

ALGUNS PONTOS DE APROXIMAÇÃO ENTRE A ÉTICA ARISTOTÉLICA E A KANTIANA

Reinaldo Sampaio Pereira¹

RESUMO: Nosso propósito, neste artigo, é aproximar dois modelos éticos distintos, o kantiano e o aristotélico, com o intuito de detectar alguns pontos comuns onde talvez possamos encontrar certo diálogo entre ambos os modelos éticos.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Aristóteles. Kant.

Saltam aos olhos, quando se compara a ética aristotélica com a kantiana, acentuadas diferenças entre ambas, por se tratar, sob muitos aspectos, de dois modelos éticos distintos. Contudo, uma aproximação comparativa entre elas pode revelar também pontos comuns. Nossa intenção, neste artigo, é fazer algumas comparações entre ambos esses modelos éticos. Para tal análise, partiremos do início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (doravante *Fundamentação*) e do início da *Ética a Nicômaco* (doravante *EN*).

O primeiro parágrafo da *EN* e o primeiro parágrafo da *Fundamentação* começam a revelar dois modelos éticos em muito distintos. No que concerne à *EN*, parece boa estratégia lê-la de uma perspectiva teleológica, tendo como fio condutor um certo *telos*, um certo fim. Uma vez que a felicidade (*eudaimonia*), fim último buscado na *EN*, afigura-se como fim último de toda escolha e de toda ação, a análise investigativa na *EN* seria desenvolvida para dar conta do que é a felicidade e como seria possível alcançá-la. Nesse sentido, vale observar que a argumentação da *EN* parece estar fortemente amarrada de modo a toda ela ocorrer a partir dos desdobramentos da busca do que é e como é possível alcançar a felicidade. Após apresentar alguns elementos iniciais que, se não são definitórios da felicidade, já nos possibilitam começar a compreender o que ela seria (como a ideia de fim e, sobretudo, de fim último), Aristóteles sugere (no capítulo 5, ainda do primeiro livro da *EN*) que a vida feliz a ser buscada pode ser tomada como a

¹ Reinaldo Sampaio Pereira é Professor de História da Filosofia Antiga da UNESP de Marília. Endereço eletrônico: reinaldo@marilia.unesp.br.

vida virtuosa e/ou também como a vida contemplativa. A vida virtuosa parece ser a grande candidata à vida feliz própria ao homem. Aristóteles dedica praticamente metade da *EN* à investigação a respeito da virtude². As investigações acerca da deliberação, da escolha, da disposição etc. são realizadas para atender às exigências dadas pela investigação sobre a virtude. Após o término da análise da virtude, os demais objetos investigados, como o prazer, a figura do *acrático*, a investigação a propósito da amizade ou, no final do texto, a análise da vida contemplativa, possibilitam certa compreensão do que é e como alcançar o fim último da ética, qual seja, a felicidade.

Já na abertura da *Fundamentação* (texto no qual se procura determinar o princípio supremo da moralidade), Kant, negando um modelo ético como o aristotélico, descarta a possibilidade de algo ser um bem em si (seja esse algo a inteligência, uma virtude cardinal grega, como a coragem, ou até mesmo a felicidade), exceto uma boa vontade. Essa formulação, em um primeiro momento negativa e extremamente forte, começa a demonstrar como o modelo ético kantiano se opõe, em boa medida, ao modelo aristotélico. Essa formulação inicial da *Fundamentação* toca, de certo modo, em duas questões muito significativas da *EN*. Para observá-las, ainda que muito rapidamente, inicialmente lembremos uma célebre passagem do cap. 6 do livro I da *EN* (1096a23), onde, em uma estratégia similar à traçada na sua *Metafísica*, em que é negada a multiplicidade de modos de dizer o ser, Aristóteles nega, na busca investigativa acerca do que é o bem, a unidade genérica deste (do bem), sustentando que, à semelhança do que afirmou a respeito do ser, o bem é dito de múltiplos modos. O bem referente à substância seria Deus ou a inteligência (*nous*), o referente à qualidade, às virtudes etc. Sendo assim, no concernente aos diversos modos de dizer o bem, parece lícito afirmar que, em Aristóteles, sendo as demais categorias ditas em relação à substancialidade, elas são ditas, de certo modo, quanto à inteligência, o que torna a atividade de certa parte racional da alma um bem.

Contudo, disso não se segue que toda ação resultante de uma certa operação racional seja um bem. A operação da parte calculativa da alma pode estar a serviço de uma ação considerada moralmente reprovável. Aristóteles rechaça um modelo ético intelectualista, segundo o qual o conhecimento da boa ação conduz necessariamente à boa ação, que, portanto, só agiria mal, do ponto de vista ético, aquele que desconheceria como agir bem. Em Aristóteles, é possível que o agente moral faça bom cálculo do que deve fazer para que a sua ação seja moralmente boa e, contudo, não consiga agir bem, como pode ocorrer com o

² No último capítulo do livro I (cap. 13), Aristóteles inicia a investigação sobre o que ele nomeia virtude ética, investigação essa que irá se estender até o final do livro V. No livro VI, dedica-se à análise da virtude *dianoética*.

acrático (incontinente). Nesse sentido, Aristóteles distingue o *phronimos* (aquele que possui boa capacidade calculativa para agir bem) daquele que é habilidoso para tais cálculos, mas sem que, necessariamente, consiga agir segundo os seus cálculos. O *phronimos* possui uma boa disposição (*hexis*), a qual o inclina a agir bem. Como visto, em Aristóteles, diferentemente de um certo modelo intelectualista, é possível a capacidade calculativa da razão não estar a serviço da boa ação. Certa operação da razão, por si só, não garante uma boa ação, um bem. Em Aristóteles, nem mesmo há uma razão que, por si só, seja capaz de engendrar ações. Nesse sentido, em *EN* VI 1139a35, é afirmado que “[...] o pensamento, por si só, nada move”. Em Aristóteles, o engendramento de uma ação pressupõe certa operação do desejo, o qual consiste, na análise psicológica da sua ética, em móvel das ações, e o desejo é, em boa medida, engendrado por uma disposição (*hexis*). É possível ao agente, por um lado, ter boa capacidade calculativa para agir e, por outro lado, ter disposição viciosa, a qual faz com que ele tenha normalmente o desejo de agir viciosamente. Assim, a capacidade racional calculativa não garante o engendramento de boas ações. Ainda que o modelo ético aristotélico e o kantiano sejam em muito distintos, ambos os autores parecem sustentar que certa capacidade racional não conduz necessariamente a um bem. Kant apresenta o discernimento como não sendo necessariamente bom, se não acompanhado de uma boa vontade. Em Aristóteles, a capacidade racional calculativa, quando não acompanhada de uma boa disposição, pode engendrar más ações³.

No que tange à felicidade, não obstante haja diferenças entre as concepções kantiana e aristotélica de felicidade, parece haver também semelhanças entre ambas. Em Kant, a felicidade parece ser algo indeterminado, pois, sendo impossível dizer o que ela é. Nesse sentido, apesar do desejo do homem em buscá-la, aquele que a busca, parece sugerir Kant, não pode precisar o que exatamente está buscando, o que exatamente deseja e quer. Já em Aristóteles, há a busca de uma certa compreensão do que é a felicidade. Evidentemente, muitos problemas se apresentam na busca do que ela seja, como o problema relativo à discussão sobre qual vida poderia ser propriamente tomada como a vida feliz, se a vida contemplativa ou a vida virtuosa. Mas tais dificuldades não impedem Aristóteles de propor que se deve não apenas buscar a felicidade, mas também sugerir que esta se apresenta (e aqui reside uma grande diferença do modelo aristotélico em relação ao kantiano) como norte para as ações humanas e, de certo modo, como fio condutor para a análise ética empreendida na *EN*. Em Aristóteles, a felicidade

³ Em relação a Kant, não estamos aqui fazendo referência a uma razão pura que, sendo capaz de principiar uma ação por respeito à lei, é prática, engendradora da ação moral. Aqui, aludimos a uma certa capacidade racional que, a partir de dados da experiência, é capaz de, mediante imperativos hipotéticos (e não categóricos), orientar o agente para que ele possa realizar ações que o conduzam à felicidade.

não é apenas um bem, mas o sumo bem, fim último a ser buscado no domínio prático (portanto, esse é o fim não apenas na Ética, mas também na Política). A ética aristotélica é teleológica, e o *telos*, o fim buscado, é justamente a felicidade. Aristóteles examina o bem, a ação moralmente boa e a vida virtuosa a partir do fim último, bem supremo, a partir da felicidade. Já Kant, ainda no primeiro parágrafo da *Fundamentação*, faz uma afirmação que aparentaria escandalosa no contexto da *EN*, a de que sequer a felicidade pode ser tomada como incondicionalmente boa, sem uma boa vontade. Em Kant, a ação que tem como motor qualquer dado sensível não pode ser moralmente boa. A ação moralmente boa seria engendrada exclusivamente pela lei moral, sem qualquer intervenção externa. Se, em Kant, a felicidade é buscada pelos homens, por conseguinte, podendo ser tomada como fim que, de algum modo, pode orientar as ações do agente a partir de imperativos hipotéticos, agir buscando a felicidade e não apenas por respeito à lei moral faz da ação realizada não uma ação moralmente boa.

Para Kant, como visto, nada pode ser tomado como bom incondicionalmente, exceto uma boa vontade. Cabe então a Kant examinar o que torna uma vontade boa. De acordo com Kant, o que torna uma vontade boa não seriam os seus resultados, pois, se assim fosse, a felicidade poderia ser tomada como boa, se houvesse, em Kant, uma boa vontade que tivesse como fim a promoção da felicidade. Para começar a dar conta do que seria a vontade boa em si, a estratégia adotada por Kant parece ser a de oferecer a compreensão do que seria a boa vontade a partir do conceito de dever. O dever é a necessidade de cumprir uma ação por respeito à lei. O respeito não se dá com respeito a uma inclinação, mas em relação a lei em si, que expressa, em uma das suas formulações: devo me portar de modo tal que eu possa querer que a minha máxima possa se converter em lei universal. Kant, dessa maneira, distingue a ação que é *conforme ao dever* daquela que é *por dever*. No concernente à conformidade ou não da ação com o dever, é feita, na primeira seção da *Fundamentação*, a distinção entre alguns tipos de ações. Um primeiro tipo seria a ação contrária ao dever, evidentemente não moralmente boa. Na sequência, Kant distingue as ações *conforme ao dever* das ações *por dever*. No que diz respeito às ações *conforme ao dever*: distingue a ação *conforme ao dever* em que o sujeito é levado a ela por uma inclinação imediata, tendo sido a ação praticada por outro motivo que o respeito à lei, como a ação praticada por motivo egoísta, da ação *por dever*, por puro respeito à lei, sendo o seu móvel exclusivo a razão pura prática. A ação moral deve ser realizada não por inclinação, mas *por dever*. A ação *conforme ao dever*, mas não *por dever*, pode ser realizada por uma inclinação, ao passo que a ação *por dever* (portanto, também *conforme ao dever*) é motivada exclusivamente pelo respeito à lei moral.

A ética kantiana apresenta um princípio *a priori*, a lei moral, que possibilita determinar se uma ação possui ou não valor moral, ainda que não seja fácil detectar se uma ação foi realizada tendo-o exclusivamente como móvel, sendo difícil, pois, detectar a realização de uma ação que tenha valor moral. Essa dificuldade não é dada pela inexistência de um princípio determinante *a priori* de como agir bem ou pela determinação prévia do modo como o princípio deve se converter em móvel da ação no agente, mas justamente pela impossibilidade de se detectar se o princípio se converte ou não em móvel exclusivo da ação, condição necessária para que ela receba valor moral. Aqui reside uma outra grande diferença entre o modelo ético kantiano e o modelo aristotélico: enquanto há, em Kant, uma regra que possibilita determinar *a priori* uma ação que possui valor moral, em Aristóteles não há tal regra. Não havendo tal princípio *a priori* em Aristóteles, sua estratégia é examinar como é possível agir bem recorrendo à figura do *phronimos* (prudente). Agir bem, em cada circunstância, é agir como agiria, na mesma circunstância, o *phronimos*. Apresenta-se aqui um problema de fundamentação na ética aristotélica, inexistente na kantiana, qual seja este problema: se, por um lado, Aristóteles recorre à figura do *phronimos* para tornar possível a determinação da boa ação, por outro lado, o *phronimos* é apresentado como aquele que age bem. O *phronimos* é o que permite a determinação da boa ação, e esta se afigura como condição necessária para definir o *phronimos*. Inexiste, assim, um sólido fundamento, seja para determinar alguém como *phronimos*, seja para determinar uma ação como sendo boa.

Em Aristóteles, não encontramos um princípio determinante *a priori* das boas ações. Todavia, a não existência de um princípio determinante *a priori* de uma boa ação não implica a inexistência de uma certa regra, a qual deve ser seguida se se quer agir bem. Em Aristóteles, uma ação só pode ser considerada moralmente boa, se ela for concorde com o justo-meio. O justo-meio não consiste em uma média aritmética (assim como o 3 é o meio termo entre o 2 e o 4), pois ele depende tanto do objeto, o qual varia caso a caso, quanto daquele que age, não sendo o justo-meio o mesmo para todos os indivíduos com relação ao mesmo objeto. No que concerne à dependência do objeto para a determinação do justo-meio, vale observar que este é por vezes mais oposto a um dos vícios (o correspondente ao excesso ou à falta), não sendo necessariamente equidistante dos mesmos. Em alguns casos, a falta é mais oposta ao justo-meio, em outros, o excesso. A covardia, por exemplo, que é um vício de deficiência, é mais oposta à coragem que a temeridade, que é um vício de excesso; mas a intemperança (excesso) é mais oposta à temperança que a insensibilidade (falta) (EN II 1108b36). Não apenas do objeto depende certa maleabilidade do justo-meio, mas também do agente da ação, não consistindo o justo-meio, por conseguinte, necessariamente em o mesmo para todos, porém, variando de indivíduo para indivíduo, assim como a boa quantidade de alimento,

que necessariamente se situa entre o excesso e a falta, varia de pessoa para pessoa, dependendo das necessidades de cada um (*EN* II 1106a37). A boa quantidade de alimento para um atleta pode ser diferente da boa quantidade de alimento para aquele que está iniciando as suas atividades atléticas (1106b4). Em Aristóteles, para uma ação ser considerada moralmente boa, ela deve atender a um justo-meio. Mas esse princípio formal da ação moralmente boa, o justo-meio, não possibilita a determinação *a priori* da boa ação, uma vez que o justo-meio pode variar caso a caso, podendo a ação ser detectada como moralmente boa apenas no momento em que ela é realizada.

Em Kant, o imperativo categórico apresenta-se como princípio necessário e suficiente para a determinação de uma ação moralmente boa. Em Aristóteles, ainda que seja necessário a ação atender ao justo-meio, para ser considerada moralmente boa, o conhecimento de tal necessidade não é suficiente para fazer com que o agente possa agir moralmente bem, atendendo ao justo-meio. Contudo, como explicar a insuficiência do justo-meio, na determinação de uma ação moralmente boa? A determinação da boa ação só pode se dar, em Aristóteles, caso a caso, pois a ação é sempre particular, como afirmado em diversas passagens do *corpus*, como em *EN* III 1110b7, ou então em *Met.*, onde o Estagirita chega a afirmar que na vida prática têm mais êxito os experientes (portanto, os que têm o conhecimento dos particulares) que os que possuem o conhecimento teórico (universal). Nesse sentido, ilustra sustentando que não é o homem (universal) que é curado pelo médico, exceto acidentalmente, mas Cálías, Sócrates ou outro homem particular qualquer (*Met.* 981a13). Assim como o médico cura o indivíduo e não o homem (universal), a determinação da boa ação só se dá individualmente e em cada contexto particular. De modo similar ao que ocorre com a técnica: cabe ao *phronimos* determinar, caso a caso, como agir bem (atendendo ao justo-meio). Dessa maneira, ele se afigura, de certo modo, como padrão e medida de como se deve agir. No entanto, se o *phronimos* se converte em regra para ajuizar se uma certa ação é boa ou má, o que o torna apto a aquilatar toda a classe de ações com acerto? O que lhe confere a capacidade de ajuizar sobre o certo e o errado, na esfera prática?

O *phronimos* é aquele que age habitualmente atendendo ao justo-meio. O hábito lhe confere experiência na realização das boas ações, por conseguinte, capacidade de apreender o justo-meio em cada caso particular. Se não há um critério universal determinante *a priori* das boas ações, sendo estas, de certo modo, determinadas em cada caso particular, então é necessário que aquele que é mais apto para determinar em cada caso qual a melhor ação tenha experiência para fazê-lo. Ademais, Aristóteles necessita de um elemento adicional para pensar como é possível ao agente moral inclinar-se para agir segundo o justo-meio ou mesmo evitar agir conforme as suas inclinações, quando estas não são concordes com o

justo-meio (como no caso do continente). Esse elemento adicional próprio ao *phronimos* é a boa disposição. Mas, como é possível ao agente moral adquirir uma boa disposição? Em uma equação de certo modo reducionista, mas relevante para o nosso argumento: se nos reportamos a *Met.* 1047b31, onde Aristóteles distingue as potências congênicas, como os sentidos, daquelas adquiridas pela prática, como a de tocar flauta, podemos observar que o que possibilita a aquisição da segunda é um exercício prévio. De modo similar, é pela prática de ações virtuosas que se desenvolve a capacidade de agir virtuosamente. A atividade gera a potencialidade que lhe é afim. Isso não implica que o agente moral não possua qualquer potencialidade para agir virtuosamente, antes de realizar suas primeiras ações virtuosas. Em Aristóteles, algo só vem a ser em ato se anteriormente (do ponto de vista cronológico) era em potência.

Entretanto, como ao agente moral é possível começar a agir virtuosamente para desenvolver uma disposição virtuosa, se ele ainda não é virtuoso, mas apenas possui potencialidade para vir a se tornar virtuoso, ao formar uma boa disposição com a prática de ações virtuosas? Como estratégia para contornar tal aporia, uma possibilidade é resgatar a distinção kantiana feita na *Fundamentação* entre ação *conforme ao dever* e ação realizada *por dever*, para pensar a distinção aristotélica entre ação realizada conforme a virtude e ação propriamente virtuosa. Considerando essa distinção aristotélica, há a possibilidade de o agente moral agir conforme à virtude acidentalmente ou sob a orientação de outrem, assim como alguém que age bem porque foi aconselhado ou obrigado a agir de tal modo. Para que a ação seja não apenas conforme a virtude, mas também virtuosa, são necessárias algumas condições: o agente deve realizar a ação com conhecimento das suas causas e conseqüências, e a ação deve ser realizada de modo deliberado, com o agente escolhendo-a por ela mesma. Ademais, a ação deve ser engendrada por uma disposição fixa e permanente (*EN* II 1105a29). Uma única ação feita como a faria um homem virtuoso não é suficiente para caracterizar alguém virtuoso, nem mesmo para designar como virtuosa a ação (*EN* I 1098a18), a qual, a rigor, implica um estado habitual virtuoso⁴.

Uma ação *conforme ao dever*, porém, que não tenha sido realizada por respeito à lei moral, e sim por alguma inclinação subjetiva, não possui, em Kant, valor moral, assim como, guardadas as devidas diferenças entre a ética kantiana e

⁴ Observemos que a estratégia de encontrar em Aristóteles uma distinção equivalente à distinção kantiana entre ação *por dever* e ação *conforme ao dever* talvez não seja feliz, do ponto de vista da História da Filosofia, na medida em que talvez tal distinção não exista, de fato, na *EN*, podendo levar a implicações que descaracterizam a argumentação aristotélica. Mas ela parece boa do ponto de vista filosófico, uma vez que permite ao menos uma aparente boa interpretação no concernente à passagem da pré-formação da disposição virtuosa para a ação propriamente virtuosa, sendo tal passagem intermediada pela formação da boa disposição.

a aristotélica, em Aristóteles, a ação pode ser concorde com o modo como agiria o *phronimos* e, no entanto, não ser propriamente uma boa ação. A ação passível de receber valor moral, em Kant, é aquela realizada não apenas *conforme ao dever*, mas também *por dever*. Recebe valor moral a ação que é motivada exclusiva e obrigatoriamente pela lei moral. De certa perspectiva semelhante, a ação moralmente boa, em Aristóteles, é aquela realizada não apenas como a realizaria o *phronimos*, o qual possui uma boa disposição, mas ela deve ser motivada por uma boa disposição do agente. Valendo-nos de uma estratégia anteriormente por nós utilizada para pensar se a lei moral (em Kant) e o princípio segundo o qual se deve agir segundo o justo-meio (em Aristóteles) são suficientes para determinar se uma ação é moralmente boa: em Kant, ser concorde com a ação realizada como por respeito à lei moral é condição necessária, mas não suficiente, para a ação receber valor moral, assim como, de modo semelhante, em Aristóteles, ser concorde com o modo como agiria o *phronimos*, em determinada situação, também é condição necessária, mas não suficiente, para, a rigor, caracterizar uma ação como boa.

Em Kant, há um único modo de agir moralmente bem, qual seja, por respeito à lei. Se considerarmos o termo “necessário” segundo uma das acepções como ele é apresentado em *Metafísica* 5, a saber, como sendo “[...] necessário aquilo que não pode ser de outro modo” (1015a34), parece lícito afirmar que a ação moralmente boa, em Kant, é aquela que necessariamente é realizada tendo como móvel exclusivo a lei moral. De modo similar, em Aristóteles, se a boa ação é aquela que atende ao justo-meio, e este pode ser apenas um em um dado contexto (consistindo em vícios as demais possibilidades de ações no mesmo contexto), segue-se que a boa ação é necessariamente uma em cada circunstância. Tanto em Aristóteles como em Kant há um certo domínio da necessidade quando se examina a esfera ética nos dois autores da perspectiva de como deve ser uma ação, em cada contexto, para ser considerada moralmente boa, em Aristóteles, ou passível de receber valor moral, em Kant; contudo, tal domínio necessário na ética de ambos não implica no esvaziamento da possibilidade de escolha na esfera ética, não implica um necessitarismo prático. O domínio da contingência é resguardado em ambos os autores, quando se examina a esfera ética da perspectiva da multiplicidade de possibilidades de ações do agente. Por mais que, em Aristóteles, para agir bem, haja a necessidade de agir atendendo ao justo-meio, cabe ao agente moral muitas vezes, escolher se irá agir de certo modo ou de outro, se a sua ação será moralmente boa ou não. De maneira similar, em Kant, muito embora a lei moral imprima o caráter da necessidade ao agente, se ele agir moralmente bem, isso não acarreta o esvaziamento da possibilidade de escolha no momento de agir, uma vez que cabe a ele ou agir exclusivamente pelo respeito ao imperativo categórico ou então atendendo a uma máxima subjetiva.

Por fim, observemos que, no que concerne ao *phronimos*, tão caro à ética aristotélica, ele se apresenta no modelo ético do Estagirita como condição necessária para detectar a boa ação, a ação virtuosa e, conseqüentemente, para o agente moral alcançar o fim último da ética, a saber, a felicidade, se esta apenas for possível mediante uma vida virtuosa. Também em Kant é resguardada a importância do *phronimos* para alcançar a felicidade. Todavia, uma vez que o *phronimos* age segundo imperativos hipotéticos e não segundo o imperativo categórico, sua ação não recebe valor moral. Kant não atribui ao *phronimos* a função de determinar a ação passível de receber valor moral. No modelo ético kantiano, conforme o qual, para uma ação ter valor moral, ela não pode ser motivada por qualquer fim para o qual se inclina o agente no momento de agir, pulveriza-se a função do *phronimos* enquanto aquele que representaria o critério de determinação da ação moral. Ainda que Kant resguarde para o domínio dos imperativos hipotéticos a felicidade, portanto, não podendo esta se afigurar como guia para a ação moral, rechaçando o *phronimos* como aquele que age bem, por outro lado, como observa Aubenque, “[...] o homem, na vida concreta, não se determina apenas e nem freqüentemente segundo o imperativo da moralidade, mas segundo os imperativos ‘técnicos’ da habilidade e os imperativos ‘pragmáticos’ da prudência”⁵. Dessa perspectiva, observemos novamente que a importância da figura do *phronimos*, de certo modo, é resguardada em Kant, ainda que não no domínio ético. Se Kant propõe um novo modelo ético em relação ao modelo aristotélico, necessitando, para isso, rechaçar em grande medida Aristóteles, por outro lado, ele não o faz sem promover certo diálogo com a ética aristotélica, diálogo esse acerca de estratégicos elementos da ética aristotélica.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. Some common things between the aristotelian and kantian ethics. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n.3, p. 31-40, 2011.

ABSTRACT: Our purpose in this paper is to bring together two different ethical models, the kantian and aristotelian, in order to detect some common things where we may find some dialogue between the two ethical models.

KEYWORDS: Ethics. Aristotle. Kant.

⁵ Cf. AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 298. O artigo *La prudence chez Kant* foi publicado na *Revue de Métaphysique et la moral*, LXXX, 156-82, em 1975. Esse artigo foi posteriormente incorporado como apêndice na terceira edição do seu célebre livro *La prudence chez Aristote*, publicada no Brasil pela Discurso Editorial, em 2003.

PEREIRA, R. S.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. London: Loeb Classical Library, 1990.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, , 2003.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. , São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

recebido em: 09.03.2011
aprovado em: 29.07.2011