

O MODELO COGNITIVO E ÉTICO DA AÇÃO EM ARISTÓTELES: SITUAÇÃO HISTÓRICA, DEVIR CULTURAL E ESTRUTURA DA SABEDORIA PRÁTICA*

THE COGNITIVE AND ETHICAL MODEL OF ACTION IN ARISTOTLE: HISTORICAL SITUATION, CULTURAL BECOMING AND STRUCTURE OF PRACTICAL REASONING

Guilherme Fulgêncio Vieira**

RESUMO

Este ensaio buscará estabelecer uma possível história cultural, o conteúdo filosófico e a estrutura do conceito de ação, o qual é, por sua vez, o cerne da noção de φρόνησις ou sabedoria prática no pensamento de Aristóteles. A reconstrução do sentido teórico e da posição histórica desse conceito em seu berço, no período clássico da filosofia grega, é de grande importância para o entendimento da tradição filosófica posterior. A φρόνησις aristotélica, conforme tentaremos demonstrar, pode ampliar nossas possibilidades de autocompreensão histórica e ética. Tentaremos mostrar o momento e o significado histórico e cultural do desenvolvimento do conceito de sabedoria prática como inovação na filosofia. Igualmente tentaremos analisar os elementos do raciocínio prático em suas conexões com os temas da vontade, do desejo, da vida política e da tentativa de justificar atos e modos de vida racionalmente. A noção aristotélica, conforme será evidenciado, reúne dimensões espirituais e temporais díspares e conflitantes à primeira vista, mas que se harmonizam em sua estrutura, segundo categorias teleológicas e éticas de que ainda temos grande necessidade.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; razão prática; vontade; ética; cultura.

ABSTRACT

This essay shall establish a possible cultural history, the philosophical content and structure of the concept of action which is, in its terms, the nucleus of the notion of φρόνησις or practical reasoning in the thought of Aristotle. It is greatly important to reconstruct the theoretical meaning of that concept in its cradle, in Greek philosophy classical age to understand the subsequent philosophical tradition. As we shall try to show, the Aristotelian φρόνησις may widen our possibilities of self-comprehension ethically and historically. We will point out the moment and meaning of the development both in time and culture of the concept of practical reasoning as a breakthrough in philosophy. We shall also analyse the elements of practical reasoning and their connections with themes of will, desire, political life, rational justifications of both acts and ways of living. The Aristotelian concept of action gathers different spiritual and temporal dimensions which may seem conflictive at the first sight; however, they result harmonized in the structure of action according to teleological and ethical categories that still are of relevance and of great necessity to us.

KEYWORDS: Aristotle; practical reasoning; will; ethics; culture.

* Artigo recebido em 23/10/2023 e aprovado para publicação em 12/12/2023.

** Mestre e graduado em Direito pela PUC Minas. Graduando em Filosofia pela PUC Minas. E-mail: guilherme.vieira.422257@sga.pucminas.br.

INTRODUÇÃO

O conceito aristotélico de sabedoria prática, discernimento ou φρόνησις, objeto de disputas e interpretações inconciliáveis da Grécia antiga até nossos dias, traduz-se aproximada e contextualmente da tradição racional da crítica da ação e do caráter. Em seu sentido originário, caráter – como a máscara homônima do teatro antigo – é a realidade manifesta em ação, a expressão constante, habitual – incorporada em atos e sentimentos e expressiva de modos normativos de viver e agir com os outros em sociedade política – de valorar e discernir bens sociais, de buscar a mais excelente vida e julgar as escolhas e ações humanas.

Essa abrangência radical deve guiar o entendimento ao exercício habitual e refletido do bem e equilibrar vontade e sentimentos na totalidade das faculdades do espírito, expressa em sua inteireza em uma *boa prática* ou εὖ ζῆν (Vaz, 2002, p. 72)¹, a qual reúne em si a objetividade do Bem como categoria ética e fundamento de toda normatividade social, de um lado, e de outro a conformação subjetiva, íntima, da vontade e da ação àquela norma e àquele princípio, tornado o bem habitual e histórico nas ações refletidas do sujeito, e em sua orientação àquele Bem reputado como fim.

Os sujeitos, de outrora e de hoje, vivem e se devem entender no horizonte de sociedades desiguais e cambiantes, deparando-se com a tarefa de assumir certa conduta habitual e de justificar seus atos, modos de vida e pretensões de verdade e justiça por argumentação racional (λόγος, o qual é discurso, linguagem, razão, ordem do pensamento, sentença, revelação, atividade da inteligência em um só conceito).

Os sujeitos da vida ética devem, portanto, de modo tão constante quanto lhes for possível, buscar as causas de bem atuar segundo a melhor regra assim discernida em face da contingência dos fatos do mundo e da diversidade dos desejos e fins individuais.

Os elementos da atenção à inconstância e concretude da vida social, da estrutura racional da construção teórica, da observação de motivos psicológicos e da trama histórica dos dilemas éticos fundamentais ao ser humano, em conjunto, atribuem à Ética aristotélica robustez singular na tradição filosófica ocidental e a faz pertinente a nosso próprio tempo.

¹ A tradução vaziana de εὖ ζῆν é, sob perspectiva contextual e sintética, adequada pois a deriva de ζωή, ἡς vida, forma de vida, gênero de vida e atividade, viveres, recursos necessários à vida etc., e, por outro lado, ao relacionar o termo com o advérbio εὖ, bem, regular, qualifica-o como aquele modo de vida que, entre outros, destaca-se como o mais excelente, o do habitual, consciente e contínuo exercício da virtude numa comunidade de bens, na vida política ou da vida que tem a ação e a excelência prática como seu fundamento: aqui a substância ética nada tem de etérea, mas é sua concretude histórica e sua habitualidade – sua boa prática – que faz do bem o meio e os viveres da existência humana (EN, I, 1097b-1098a32; X, 6, 1176b-1178a8).

1 UMA HISTÓRIA ESPIRITUAL DA DISTINÇÃO DE φρόνησις E σοφία

A formação do conceito aristotélico de φρόνησις sabedoria prática, é antecedida por longa história cultural em que, na Grécia, desde os mitos e a poesia homérica até a obra de Platão, sua noção se confundira com outras, de astúcia, sapiência, arte etc. Os exercícios especulativos e práticos da razão somente viriam a ser classificados e definidos de modo pleno com Aristóteles (*EN*, VI, capítulos 3, 7, e 6, 1040 b 30-34; *Metafísica*, Livro A 981 b 10-32; 982 a 2-32), após milênios de equivocidade e mistura de sentidos e aplicações.

A separação daqueles conceitos por Aristóteles derivou da reinterpretação de pressupostos platônicos, da síntese dessas fontes com classificação – propriamente aristotélica – dos gêneros de conhecimentos humanos em ciências teóricas especulativas ou dianoéticas, conhecimentos práticos e ciências poiéticas ou da criação e produção e das excelências e disposições espirituais a eles respectivos (*EN*, I, 1103 a 4-6; VI, 1039 b 15-20; 6, 1040 b 30-34; 7, 1041 a 8-20).

A *Ética a Nicômaco* (VI, 1040 b 30-35) funda a distinção dos conhecimentos em critérios epistemológicos – grau de certeza e possibilidade de demonstração – na distinção de suas fontes – seja a experiência, seja a natureza, sejam grandezas e relações matemáticas e físicas, sejam tais fontes a vida social instável, a sensibilidade e as emoções humanas e o pensamento. Valeu-se, ainda, de critério lógico de demarcação, o da ordem dos objetos de pesquisa em gêneros, espécies a partir de suas relações.

Aristóteles inova em longa tradição de pensamento, cultura e experiência para fixar o estatuto da razão prática. Para tanto, teve de rever a força modelar das poesias épica e trágica, o relativismo sofista e a síntese platônica das noções de conhecimento do Bem e ação justa, e mesmo a tradição dos Sete Sábios da Grécia².

Essa determinação conceitual fora desconhecida pelas épocas precedentes e mesmo por Platão (*A República*, IV, 427 e; V, Livro VI, 484 d; 485 a-b; 511 e), e fora inconcebível antes da consolidação e da crise da πόλις, núcleo e fundamento de legitimidade das ações e desígnios humanos, do governo, e do florescimento artístico e filosófico dos séculos VII e V a.C.

O processo de urbanização da Magna Grécia entre os séculos VII e V a.C. influenciou na língua popularmente falada e no registro filosófico e técnico da linguagem: inicia-se a lenta

² Vernant (2015, p. 73-74); Platão (2008, p. 247-248 [*Teeteto*, 174 a]); Burnet (2006, p. 87 – nota 29).

jornada de distinção do sentido especulativo e teórico de σοφία (Vernant, 2002, p. 477-478), o qual viria gradualmente a fortalecer e discriminar o elemento político e moral da φρόνησις, embora o impulso mais remoto de sua distinção já se anteviesse, a custo, nos mitos imemoriais da religião grega, na poesia, com influência da práxis das assembleias e tribunais, artes e ofícios.

Antes, porém, de se cumprir a superação da aristocracia e monarquia arcaicas pela Cidade-estado clássica, nas Idades do Ferro e do Bronze, prevaleciam os valores éticos da honra e da coragem guerreiras, indissociáveis então do atributo da astúcia (μητις), a qual se confundia com a sabedoria, qual o ilustra o Odisseu dos mitos e da épica homérica – ou Ulisses, para os latinos, o qual, na maioria dos registros é filho de Laertes, mas alternativamente é dito filho de Sísifo, cujo nome deriva de sábio; porém, viveu e morreu por seus engodos e por sua astúcia³.

A excelência (ἀρετή, ης), nesse contexto arcaico, é o grau máximo que se pode obter com o código aristocrático: realizava-se na destreza em combate, na coragem perante a morte, no agir astucioso, no estratagema com que se sobrepuja o inimigo (Jaeger, 1995, p. 45). Até Palas Atena (Παλλὰς Αθηνά), protetora da filosofia, a custo passa da origem pré-histórica de divindade minoica da fecundidade e da natureza ao protetorado da Pólis, deixa o exercício (nos mitos e épica) da astúcia fraudulenta e se alça à sabedoria prática e à sapiência⁴.

Os engenhos de Prometeu, titã que tomou a si o patronato da humanidade sofredora e primitiva, ensinaram-lhe obras e perícias técnicas que, remotamente, traduziam-se em ardis e

³ O mito de Sísifo, de imemorial origem e grande relevância na cultura grega, ostenta a ambiguidade do σοφία e, em prefiguração tanto da distinção filosófica quanto da ironia trágica, é derivado etimologicamente de σοφός, sábio (BRANDÃO, 2014, p. 572). Essa etimologia é confirmada por Carlos Alberto Nunes, tradutor da Odisseia, em nota complementar e glossário ao poema (*apud* HOMERO, 2001, p. 427). Mas Sísifo não é sábio na acepção aristotélica, antes, tem o atributo de μητις, -ιδος, astúcia, sabedoria, artifício, perfídia. Logrou os deuses e tentou obter ganhos e bens superiores aos destinados à finitude humana, havendo ludibriado o deus da morte Θάνατος e, embora tenha gozado, por longos anos dos lucros, de seus ardis, é castigado por Zeus e por toda eternidade tem de levar pesada rocha até o topo de íngreme colina, só para vê-la rolar de volta ao sopé no fim do dia, signo do que ocorre com quem não tem σοφία para entender seu limite e a natureza do homem e dos deuses.

⁴ “O perfil de Atená, como o de Zeus e o de Apolo, evoluiu consideravelmente no mito, de maneira constante e progressiva, no sentido de uma espiritualização. Dois de seus atributos configuram os termos dessa evolução, a serpente e a ave (coruja). Antiga Grande Mãe minoica, proveniente de cultos ctônicos, domínios da serpente, elevou-se, com o tempo, com o sincretismo creto-micênico, a uma posição dominante nos cultos urânios e olímpicos, domínios da ave, como deusa da fecundidade e da sabedoria: virgem protetora das crianças, guerreira inspiradora das artes e da paz. (...) Deusa da fecundidade, deusa da vitória e deusa da sabedoria, Atená simboliza mais que tudo a criação psíquica, a síntese por reflexão, a inteligência socializada.” (BRANDÃO, 2014, p. 92). A passagem do domínio da astúcia guerreira e estratégica, amiúde fraudulenta e imoral, raiz do falso σοφός, seja Sísifo, seja Ulisses, à sapiência, excelente entre as excelências cardeais, e, logo, de μητις até σοφία, e a assunção da deusa Palas Athená à qualidade de defensora e sigo da filosofia e da justiça veja-se Mircea Eliade (2010, p. 267-269). Os versos 847 a 850 das Eumênides (ÊSQUILO, 2004, p. 106-107), com distinção de termos, referem-se à σοφία e à φρόνησις, predicadas como adjetivos à deusa da justiça e sabedoria.

embustes hábeis com os quais os homens podiam sobreviver e sair da animalidade, embora, como ardis e engenhos (σοφισμάτων *Prometeu Cadeeiro*, Ésquilo, 2009, p. 386-387), não se elevassem à dignidade de conhecimentos da essência divina⁵.

Por outro lado, também as transformações políticas e científicas, na Pérsia, no Egito (*Metafísica*, A, 981 b 13-25) e, em solo grego, na Jônia, depois na Ática e no Peloponeso influíram na separação dos sentidos de teoria e prática. Alteraram-se muito lentamente os juízos sobre as espécies de conhecimentos, a desafiar a tradicional sujeição da sapiência à práxis, vigente em épocas anteriores a Aristóteles⁶.

A limitação dos sentidos teórico e prático da razão, em Platão, ainda não se cumprira⁷, pois sua classificação das classes de excelência humana (ἀρετή) ligava-se à concepção tripartite dos elementos da alma – sensitivo, irascível e racional – e à concepção da estrutura dual, inteligível e sensível, da realidade (*A República*, V, 476a-479; *Teeteto*, 1187).

O modelo aristotélico da ação, a seu turno, transporta à imanência e à causalidade final a ideia reitora do Bem, com a qual sujeita os elementos da ação – experiência, desejos, hábitos humanos, pensamento, vontade e norma – à forma crítica de julgamento prático que se exercita na contingência da vida política, a qual não é obstáculo ao rigor filosófico, antes, o tema a lhe exigir método aproximativo e crítico de estudo da conduta humana (*EN*, X, 1180b-1181b).

Esclarecemos que, por razões estritamente históricas e pela consideração da etimologia e dos termos ética e moral, nós os tomaremos, neste trabalho, por sinônimos, vez

⁵ “Também o número, excelente artifício, / eu lhes inventei, e a composição de letras, / memória de tudo, obreira mãe de Musas. / Primeiro submeti os animais ao jugo, / serventes da canga e da sela, para que / herdem dos mortais as maiores fadigas, / e conduzi cavalos, dóceis às rédeas, / sob o carro, adornos do opulento luxo. / Ninguém em meu lugar inventou veículos / navais de asas de linho, errantes no mar. / Tais engenhos inventei para os mortais, / mísero eu mesmo não tenho o artifício / com que escapar à pena agora presente” (Ésquilo, 2009, *Prometeu Cadeeiro*, p. 387 – versos 459-471).

⁶ “De facto, nós somos o único povo que pensa que um cidadão que não participa da vida política não é apolítico mas sim inútil no que diz respeito aos interesses da cidade. E também somos os únicos que não só escolhemos mas verdadeiramente refletimos sobre os negócios do Estado e não somos da opinião de que estas reflexões são prejudiciais a uma intervenção em qualquer acção, sim, porque o mal vem de não se ter feito um plano antes de se entrar em acção. [...] Mas aqueles que são julgados como os mais fortes na sua alma são justamente os que conhecem com maior segurança o que é perigoso e o que é agradável e por isso mesmo não voltam as costas ao perigo” (Tucídides, 2013, *História da Guerra do Peloponeso*, Livro II, XXXIX-XL).

⁷ “Para começar, uma questão de vocabulário. No século VI, não existiam ainda as palavras “filósofo” e “filosofia”. O primeiro emprego de *philosophos* atestado figuraria em um fragmento que se atribui a Heráclito, no início do século V. Na realidade, esses termos adquirem direito de cidadania somente com Platão e Aristóteles ao tomar um valor preciso, técnico e, de certo modo, polêmico. Afirmar-se “filósofo”, mais do que ligar-se a seus predecessores, é distanciar-se com relação a eles: é não ser um “físico” como os milésimos, limitando-se a uma investigação acerca da natureza (*historía peri phýkeos*), não ser também um desses homens que, nos séculos VI e V, se designam pelo nome de *sophós*, sábio, como os Sete Sábios, entre os quais figura Tales, ou *sophistés*, hábil no saber à maneira desses peritos na arte da palavra, desses mestres da persuasão, de competência pretensamente universal, que se tornarão ilustres no decorrer do século V, e que Platão recusará no filósofo autêntico, a fim de, por contraste, estabelecer melhor o estatuto de sua disciplina” (Vernant, 2002, p. 477).

que a oposição entre eles não é decerto grega, tampouco cabe à Antiguidade clássica, sequer se compreendendo nas interpretações medievais de Aristóteles.

A Ética filosófica, em Aristóteles, é parte da Ciência Política total e tem a abrangência que o filósofo lhe imprimiu, na qual modos de vida, ações e ordenamentos normativos ora se desafiam, ora se partem em olhares distintos, mas confluem à inteligibilidade do sentido final.

2 FENOMENOLOGIA DO *ETHOS*

Henrique Cláudio de Lima Vaz (2004, p. 11-28; 2002, p. 35-43) concebe fenomenologia do pensamento e ação éticos em unidade ideal, elemento distintivo da Filosofia Antiga em geral e, em particular, do pensamento grego, sobretudo o aristotélico. Assim como as leis e costumes classificam, ordenam e medem atos e intenções na Cidade-Estado, é preciso estabelecer-se, segundo a razão, a justa medida ou *métron* pelo qual a convivência se estabelece, não pela coerção exterior nem utilitariamente, mas pela escolha regida pela cognição e voluntária disposição ao bem em exercício constante e refletido⁸.

A fenomenologia da vida ética, critério pelo qual, a partir da obra de Vaz (2002), lemos a *Ética* de Aristóteles, não opõe, antes relaciona a responsabilidade e a liberdade dos membros da sociedade política.

A liberdade política é qualificada como autonomia em que se reúnem causas íntimas do agir, valorações pessoais de meios, fins, programas de vida, constituindo tramas de intersubjetividade objetiva que espelham a normatividade objetiva do cosmo: torna-a *nómos*

⁸ “A consideração a seguir instaura o exame da questão de se a prudência não torna os indivíduos mais capazes de praticar ações nobres e justas. Como algumas pessoas, segundo o que sustentamos, realizam atos justos e, no entanto, isso não faz delas pessoas justas (por exemplo, aquelas que agem conforme o que é determinado pela lei, mas involuntariamente ou na ignorância, ou em função de qualquer outro motivo, e não pelos atos em si, embora estejam agindo devidamente e fazendo tudo aquilo que uma boa pessoa deve fazer), parece que quando a meta é ser bom, há certa disposição que faculta, da parte de alguém, a realização desses vários atos alcançando essa meta, quero dizer como resultado de uma prévia escolha e por eles mesmos. O acerto da prévia escolha de uma meta é assegurado pela virtude, porém realizar as coisas que devem ser realizadas naturalmente em função da meta previamente escolhida não é algo que diz respeito à virtude, mas a uma faculdade distinta. Precisamos nos ater a isso, esclarecendo-o melhor. Existe uma faculdade que denominamos engenhosidade, que é a capacidade de execução das coisas conduzindo-as à meta que estabelecemos, e atingindo-a. Se a meta for nobre, a engenhosidade revelar-se-á uma faculdade louvável; se for vil, revelar-se-á mera astúcia, razão pela qual classificamos pessoas prudentes e biltres igualmente como engenhosos. Mas ainda que essa faculdade não seja a prudência, esta não prescinde dela. E aquela visão da alma já mencionada por nós é incapaz de adquirir o estado [de caráter] da prudência sem o concurso da virtude, o que afirmamos anteriormente e é evidente; com efeito, os silogismos sobre ações realizáveis sempre apresentam um princípio sob a forma visto que o fim, ou o mais excelente é este ou aquele (qualquer que o seja, pois é possível ser o quer for que nos agrade por conta do argumento); contudo, esse bem somente se revela como tal para o indivíduo bom; com efeito, o vício nos perverte e nos faz falsear acerca dos princípios da ação. A evidente conclusão disso é não ser possível sermos prudentes sem sermos bons” (*EN*, VI, 1144 a 11-35).

social, funda o horizonte político a que pertencem o entendimento e a habitualidade da ação individual, atuando sua racionalidade na concretude da história.

Essa cadeia de referências e condicionamentos liga a ordem política e as leis à razão universal, concretamente manifesta na racionalidade da *práxis* dos indivíduos e, por sua vez, é nesta que também se haverá de refletir a inteligibilidade da ordem natural, da legalidade da φύσις (*physis*), referida mediata e teleologicamente à racionalidade do Primeiro Motor, a que todas as coisas devem tender.

Por essa razão, contra o juízo de Aubenque (2008) e a concordar com o parecer de Ursula Wolf (2013, p. 150-155), concatenam-se categorias metafísicas e éticas a atribuir aos tratados morais de Aristóteles sua inteligibilidade.

Aristóteles objeta aos princípios materiais dos Pré-socráticos, à separação e transcendência das Formas platônicas, para tanto, a mover as noções do conhecimento e ação éticos ao campo da imanência e da causalidade final. Assim, o pensamento aristotélico não se dirigiu, com o tempo, ao empirismo cru nem tendeu ao materialismo; antes, fundou-se na espiritualidade historicamente manifesta da ação. Aristóteles objeta à multiplicidade de princípios materiais postulados pelos filósofos jônicos, itálicos, atomistas, Eleatas e Efésios (*Metafísica*, 10, 1075 a 15-38; 1075 b 2-38; 1076 a - 4).

Aristóteles critica os filósofos que afirmaram que o universo se gerou do choque de forças contrárias, p. ex., como Empédocles que atribuiu ao movimento de conflito entre Amor e Ódio, e não ao sumo Bem da inteligência divina, o critério ordenador da realidade. Também impugna a insuficiência da teoria de Anaxágoras, para o qual, embora seja a inteligência causa motora do ser, não explica de que modo e por que move as diversas substâncias, nem se refere ao bem como fim a que tudo tende, causa final do movimento.

Contra os que postulam a unidade do ser, outros pluralidade caótica, e ainda contra os que sustentaram a identificação de pluralidade e mal, unidade e bem, Aristóteles concebe uma unidade sintética complexa, uma ordem universal hierárquica fundada no sumo Bem divino e em seu conhecimento, a partir dos quais se orientam teleologicamente as várias substâncias sensíveis e suprassensíveis da realidade, dispostas em gêneros e em ordens de prioridade.

Sejam os seres matemáticos que, sob a visão pitagórica, consideravam-se reais por si em sucessão infinita de substâncias numéricas, sejam as Formas suprassensíveis concebidas por Platão, as causas motoras das coisas sensíveis, nenhuma dessas concepções, segundo Aristóteles, dava satisfatória explicação da pluralidade das coisas sensíveis, dos processos de

geração, corrupção e outros movimentos, nem explicitava a maneira pela qual a eternidade das realidades suprassensíveis seria mediada para que delas participassem as coisas do mundo.

Veja que a inteligibilidade das formas não pode ser apreendida além das coisas a que dão ordem e essência determinada, fazendo-se formas imanentes e causas das substâncias sensíveis, seu conhecimento somente é possível, para o Estagirita, numa concepção de universo em que a unidade da inteligência divina, identificada como Ideia do Bem, ordena, relaciona e move, por atração a si, todas as substâncias, eternas e contingentes, corruptíveis e incorruptíveis, celestiais e sublunares, hierárquica e teleologicamente.

A ligação das categorias às substâncias como afecções e movimentos destas e o conjunto de processos do devir não podem advir do nada (*Metafísica*, L, 4, 1070 b 30-35), nem regredir ao infinito, nem as substâncias sensíveis particulares podem vir a ser senão ao obterem sua forma de outras e anteriores substâncias de igual gênero, por meio dos três sentidos da substância (matéria, forma e sínolo ou composto de matéria e forma) e pela ação das quatro causas do ser (formal, material, eficiente e final).

Não será vazio encarecê-lo: fiel ao ensinamento de Platão (*A República*, II, 367 a-c), Aristóteles caracterizará as diversas formas da justiça e de seu fundamento, a sabedoria prática como a busca voluntária, habitual e refletida de um bem, não algo qualquer, mas um cujo valor ético deriva de seu fim, a alteridade (é justo quem realiza o bem de terceiro).

A divisão das formas de conhecimento em Aristóteles, o qual submete o raciocínio prático ao saber teórico, sabedoria prática à sapiência ou $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ à $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$, não nega inteiramente a ascendência platônica, assim como as mais recentes e aprofundadas interpretações da *Metafísica* desmentem dualismos polêmicos ou visões unilaterais que pretextavam uma orientação final empirista se subjetiva da obra de Aristóteles contra a influência de Platão. Ao revés, tanto na Ética quanto em investigações metafísicas, o ser, o bem, o justo e a verdade se relacionam em muitos níveis e se exprimem de modos abundantes e numerosos, a apontar não a oposição, mas frutífera e árdua síntese das pesquisas aristotélicas e de pressupostos platônicos (Reale, 1980, p. 12).

A especialização e a hierarquia aristotélicas dos tipos de vida e de excelência, conexas à hierarquia das ciências, têm fontes que se ligam à escatologia platônica⁹ e ampliam as possibilidades de entendimento e avaliação contemporânea da Antiguidade.

⁹ “Se acreditares em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios

A *analogia*, segundo Vaz (2004, p. 11-29; 2002, p. 67-72) transporta o *nómos* universal reflexivamente aos âmbitos da ordenação político-jurídica aos âmbitos da convivência e aos sentidos íntimos da *práxis* individual. Para Aristóteles e Platão, a reflexão moral expressa na *Ética* como filosofia e na deliberação racional da vontade exige a disposição individual, ao longo de toda a vida do sujeito, para transpor a racionalidade imanente ao *ethos* e da *physis* à partilha comunitária do Bem.

Por esse meio, Aristóteles pretende fundar juízos práticos de validação do bem nos atos de cada um e permitir a passagem da imitação mecânica de modelos sociais de comportamento à habitualidade de ações e de modos de vida fundados na reflexão racional e na busca voluntária do bem como finalidade dos atos humanos.

Da cadeia de múltiplas referências e reflexos, advêm as virtudes políticas, no plural latinizado *aretai* (ἀρεταί), cujo conhecimento ordena a doutrina da virtude (*aretê*), ciência da *Ética*, a qual se ocupa de conhecer as relações entre *nómos* e *métron* individual, objetividade e subjetividade, natureza e a segunda natureza política do homem (Vaz, 2002, p. 73-76) pois, segundo a concepção clássica, no bem de toda a sociedade política aperfeiçoam-se as várias ciências parciais (*EN*, 1094 a2-1094b10).

3 DELIBERAÇÃO É SÍNOLO DE ENTENDIMENTO E VOLIÇÃO

Apontou-se precedentemente a definição aristotélica da *Ética* como ciência filosófica das causas da excelência ou do vício da ação humana individual e coletivamente reputada, conhecimento racional e ordenado que, com a precisão possível à investigação de seu objeto instável, ocupa-se das causas contingentes dos atos humanos, sejam impulsos irracionais, seja a deliberação racional de meios adequados a obter bens justos ou injustos, bons ou maus.

Integram ainda a *Ética* as investigações dos usos da razão prática na deliberação sobre formas apropriadas de julgamento público, na tomada de decisão por boas legislações a adotar.

Os critérios de tomada de decisão de causas perante os tribunais e por assembleias políticas caracterizam formas judiciária e legislativa do mesmo exercício dianoético do juízo prático (*EN*, VI, 1141 b1 –1142a10; Berti, 2014, p. 60-68). A partir do cotejo de seus âmbitos e empregos, distinguem-se ou, antes, especificam-se dois sentidos da φρόνησις (Berti, 2014,

da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes” (Platão, *A República*, 621c-d).

p. 30-43): em primeiro lugar se reputa espécie de excelência dianoética, capacidade intelectual-prática de exercer a sabedoria prática a discernir cursos de ação apropriados a fins valorosos.

Já em segundo sentido, φρόνησις designa o objeto de estudo da Filosofia ética ou da sabedoria prática qual pensamento diretor da vontade e da conduta em sociedade ante as vicissitudes e os movimentos da realidade social. Tomada nesse segundo aspecto, é investigada pela ciência filosófica e ordenada em códigos sociais de conduta.

A Ética é, sobretudo, crítica a se exercer sobre a instrução dos membros da sociedade política e sobre as demais formas de atividade material e intelectual tendo o bem e destino comuns como busfílis ou critério (*EN*, I, 2, 1094 a2-28).

O entendimento, desejo e busca de bens e da norma do Bem são imanentes à vida social, aos bens particulares, não se tomam em sentido transcendente, platônico, mas como causa final dos bens e da justiça das ações: são objetos tanto de experiência – espécie intermediária de conhecimento, inferior à ciência e superior à imediatez e singularidade de alcance da sensação (Aristóteles, *Metafísica*, A, 980b25-29) – tanto quanto de conhecimento racional, saber aproximativo e provável dada a diversidade de motivos, fins e escalas valorativas de bens sociais influentes nas ações humanas.

Tais empregos mais estritos e técnicos da razão prática no âmbito político apenas delimitam espécies do gênero de exercício da mesma faculdade intelectual-decisória, mas sem romper com a primazia da exigência do bem como fim e dupla dimensão, política e linguística, que constitui a razão e o horizonte¹⁰ em que deve tomar a decisão sobre a ação justa a cumprir e a forma excelsa de vida a levar, fazendo ecoar a lição platônica de que é absurdo o esforço de reformar leis e atividades econômicas sem que, antes, a sociedade instrua seus membros a entender a ideia de justiça que deve regê-los (Platão, *A República*, IV, 425a-427d).

Ao contrário do que parecera a Aubenque (2008, p. 65-87), a *Ética a Nicômaco* não traz uma teorização autônoma de tipos psicológicos ou caracteres, mas pretende definir e classificar motivos e traços anímicos verificáveis em sua manifestação política e final, em sua

¹⁰ “Pois, a pólis atinge um ponto, à medida que sua unificação prossegue, em que deixará de ser uma pólis, e um outro ponto em que, embora continue uma pólis, ainda assim, deixará quase de sê-lo, ou seja, será uma pólis inferior, como se alguém transformasse uma [35] sinfonia em unísono ou um ritmo em um único pé métrico. Como já foi anteriormente dito, a pólis, enquanto uma pluralidade, deve ser feita em comunidade e unidade por meio da educação, e é um absurdo que aquele que pretende introduzir um sistema de educação e pensa que isso fará com que a cidade se torne boa imagine que pode regular a sociedade por tais medidas, e não através de [40] costumes, filosofia e leis, assim como o legislador introduziu a comunidade relativa à propriedade em Esparta e Creta através de refeições públicas” (Aristóteles, *Política*, 1263b 30-40).

ordenação na conduta, finalidades e meios a estas respectivos (EN III, 1110 a2-111b34; VI, 1139a17-35).

Tanto na *Ética* quanto no tratado da *Poética* a ação absorve e exprime o caráter, é tanto a matéria histórica quanto o substrato em que os elementos psíquicos voluntários e racionais ou involuntários, sensitivos e apetitivos disputam primazia em combinações variáveis.

É, portanto, na concretude do agir que se devem investigar (Aristóteles, *Poética*, 1148a20-1148b35; EN III, 1111b2-34; livro VI 1144a –1444 b33) tais elementos. Não será ocioso recordar que, na *Poética*, Aristóteles relaciona a ação dramática, o drama, à etimologia dórica *drán*, enquanto o dialeto ático, em Atenas, reserva o termo *prattéin* à ação moral ou à conduta em sociedade: em ambos os casos, considera a ação sob prisma político e segundo a relação entre o modelo explicativo e a concretude da ação (*Poética*, 3, 1148a-b)¹¹.

Não é lugar nem temos os meios para o exame dessa primeira pesquisa etimológica ou da origem dos termos relativos à ação: limitamos a apontar a centralidade da ação como centro de gravidade tanto da *Ética* quanto da forma clássica das poesias épica e trágica, lugar privilegiado para a investigação das coisas humanas, marcadas pela necessidade de julgar bem e discernir a melhor regra e o fim da ação entre cursos possíveis, em situações contingentes¹².

Aubenque postula ver na *Ética* aristotélica moral arcaizante (Aubenque, 2008, p. 230-238) de matriz trágica (2008, p. 247-277), vivencial, fundada em prudência subjetiva e alheia ao intelectualismo socrático-platônico, concepção em que há muito da interpretação de tipos humanos e suas hipérboles divinas por Nietzsche¹³, mas pouco de Aristóteles.

A φρόνησις ou discernimento, tomada no conjunto das faculdades e elementos da alma (EN, VI, 1140a-1141a7), revela-se virtude político-moral da busca do justo meio ou da

¹¹ A exatidão dessa proposta aristotélica de uma etimologia dúplice para os termos gregos alusivos à ação e de elos estruturais, linguísticos, éticos e propriamente dramáticos ou de técnica teatral não são unanimemente aceitas na fortuna crítica filosófica e literária, e aqui somente a apontamos por sua importância histórica. De todo modo, seja por sua aplicação ao estudo da tragédia grega, seja à ética aristotélica e sua filiação platônica, a centralidade da ação é inegável e se ilustra suficientemente por essa passagem, qualquer que veredito sobre o étimo da ação.

¹² “Caráter é aquilo que mostra a escolha em numa situação dúbia: aceitação ou recusa – por isso, carecem de caráter as palavras quando nelas não há absolutamente nada que o intérprete aceite ou recuse” (Aristóteles, *Poética*, 1149b-1150a; EN, I, 111b-1112a).

¹³ “Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas. Aqui não há nada que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa fantástica exaltação da vida e se pergunte com qual filtro mágico no corpo puderam tais homens exuberantes desfrutar da vida a ponto de se depararem, para onde forem, com o riso de Helena – a imagem ideal **pairando em doce sensualidade**” (Nietzsche, 1996, p. 36).

mediania devida que, segundo a reta razão, produz todas as demais virtudes. As excelências, faculdades do espírito se distinguem entre virtudes éticas, dianoéticas e poiéticas: a primeira diz respeito à ação, à escolha e à deliberação. A segunda concerne à Filosofia e ao conhecimento científico; a última se refere a artes, ofícios, técnica e à criação em geral. A *πρόνησις*, discernimento, uso prático ou calculativo da razão, também dita sabedoria prática, consiste em forma de juízo ou entendimento relacionado à práxis, à escolha e à deliberação morais (EN, VI, 2, 1139a15-1141b21).

A determinação do justo meio, no âmbito das ações humanas, compete à virtude moral da *phrónesis* ou discernimento e à correspondente excelência moral. Porém, é virtude híbrida, teórica e prática, já que visa à melhor decisão sobre a bondade, justiça e honradez de ações humanas concretas na vida política e, para tal, deve conhecer o sentido da norma a se aplicar e os traços da realidade a serem disciplinados (EN, VI, 1141b2-1142a35).

Aristóteles discerne na alma o elemento irracional do propriamente racional e este, por sua vez, é subdividido em duas faculdades racionais: conhecimento de relações e fatos necessários, imutáveis e eternos e conhecimento de realidades e relações finitas, variáveis e contingentes cuja existência pode fugir à necessidade e à causalidade.

O pensamento prático se relaciona com a segunda classe de realidades, em face das quais se faz necessário estabelecer a justa medida do desejável e do devido conforme a razão, pois, devido à mutabilidade dos fatores anímicos, fins valores implicados nas ações em sociedade e dos juízos possíveis a seu respeito, permanecem jungidos ao reino da indeterminação.

O conceito de volição (*βούλησις*) permanece incompleto e aporético na obra de Aristóteles, pois será numa ulterior especificação do elemento desiderativo que ele estabelecerá a sede de sua moralidade e o fundamento de classificação da vontade como faculdade racional. Trata-se antes de constatação e decerto não intento de justificar a lacuna no exame aristotélico das noções de desejo, volição, racionalidade em seu exercício prático.

Entre a decisão racional e providente, cujo tema é tanto o julgamento do valor do ato quanto a decisão pelos meios adequados à consecução de fins eticamente valorados, e entre aquela classificação da vontade como disposição racional orientada pelo intelecto há indeterminações ou hiato. A *προαίρεσις* (*proáiresis*) é “preleição”, desígnio, premeditação, vontade, ou, antes, inclinação da vontade à adoção de meios de ação conformados ao valor de um fim estimado pela razão.

A προαίρεσις indica o plano e desejo correto da ação porque, embora integre o intelecto como elemento de sua parte dianoética e faculdade deliberativa (*EN*, III, 111 b2-1112a17; livro VI, 1139 a17-1139b14), distingue-se do julgamento puro e da bruta volição, a qual se manifesta indiferentemente em animais, crianças, nas pessoas em geral.

É, pois, a razão que, pela deliberação, informa a vontade de moralidade e dirige eficientemente a ação humana.

A deliberação liga-se à escolha e à inclinação eficaz da volição a algo desejável, precedida e guiada pela razão, conforme a qual o querer assume sentido ético se tender, de modo efetivo, a um objeto racionalmente discernido como bom: desse modo esboça-se diferença entre escolha, vontade e deliberação, deixado o puro querer incompleto em sua teorização, preterido pela capacidade calculativa e cognitiva da escolha deliberada, fundamento do sentido prático e do valor ético da ação.

Sob tais pressupostos indaga-se qual é o lugar da sabedoria prática na classificação aristotélica dos conhecimentos.

Para responder à questão, consideremos que as espécies de atividade e conhecimento em Aristóteles têm distintos alcances e sentidos fixados conforme os objetos com os quais se relacionam, segundo o método – indução ou dedução – pelo qual se desenvolvem e à luz dos fins a que visam, classificando-se em três classes: conhecimento científico ou sabedoria filosófica; *phrónesis* ou discernimento, de natureza eminentemente prática (não obstante encerre uma atividade cognoscitiva relacionada ao estudo da conduta humana e a inteligência); e as atividades e conhecimentos instrumentais produtivos, criativos.

O primeiro é o saber das relações e fatos necessários, do eterno e do universal, consistindo seu fim no próprio conhecimento das essências invariáveis e universais; é conhecimento exclusivamente objetivo daquilo que é absoluto. **O segundo saber** se debruça sobre o que é indiferente à necessidade, é variável, finito e contingente e, logo, rejeita a possibilidade de um conhecimento puro do objeto, mas estabelece uma sabedoria prática fundada na virtude do discernimento, a qual incumbe decidir segundo os fins e a excelência moral as ações humanas. **O terceiro gênero de conhecimento**, relacionado também a coisas variáveis e finitas, é o designado *poiético*, abrange as atividades produtivas cujos fins não são, como para a *phrónesis*, a própria ação, mas um bem a ser produzido e obtido por meio da ação.

A inteligência é faculdade racional rara e sublime, saber filosófico que consiste no conhecimento dos universais, tanto em si mesmos quanto por suas relações com o particular.

É saber obtido por dedução na contemplação das Ideias, fim último da Filosofia que poucos – só os intelectos mais elevados – obtêm.

O discernimento é ao mesmo tempo virtude, sabedoria e operação intelectual que busca a verdade sobre bens e relações sociais, âmbito em que imperam finitude e contingência. O discernimento se atualiza com o hábito do exercício e reflexão; logo, se diz que há uma idade da razão, a velhice, em que a faculdade racional se faz serena e precisa.

Aristóteles define, como etapa necessária do estudo sobre as virtudes, da justiça e das noções de justo meio ou mediania devida, a investigação da faculdade ou elemento racional da alma que descobrem e instituem esse equilíbrio e sabedoria, bem como almeja distinguir primeiros princípios e fins últimos da ação e dos saberes humanos.

Portanto, cada faculdade da razão tem fins peculiares, a cuja satisfação sua excelência se vincula. As funções da alma racional são desejo, pensamento e sensação. Esta é o conjunto de reações e percepções sensoriais do mundo externo ao sujeito, cuja imediatidade não gera ação refletida alguma. A sensação não integra as faculdades da alma racional, e o desejo é a faculdade pela qual o sujeito se liga a objetos externos, a buscá-los, ou a nutrir por eles repulsa.

O pensamento, faculdade racional por excelência, de modo análogo se relaciona com os objetos da realidade por meio de juízos de afirmação ou negação. Esses juízos implicam escolhas, que são as operações por cujo meio a excelência moral se manifesta, pois é a escolha causa eficiente da conduta humana concreta.

É pela combinação de desejo e pensamento que se aufere a justa medida: o desejo deve ser acorde com a reta razão, e os juízos formulados pelo pensamento devem obedecer e corresponder à verdade em sentido absoluto. Em ambas as faculdades, o particular deve almejar ao universal (*EN VI, 2, 1140b30-1141a7*)¹⁴.

O pensamento prático e a φρόνησις virtude que lhe corresponde, têm por fins compreender e reger a conduta humana: o objeto de estudo da Ética é a ação, cujo fim é a própria conduta; já a sabedoria poiética tem por objeto de estudo a atividade produtiva, cujo

¹⁴ “O conhecimento científico é o julgamento acerca de coisas universais e necessárias, e as verdades demonstradas e todo o conhecimento científico (o conhecimento científico envolve raciocínio) são derivados dos primeiros princípios. Sendo assim, o primeiro princípio do qual deriva o que é cientificamente conhecido não pode ser um objeto do conhecimento científico, nem da arte, nem do discernimento, pois aquilo que pode ser cientificamente conhecido pode ser demonstrado, e a arte e o discernimento tratam de coisas variáveis. Estes primeiros princípios não são tampouco objetos da sabedoria filosófica, pois é uma característica do filósofo chegar a certas coisas através da demonstração” (*EN VI, 1040 b 30-35*). Utilizamos aqui da tradução de Mário da Gama Kury (Aristóteles, 2001, p. 117-118).

fim é a coisa produzida e, logo, distinta da atividade de produção. Em ambos os pensamentos há escolha, ou seja, não há relação de necessidade, mas de contingência, pois o efeito do agir pode ou não vir a ser.

4 A APORIA NA ÉTICA A NICÔMACO A RESPEITO DA VONTADE

Encerramos a seção precedente com um problema: não há, na Ética aristotélica, formulação de autônomo conceito de volição, pois é indeterminado seu objeto e o valor, nobre ou aviltante, a que pode tender e se prende exclusivamente aos meios de alcançar fim qualquer.

O modelo de ação ética de Aristóteles caracteriza-se pelo exercício da racionalidade prática e, em particular, da deliberação; dito de outro modo, a ética aristotélica se estrutura pela conexão entre vontade e razão, entre inteligência e ação, entre o agir sobre o mundo, a inteligência das circunstâncias e causas de necessidade do bem da ação e a indeterminada tendência do querer, amiúde fugidio, instável ou suscetível a erro e às paixões. No entanto, resta a pergunta: a falta de definição clara da vontade ameaçará a coesão da Ética aristotélica?

Aristóteles asseverou a responsabilidade fundamental do ser humano por seus atos e por seus julgamentos sobre fins e meios bons, mas circularmente ligou o objeto do juízo moral a um conhecimento indefinido das capacidades de discernir e querer o bem (Reale, 2002, p. 429-431).

Caberia a Santo Agostinho (1995, *O livre-arbítrio*, I, IX, 19), séculos depois, no contexto da dissolução do Império Romano, por fundamentos novos e reinterpretações originais das fontes platônicas e aristotélicas, apreender as causas do mal e do bem no mundo e nos atos humanos a partir da concepção de sabedoria como ordenação hierárquica dos elementos da alma segundo a razão. Para tanto, seguiu do ponto em que se detivera a Ética de Aristóteles, nos temas das relações entre vontade, escolha, sentimentos, desejo e razão. Segundo Agostinho, sábio, em sentido prático, é quem preserva em seu espírito a conformidade consigo mesmo, ou o mantém semelhante à ordem providencial, eterna e racional com que Deus rege o cosmo.

A fim de sê-lo, o indivíduo, em seu íntimo e nas relações civis e políticas, subordina desejos, sensações, impulsos apetitivos, sensuais e os violentos ao bom governo da razão, a qual hierarquiza e classifica bens em si estimáveis – os eternos – e outros contingentes, temporais e de valor relativo.

Ao afirmar a supremacia hierárquica e irredutibilidade da razão às paixões, Santo Agostinho (*O livre-arbítrio*, I, X, 20-21) especificou sentido da vontade como elemento racional, distinto da tendência volitiva pura, a qual pode ser violenta e passional.

Tal dignidade decorre do espelhamento da ordem racional do cosmo e da providência divina, que tudo dispõe para os supremos fins do Bem e de seu conhecimento, a verdade, e da ação conforme seus ditames, a justiça.

Nem a razão se amesquinha às paixões, pois as supera; nem as paixões, desordenadas, convulsas e mutáveis como os objetos de seu afeto na ordem temporal podem, por si, subordinar a razão, nem esta pode renunciar a seu governo sobre as paixões sem degenerar-se, infligindo a outrem a desordem e sofrimento que de si repele. Logo, de onde vem o mal? Para Agostinho, resta à vontade, quando desviada do governo da razão, o papel de causá-lo.

Posteriormente, São Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I, q. 80, a. 2, objeção 2 e resposta) veio a refutar as aparências de contradição entre a inclinação específica às sensações, que nomeou apetite natural, e as faculdades distintas do intelecto e da vontade. São Tomás ressalta a potência ativa própria ao conhecimento e à vontade, os quais tendem a seu objeto e o perseguem, apreendem segundo suas atividades próprias; por sua vez, o desejo e a sensibilidade se apresentam eminentemente passivos e receptivos ao mundo.

Enquanto a potência sensitiva e desiderativa pode tender a qualquer objeto, sendo, pois, indeterminada, a vontade tende àquilo que o intelecto apreende, estima e conhece como bom, sendo, sob duplo aspecto e sem contradição, necessário que a vontade, enquanto racional, queira algo bom, e adira por sua livre decisão a ele (*Suma teológica*, I, q. 82, a. 1 e resposta).

Tomás de Aquino distinguiu os conceitos de vontade e do uso prático da razão com fundamento na ética aristotélica, mas refutou juízos de oposição. Ele restaura, a partir de uma interpretação fiel e original e construtiva de Aristóteles, a unidade sintética e árdua das dimensões dianoética e ética do intelecto, do pensamento e da ação, ao afirmar que se por um lado aos hábitos incumbe impor regularidade e retidão aos impulsos, desejos (*Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 24, resp.), por outro lado, somente terão sentido prático quando se constituem pelo governo da reta razão, a qual atua exatamente pela cognição do que é virtuoso e sua aplicação, sob razão de bem, ou seja, pelo entendimento, às obras humanas, no caso, a própria ação e sua finalidade concreta.

Há, portanto, para São Tomás, segundo relevante e rica interpretação – inovadora e fiel, repetimos, de Aristóteles – um jogo e tensão constitutivos a integrar conhecimento e

ação, a inteligência da razão do bem como fundamento e a finalidade específica do ato e a direção tomada pela vontade como horizonte e arena da inquirição sobre o valor ético da ação (*Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2). Assim, a partir e além das aporias da *Ética a Nicômaco*, São Tomás deu tratamento sistemático à sabedoria prática, que designou por *prudentia*. Como faculdade racional, a sabedoria prática é operação deliberativa e intelecção a julgar a ação; como excelência da vontade, elemento desiderativo da alma, relaciona-se com os possíveis motores da ação, com a razão a dirigir os apetites¹⁵.

5 TEMPOS DA NORMA, DA AÇÃO, DO UNIVERSAL E DO PARTICULAR

Recorremos aqui ao proveitoso auxílio de François Ost (2001, p. 39-46), o qual acentua a multiplicidade de percepções e medidas temporais nos atos humanos, umas objetivas e físicas, outras socialmente convencionadas, sofridas e perdidas devido às circunstâncias. Acaso não sejam reflexivamente compartilhadas, tais percepções distintas do tempo gerarão risco do paradoxo de simultaneidade e diferença, de diacronia, ou quatro causas de destemporalização¹⁶.

Faz-se preciso resgatar múltiplos sentidos da temporalidade social, a que Ost (2001, p. 41 *et seq.*) alude sob as espécies de memória, perdão, promessa, como formas de retemporalização, a cotejar a força da tragédia grega e os desafios da ética e do direito de nossos dias como disputas entre memória, esquecimento, imputação de justiça (Ost, 2001, p. 139).

A superar o risco de perda dos sentidos de unidade social, dever e responsabilidade, Ost (2001) propõe a consideração da diversidade inicial do tempo infinito e abstrato da norma e dos valores com as aceleradas percepções concretas das necessidades sociais a atender.

¹⁵ “É por isso que, se há hábitos que tornam reta a consideração da razão, sem levar em conta a retidão do apetite, eles têm menos razão de virtude, pois se orientam a um bem compreendido materialmente, isto é, a algo que é de fato bom, mas não considerado sob a razão de bem. Ora, compete à prudência, como foi dito, aplicar a reta razão à obra, o que não se faz sem apetite reto” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 47, a. 4, rep.). Seguimos, para as referências às obras de São Tomás de Aquino, à ordenação por ele atribuída a seus textos e universalmente reconhecida, a indicar a obra, e em algarismos romanos a seção (no caso, segunda), a parte (segunda), questão (47), artigo (4º), a posição (argumento, sentido contrário, objeção, reposta, como no caso).

¹⁶ O tempo, segundo François Ost, é tanto fenômeno quanto ausência, entropia (lei natural) como síntese e produto de temporalidades sociais ou experiências diacrônicas e sincrônicas. Quatro ameaças de destemporalização ou de perda dos sentidos do tempo, sempre tempo compósito, nos ameaçam: a da negação do tempo em favor de mito de passado perdido ou de uma fundação; o risco – real – da entropia física, da qual, porém, se deriva a suposição de uma decomposição social inerente (como as do Historicismo e do decadentismo do início do século XX), a ameaça do tédio pela uniformidade e linearidade temporal (relativismo, niilismo, instante e descontinuidade, aceleração tecnológica) e o risco da irrefletida policronia ou pluralidade de experiências temporais em crescente relativismo (Ost, 2001, p. 15-17).

Em perspectiva semelhante, Aristóteles relacionara, antepusera e afinal compôs o tempo normativo com a circunstância da decisão, a volição do bem e a deliberação dos meios justos à sua consecução, até o grau ótimo da razão prática manifesta em equidade¹⁷. Da relação entre particular e universal, absoluto e relativo, Aristóteles extrai o conceito de equidade como espécie elevada de justiça que atua supervenientemente à justiça legal, cuja fonte, a legislação humana, só prevê fatos e circunstâncias limitados no tempo e no espaço.

As leis, éticas ou jurídicas, regem hipóteses gerais, regulam o que ocorre habitualmente. Mas a razão humana falha em sua previsão, as leis podem ser omissas ou inadequadas à disciplina de casos concretos que fujam à antevisão, à habitualidade e aos termos demasiado vagos das normas jurídicas, nos quais não há regras precisas à regência justa de especificidades da vida. É preciso, portanto, cumprir o esforço intelectual de reavivar a ligação da justiça legal com o princípio absoluto, ideia normativa e imanente de justiça, pressuposta e, também, presente a todas as formas parciais de justiça, circunstanciais e relativas¹⁸.

Os tempos sociais, das escalas subjetivas de valoração de bens, finalidades de ação e modos de vida distinguem-se da simultaneidade problemática de juízo correto e decisão dos meios adequados à validação dos atos (*EN*, VI, 1145 a1-10). É problemática porque a razão deve se antecipar e ter sob seu governo todos os elementos do sínolo ou composto de dados da ação valorosa (*EN*, VI, cap. 2, 1139 a1-1139b5), mesmo ante a urgência do dever a cumprir, da norma a obedecer, do bem a alcançar.

¹⁷ “O juiz, como se disse, é o guardião das promessas, ele aplica a lei preestabelecida a factos passados e exprime o direito no respeito pela segurança jurídica resolvendo o diferendo, desempatando Pedro e Paulo, fixa o estado de direito que cada um, desde o começo, era suposto não ter ignorado. contudo, pressentimo-lo, esta visão é exageradamente redutora: o passado nunca é simples, defendemos nós. longe de fechar-se na sua anterioridade, ele prolonga-se na actualidade que modifica a percepção que temos dele. por outras palavras, os factos e os textos recebem uma interpretação evolutiva enquanto, por natureza, a decisão de justiça que os fixa tem um efeito retroactivo” (Ost, 2001, p. 188).

¹⁸ “Nestes casos, então, em que é necessário estabelecer regras gerais, mas não é possível fazê-lo completamente, a lei leva em consideração a maioria dos casos, embora não ignore a possibilidade de falha decorrente desta circunstância. E nem por isso a lei é menos correta, pois a falha não é da lei nem do legislador, e sim da natureza do caso particular, pois a natureza da conduta é essencialmente irregular. Quando uma lei estabelece uma regra geral, e aparece em sua aplicação um caso não previsto por esta regra, então é correto, onde o legislador é omissivo, e falhou por excesso de simplificação, suprir a omissão, dizendo o que o próprio legislador diria se estivesse presente, e o que teria incluído em sua lei se houvesse previsto o caso em questão. Por isto o equitativo é justo, e melhor do que uma simples espécie de justiça, embora não seja melhor que a justiça irrestrita (mas é melhor que o erro oriundo da natureza irrestrita de seus ditames). [...] Com efeito, quando uma situação é indefinida a regra também tem de ser indefinida, como acontece com a régua de chumbo usada pelos construtores em Lesbos; a régua se adapta à forma da pedra e não é rígida, e o decreto se adapta aos fatos de maneira idêntica” (*EN*, V, 1136 b 31-1138 a 39).

Aristóteles, ao fazer da equidade o caso ótimo e modelo da razão prática em geral e forma excelente do exercício da prudência ou discernimento, φρόνησις, em particular, tem em linha de conta a força constitutiva que essa diferença temporal ou multiplicidade de momentos da formação e desempenho da ação ética exercem sobre os atos humanos (*EN*, VI, 1145 a1-10).

CONCLUSÃO

Para Aristóteles, a pesquisa do caráter humano é indissociável do estudo da ação que o corporifica, exprime e o sujeita ao julgamento público. Sua ênfase em considerar a contingência da vida política não enfraquece a racionalidade do conhecimento prático, pois, antes, funda-se na articulação e no rigor, no caso ético, aproximativo, da investigação das ações e suas causas e da incerteza do objeto, a vivacidade cambiante das coisas humanas (*EN*, X, 1180b-1181b).

A φρόνησις do Livro VI da *Ética a Nicômaco* só pode ser corretamente interpretada em conexão com a sapiência – teórica ou especulativa –, pois a sabedoria prática, forma de excelência moral, é espécie de faculdade racional mista que conhece a boa regra de agir, ordena e guia a decisão, a qual é mediada pela volição tanto quanto a informa e qualifica pela deliberação de meios justificados e adequados ao valor objetivo da ação.

O significado da sabedoria prática aristotélica e sua função paradigmática adquirem maior relevo se cotejados com a anfibiologia terminológica e os usos e ocorrências culturais precedentes, manifestamente equívocos na literatura grega anterior a Aristóteles e mesmo próximo a sua obra, em Platão. Será a *Ética a Nicômaco* o marco dessa distinção conceitual em que, ao invés de se oporem, serão integrados os elementos da experiência, da historicidade, do desejo, da concretude da ação e da racionalidade categorial, insertos na realidade socialmente verificável e ainda eticamente valorada dos motivos da ação e sua teleologia.

A validade das normas e do raciocínio prático, que as compara com os desígnios particulares e atos empíricos a pesquisa dos motivos íntimos da ação e dos rumos da vontade, coordena a objetividade dos princípios e a referência a fins na *Ética* aristotélica, sob tríplice fundamentação antropológico-política, metafísica e finalística. Há aqui muito a nos dizer hoje.

A sociedade política, nesse paradigma, é o horizonte linguístico e tradicional no qual o sujeito terá a experiência ética pela qual, sob a ideia do bem imanente aos bens, tentará

ordenar os sentidos múltiplos dos atos humanos ante o desafio da incerteza das circunstâncias em que esses elementos – fins, valores, bens, desejos – conflitam e afinal buscam sentido ordenador.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 4. ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 2001.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Ed. bilíngue y traducción María Araujo y Julián Marías. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018, libro VI. p. 89-101.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: texto em grego com tradução de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol. II – texto grego com tradução ao lado. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Sila. São Paulo: Edipro, 2021.

ARISTÓTELES. Arte poética. *In*: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. **A poética clássica**. Introd. Roberto de Oliveira Brandão e tradução direta do grego e do latim por Jaime Bruna. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

ARISTÓTELES. **Poética**. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. 2. ed. São Paulo: 34, 2017.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2008.

BERTI, Enrico. **Novos estudos aristotélicos III**: filosofia prática. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014. (Coleção aristotélica).

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão da tradução Agatha Bacelar. Tradução das citações em grego e latim de Henrique Cairus, Agatha Bacelar Tatiana de Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

ÉSQUILO. Prometeu cadeeiro. *In*: ÉSQUILO. **Tragédias**: Os Persas, Os Sete contra Tebas, As Suplicantes, Prometeu cadeeiro. Tradução, estudos e notas de J.A.A. Torrano. Ed. bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 2009.

ÉSQUILO. **Eumênides**. Tradução e estudo de J.A.A Torrano. Ed. bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 2004.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira; adap. Mônica Stahel e rev. do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e prefácio de J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

OST, François. **O tempo do direito**. Tradução de Maria Fernanda Oliveira. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. **A república**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 2. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: Platão e Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio Lima Vaz e Marcelo Perine. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2002, v. II. (Série História da Filosofia).

REALE, Giovanni. **The concept of first philosophy and the unity of the *Metaphysics* of Aristotle**. Translated by John R. Catan. New York, USA: State University Press, 1980.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma teológica**: a fé, a esperança, a caridade, a prudência. V. 5. São Paulo: Loyola, 2004. (Questões 47 e 49).

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do texto grego, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwher. 2. ed. Lisboa, Portugal: Calouste Gulbenkian, 2013

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Tradução de Hainaguch Sarian. Rev. Técnica de Érica Pereira Nunes. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Filosofia, 47).

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013. (Coleção aristotélica).