

PAULO DE GÓES

A HERMENÊUTICA DO AGIR HUMANO

A contribuição da *Ética a Nicômaco* ao pensamento ocidental

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a orientação do
Profº Dr. Francisco Benjamin Souza Netto.

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
22/05/95.

Maio / 1995

G553h
25487/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA	T/UNICAMP
	G553H
V.º	25487
PROG.	433/95
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	19/09/95
N.º CPD	

CM-00076448-3

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Góes, Paulo de

G553h

A hermenêutica do agir humano: a contribuição da Ética a Nicômaco ao pensamento ocidental / Paulo de Góes. - - Campinas, SP: [s.n.], 1995.

Orientador: Francisco Benjamin Souza Netto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ética. 2. Hermenêutica. 3. Filosofia antiga. 4. Filosofia medieval. I. Souza Netto, Francisco Benjamin. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

BANCA EXAMINADORA



PROFº DR. FRANCISCO BENJAMIN SOUZA NETTO



PROFº DR. CARLOS ARTHUR R. DO NASCIMENTO



PROFª DRª RACHEL GAZOLLA DE ANDRADE

AGRADECIMENTOS

A todos quantos, direta ou indiretamente contribuíram para minha tardia formação acadêmica.

À minha esposa, Maria Lídia e à minha filha, Lídia Paula, companheiras constantes no cotidiano, sem as quais os desafios não seriam vencidos.

À Ismenia Terezinha Maluche que muito contribuiu para que o trabalho se materializasse na atual apresentação.

Ao Prof^o Dr. Francisco Benjamin Souza Netto, eficiente orientador, a quem atribuo a tenacidade no acompanhamento deste trabalho, mas não as imperfeições do mesmo.

PAULO DE GÓES

“Sine Thoma mutus est Aristoteles”

(Pico della Mirandola)*

* Citado por P. Aubenque, El problema del Ser en Aristóteles. Madrid, Editorial Taurus, 1987, p.7.

SUMÁRIO

Considerações Introdutórias	05
Capítulo I - O <u>lógos</u> do <u>éthos</u> . A impositação da autonomia da Ética	18
a) O interlúdio socrático	21
b) A vertente platônica	26
c) O <u>lógos</u> aristotélico	33
Capítulo II - A hermenêutica do agir humano:	
de Aristóteles a Santo Tomás	42
a) O agir humano: uma interpretação aristotélica	47
b) Linhas interpretativas não aristotélicas	61
c) O agir humano: a releitura tomista	69
Capítulo III - “Virtus consist in medio”. A doutrina do justo meio	
e a visão de Santo Tomás	83
a) A doutrina do justo meio em Aristóteles	85
b) A releitura de Santo Tomás.....	96
Capítulo IV - A prudência: síntese interpretativa do agir humano...	104
a) O sentido aristotélico de <u>phrónesis</u>	107
b) A retomada do termo por Santo Tomás	119
Considerações Conclusivas	131
Bibliografia	138

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

A Ética, enquanto ciência do ethos, é um dos tópicos mais candentes da Filosofia. Impostando o Bem e o Mal sob todas as formas de suas manifestações, atinge a dimensão do agir humano, tanto social como individualmente, estabelecendo a normatividade cuja gênese remonta à natureza ou é estatuído pela sociedade na dinâmica própria que o convívio humano requer.

A reflexão ética do Ocidente é originária da vertente cristã que, não desprezando os elementos próprios da Revelação e o rigor do teocentrismo cristão, encampou o esforço platônico e aristotélico no que diz respeito ao núcleo conceitual da práxis e o que chamaríamos hoje teoria da ação. Isto, é claro, levando-se em conta as peculiaridades semânticas do termo práxis e também um dos pontos fundamentais da questão, a saber: o ato do sujeito na efetivação da ação e a perfeição do ato em si mesmo. A restrição aqui feita não atribui à tradição platônico-aristotélica foros de originalidade, visto não ignorarmos que os pré-socráticos, para citar um exemplo, já haviam feito referências a certas normas sociais vigentes ou manifestaram seus protestos a outras já existentes. Contudo, não explicitaram razões pelas quais se deve comportar desta ou daquela forma.

A analogia da ordem universal da physis é que teria ensejado um modelo de discurso filosófico sobre o ethos. Isto aparece em Heráclito¹, por exemplo.

Mas a correspondência construída foi seriamente abalada ao se deparar com a diversidade das normas, entre as diferentes cidades gregas, bem como a relatividade presente nessas normas, dada a diversidade das formas políticas do mundo grego. Além do mais, a visão rigidamente fisicista, especialmente da parte da escola atomista, encontrou dificuldade na elaboração de uma ética que correspondesse a seus princípios². Limitações podem também ser assinaladas nos fragmentos éticos atribuídos a Demócrito³, onde a relação com os postulados mecanicistas do atomismo é bastante vaga.

Entre os sofistas, os temas fundantes da reflexão moral passam a ser mais claramente definidos. Ao lado disso, os modelos epistemológicos básicos para a elaboração do discurso ético são delineados. Léon Robin⁴, em sua obra magistral sobre a moral antiga, menciona as três grandes direções da reflexão que unificam os temas: primeiro, a Lei e o Bem; em segundo lugar, a virtude ou a existência segundo o Bem e a felicidade (eudaimonia); por último, o sujeito da ação moral. Entretanto, o relativismo que marca a construção desse discurso, entre os sofistas, as querelas acerca da oposição entre a natureza e as leis apresentam os limites próprios de tal articulação.

¹ Cf. os diversos fragmentos do filósofo em Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 22B 6-31. Utilizamos a tradução do prof. J. Cavalcante de Souza

² É verdade que o Epicurismo irá retomar a física atomista remodelada, especialmente como instrumento intelectual de persuasão. A imperturbabilidade da alma (ataraxia) pressupunha a necessidade objetiva da physis para se alcançar o finalismo subjetivo do prazer (hedoné).

³ Cf. D.K. 68 B 35-115

⁴ L. Robin, La morale antique. Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

Embora Sócrates seja considerado por alguns o fundador da filosofia moral⁵, sua contribuição não deixa de apresentar as suas limitações, especialmente porque encaminha a questão moral a um tratamento que ainda não adentra a densidade dos problemas na esfera da pólis.

Considerando que o pensamento do velho mestre foi em muito ampliado e desenvolvido pelo seu discípulo mais significativo, Platão, é neste que o tema surge com maiores detalhes. O núcleo da sua reflexão racional sobre a práxis, embora destituído da forma classificatória mais consistente que encontramos em Aristóteles, ganha amplitude prática, cultural e política. Seu discurso ético, além de abordar as virtudes como marcos referenciais do ato moral, ganha os contornos de uma ciência da Justiça e do Bem, fundamentada numa ontologia. Na República, por exemplo, essa ontologia do Bem se faz presente, relativizando, de certo modo, a eficácia da lei escrita, chamando a atenção para a interiorização das normas⁶. Segundo o filósofo, uma boa educação e uma instrução corretamente direcionada são superiores à eficácia da legislação minuciosa sobre determinados assuntos. Numa outra obra⁷, Platão chega a fazer uma espécie de depreciação da lei escrita em favor da arte suprema de governar. Concordando com Lima Vaz⁸, essa ontologia do Bem vai se constituir num dos princípios basilares da Ética ocidental, levando em conta a contribuição cristã pela vertente que procurou combinar a herança judaica com o pensamento helênico.⁹

⁵ Esta é, por exemplo, a posição sustentada por Jacques Maritain em A Filosofia moral. Rio de Janeiro, Agir, 1973, p.33. Outros autores assumem posição idêntica. Cf. H.C. de Lima Vaz, Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura. São Paulo, Loyola, 1988, pp. 43-61.

⁶ República, IV. 423e; 425a-e.

⁷ Político 292d-297b.

⁸ H.C. de Lima Vaz, "Do Ethos à Ética". In Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura, p. 51. Aliás, essa ontologia platônica do Bem vai possibilitar a abertura para a discussão e inteligibilidade da felicidade (eudaimonia), nos primeiros capítulos da Ética a Nicômaco, de Aristóteles.

⁹ No que concerne à vertente judaico-cristã, como o nosso trabalho pretende deter-se nos limites do Ocidente, damos como elemento compreendido o processo de formação de todo o discurso ético que levou em consideração as contribuições vetero e neo-testamentárias e todas as variáveis congêneres. Damos também como ponto mais ou menos claro que o

Mas a Ética vai alcançar sua autonomia em relação às tendências fisicistas, idealistas e universalistas graças à contribuição do pensamento aristotélico. Isto se nos afigura um dos pontos básicos da contribuição de Aristóteles à articulação da reflexão filosófica ocidental no que tange à Ética, mesmo porque, dentro das limitações impostas pelo caráter genérico da afirmação, o filósofo é, se não o criador, pelos menos grande fertilizador das discussões morais e seus inevitáveis desdobramentos. E a contribuição do estagirita não se resume apenas nisto, ou seja, a de tornar a reflexão sobre o agir humano passível de um estudo mais realista. Abordando outros problemas congêneres, tais como a relação entre as normas e o Bem supremo, a classificação das virtudes, a dinâmica da relação entre a theoria e a práxis, o conceito de vida perfeita e da felicidade, o agir humano passa a ser encarado dentro dos critérios de racionalidade, sempre nos limites de uma bem urdida argumentação. O filósofo articula a Ética não a partir de um finalismo prático de caráter simplista, mas pela ligação indissolúvel do éthos¹⁰ e da physis¹¹, sem recair no fisicismo dos pré-socráticos e, sim, buscando as bases antropológicas pertinentes. Na verdade, para o filósofo, éthos e physis se constituem em formas de manifestação do ser, indemonstráveis quanto a seus princípios, sendo o primeiro “a transcrição da physis na peculiaridade da práxis ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam”¹². Em outras palavras, na physis, defrontamo-nos com uma necessidade dada;

cristianismo, no seu nascedouro, não descambou para uma “religião prática”, avessa à toda forma de especulação. Isto seria suprimir todo o trabalho dos Pais Apostólicos, especialmente os apologistas, que, sem negar os elementos básicos da fé cristã, contribuíram para a preparação de um terreno favorável à assimilação da contribuição grega.

¹⁰ Trabalhamos, aqui, a palavra, ligando-a às suas raízes: *ἦθος* e *εἶθος*. No primeiro caso, o termo refere-se à morada do homem ou do animal em geral, indicando a idéia de uma estada permanente e habitual, ou, então, o sentido de abrigo protetor. Este sentido autoriza traduzir ethos como costume, estilo durável de vida e de ação. É a maneira de ser habitual, logo, podendo referir-se ao caráter, à disposição de espírito. No segundo caso, o termo aplica-se ao comportamento resultante da repetição de atos, algo que ocorre frequentemente, mas não em virtude de uma necessidade natural, mas em decorrência dos interditos decisivos para o convívio entre os indivíduos, correspondendo à palavra latina consuetudo. É a constância do agir em contraposição ao impulso do desejo. A disposição habitual desse agir encontra sua forma acabada na palavra hêxis, cujo sentido é o de hábito como possessão estável, correspondendo a habitus, no latim.

¹¹ Em Aristóteles, a physis é vista como um gnôrimon, um elemento familiarmente conhecido, um notum per se. Querer provar sua existência seria uma ignorância dos procedimentos analíticos. É, portanto, um princípio (arché), não precisando em si ser demonstrado. Cf. Física, II, 1, 184a 14.

¹² H.C. de Lima Vaz, op. cit. p. 11.

no éthos , estamos diante de uma necessidade instituída. A physis é referida por Aristóteles como aei (sempre) e o éthos é pollákis (muitas vezes)¹³.

A presente pesquisa tem como objetivo estabelecer o nexo de ligação ou, mais ainda, a contribuição da Ética a Nicômaco para a articulação do discurso ético no mundo ocidental. Para tanto, é importante que friseamos muito bem a idéia de Oriente e Ocidente em termos culturais próprios do mundo medieval.

Foi no século VI que uma ruptura histórica se estabeleceu, instalando, de um lado, um Ocidente cristão latino e, de outro, um Oriente cristão grego, cujas diferenças não residiam apenas na língua, mas na especificidade da história cultural de cada parte que modelou a diferença a nível de civilização.

O latim, no Ocidente, foi a língua oficial da Igreja. Mas, como as comunidades cristãs que iam surgindo no mundo bárbaro eram em grande número, a preservação dessa língua passou apenas a ser essencial para compreensão das tradições. Entre o povo em geral, especialmente durante os séculos VII e VIII, embora houvesse esforços para conservação do latim, este foi perdendo sua força, situação só modificada a partir do império carolíngio.

O surgimento das scholae foi um movimento que muito contribuiu para o ensino das artes liberais e da “sacra pagina”, quer aquelas destinadas a todos os clérigos, seculares ou regulares (scholae publicae), como as dos mosteiros, reservada aos monges e aos candidatos à vida monástica (scholae private). Mas é preciso observar que a expressão

¹³ Cf. Retórica, I, 11, 1370a 7; Et. Nic., VII, 9, 1152a 31.

clericus designava o estado jurídico e social dos estudantes, visto pertencerem oficialmente ao organismo eclesiástico (embora nem todos recebessem ordens). Guardavam o celibato e vestiam o hábito. Portanto, não eram escolas que pertenciam propriamente ao povo. E isso, aliado às influências bárbaras (embora até mais adiantadas em relação ao Ocidente em alguns aspectos, como na fabricação de instrumentos para a estratégia militar), contribuiu para a queda da chamada cultura leiga.¹⁴ Exceto em algumas regiões da Itália, essa realidade foi predominante e, em meados do século VII, basicamente os mosteiros foram os únicos guardiões da cultura clássica.

Durante séculos, apenas migalhas da abundante mesa cultural da sabedoria grega chegavam ao ocidente latino. Aliás, a cultura grega, até mesmo entre os monges, dedicados ao estudo, em alguns lugares, era quase desconhecida. O contato dos estudiosos medievais com as obras clássicas dessa cultura era indireto, especialmente por traduções e vulgarizações empreendidas por autores latinos. Diga-se de passagem que, mesmo os eruditos irlandeses e seus sucessores, até o século XII não tiveram a oportunidade de aprender, de fato, a língua grega. As bibliotecas dispunham de pouquíssimos manuscritos gregos, salvo algumas cópias dos salmos e outras tantas cópias incompletas do Novo Testamento (estas, no grego koiné). Existiam traduções do Evangelho de Nicodemus, do Pastor de Hermas, além das Reconhecimento pseudo-clementinas. Podiam também ser encontradas algumas obras dos capadócijs (Basílio de Cesaréia, também conhecido como Basílio Magno; Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa), de Cirilo de Alexandria, de

¹⁴ Embora aqui pudesse ser utilizada a expressão “cultura pagã”, preferimos a adjetivação acima porque o termo laicus não tinha apenas aplicação àqueles que não assumiam a condição clerical, mas aplicava-se também ao letrado. Chegou-se até a associar, numa etimologia duvidosa, a palavra laicus ao termo pedra, conforme lembra o dicionário Catholicon (1286): “...lapideus quia durus est et extraneus a scientia litterarum”. Apud R.A.C. Nunes, “A origem da universidade de Paris” (II). Revista de História, 1967 (70), p. 416. Os que se dedicavam ao estudo e ao ensino eram todos considerados clérigos, pertencendo à jurisdição eclesiástica. Nesse sentido, “toda universidade medieval é clerical”. Cf. A. Paré, A. Brunet e P. Tremblay, La renaissance du XIIe. siècle. Les écoles et l'enseignement. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin, 1933, p. 62.

Orígenes, de João Crisóstomo, além da tradução glosada do Timeu por Calcídio. Citamos ainda as antigas versões do Organon por Boécio¹⁵ no século VI, que podiam ser encontradas nas bibliotecas, bem como a tradução feita por Victorino, da Isagoge, de Porifírio e a tradução da obra do Pseudo-Dionísio levada a cabo por Hilduino e João Escoto, no século IX.

Mas o Ocidente teve suas contribuições próprias, especialmente através de Agostinho, Jerônimo e Gregório Magno. Devemos citar ainda as Instituições de Cassiodoro e o Livro das Etimologias de Isidoro de Sevilha. Tais obras serviram para transmitir as idéias gregas absorvidas pelo Cristianismo. As fontes pagãs também não devem ser esquecidas, como as obras de Cícero (De Inventione, De Amicitia, etc.). Enfim, podemos dizer que se tinha uma cultura latina com raízes gregas remotas. Logo, o Ocidente não se edificou propriamente sobre uma cultura grega, mas a partir dela¹⁶.

Por outro lado, o Oriente manteve uma grande parcela de povos de fala grega, embora permitisse que os missionários, em seu serviço de instrução, falassem línguas nativas, evitando mudanças radicais. Como escapou dos desastres que atingiram o Ocidente, a evolução de Bizâncio não foi marcada por uma ruptura catastrófica. Soube conservar o idioma grego para o uso formal ou literário; conservou e ampliou através de cópias, uma grande quantidade de livros antigos. A luta pela conservação da cultura helênica foi

¹⁵ A morte inesperada do filósofo, em 525, fez cair por terra o seu projeto de traduções e comentários de Platão e Aristóteles. Nascido em Roma por volta do ano 470, Boécio exerceu importantes funções públicas no reinado de Teodorico, rei dos ostrogodos. Por sua postura muito forte frente às injustiças, foi desterrado para Pávia e, depois de uma longa prisão, foi cruelmente executado. Sobre os comentários do Organon, cf. A.M.T.S. Boécio, Opera Omnia. Paris, Migne. P. L. v.64: In Categorías Aristotelis libri IV, pp. 159-294; In librum Aristotelis De Interpretatione libri II, pp. 293-638. Há ainda os escritos lógicos menores: Introductio ad categoricos syllogismos, pp. 761-794; De Syllogismo categorico, pp. 793-832; De Syllogismo hypothetico, pp. 831-876; De divisione, pp. 875-892; De deffinitione, pp. 801-910; De differentiis topicis, pp. 1173-1216.

¹⁶ Cf. Tiago A. Lara, "Helenismo e cristianismo nas bases da cultura medieval: Paideia e Patristica" Educação e Filosofia, 6 (12), jan.-dez. de 1992, pp. 107-124.

bastante ampla, não se restringindo a alguns intelectuais, mas ao povo de maneira geral. A filosofia neo-platônica foi difundida através de Proclo, Amônio Sacas e Simplicio e a teologia floresceu, especialmente pela contribuição dos capadócius. No século V, o neo-platonismo de Proclo ressurgiu com o Pseudo Dionísio e, no século VII, a figura de Máximo, o Confessor se sobressai, especialmente como o difusor da obra de Pseudo Dionísio.

No Oriente, houve um processo prático de seleção da cultura clássica: as obras que convinham à cultura cristã, não sendo incompatíveis em relação à mesma, eram preservadas com esmero e as que não convinham eram descartadas. Deve-se também lembrar que os bizantinos se sobressaíram na arte oratória, nos discursos comemorativos, nas orações fúnebres.

As bibliotecas de Bizâncio, embora desordenadas, parecendo mais depósitos de livros, eram fontes inesgotáveis de pesquisa. O Oriente aproveitou o trabalho dos lexicógrafos e gramáticos que prepararam o terreno para o conhecimento mais preciso do grego clássico. A análise gramatical e o estudo dos doutores antigos permitiram a preciosa preservação do grego clássico nas escolas bizantinas.

É bom lembrar que, a partir de 750 (início da dinastia dos Abássidas), o mundo árabe passou a ser influenciado pela cultura grega, tendo como intermediários os cristãos sírios firmados na patrística grega. A teologia islâmica foi elaborada sob forte influência grega e todo esse trabalho antecipa alguns dos problemas que serão cruciais no século XIII, quando a obra de Aristóteles passa a ser conhecida pelos latinos.

A partir de 1204, Bizâncio ficou à mercê do Ocidente. Embora esse fato trouxesse grande benefício para a cultura ocidental, há que se assinalar a perda de grande número de obras das bibliotecas de Bizâncio e, com a expulsão dos latinos em 1261, a recuperação da riqueza cultural anterior não foi totalmente possível. Mas, de qualquer modo, no Ocidente, a partir do século XII, o mundo culto não mais ficou confinado aos mosteiros. No século XIII, o contato com o mundo árabe foi extremamente enriquecedor, especialmente pela recuperação valiosa dos manuscritos de Aristóteles - o que permitiu a Guilherme de Moerbeke completar e corrigir suas traduções, sem esquecer o trabalho de outros tradutores.

Observadas as diferenças acima ligeiramente expostas, queremos justificar a limitação do campo do presente estudo ao Ocidente. Embora os pensadores não ocidentais tivessem formulado idéias morais e até mesmo sistemas consistentes na consideração de tais idéias, a *Ética*, como disciplina filosófica surge, em sua maturidade, no mundo ocidental. Assim, observamos na tradição ocidental, pelo menos até o século XVIII, em meio ao legado platônico e neo-platônico, as marcas da filosofia prática de Aristóteles mediada pela forte tradição escolástica. No período que vai da Antigüidade tardia a Agostinho e deste a Santo Anselmo, é claro que a herança platônica e neo-platônica é prevalecente. Mas, a partir do século XIII, a contribuição de Aristóteles é bastante acentuada, inegavelmente, pelo gigantesco esforço de Santo Tomás. E, no que concerne à *Ética*, o trabalho sistemático de Santo Tomás, e, especialmente seu comentário à *Ética a Nicômaco* vão dar uma contribuição marcante.

Desse modo, o nosso pressuposto é o de que a influência do estagirita parte de dois eixos: a contribuição para o nascimento da reflexão ética que, aos poucos, tenta surgir como

disciplina autônoma e o fornecimento das linhas de argumento que serão retomadas para a elaboração do discurso ético. No primeiro caso, explicita-se o valor do lógos como elemento indispensável para a reflexão sobre o éthos. Sendo o homem um animal racional, tal característica marca sua especificidade, fazendo-o transcender a esfera do simplesmente “natural”. Não apenas age, mas julga a própria ação, estabelecendo os nexos indispensáveis para a elaboração do discurso ético. No segundo caso, o nosso esforço será o de buscar, na exuberante corrente aristotélica, os conceitos principais que se constituirão em marcos referenciais da ética ocidental. Aqui, não se pretende pintar um Aristóteles original, mesmo porque o filósofo conservou parte daquela tradição grega sublinhada por Platão que submete os interesses da ação à gratuidade da contemplação. E, no que diz respeito à contribuição ao pensamento ocidental, vamos levar em conta a releitura de Santo Tomás. Subjaz a tal quadro a idéia de uma atividade interpretativa do agir humano dentro dos parâmetros culturais de cada época. Especialmente porque a questão ética não é mera elaboração de princípios, mas um exercício interpretativo que norteia a ação do indivíduo e da sociedade na complexidade de suas interrelações.

Como sustento de nossa hipótese, não apenas evocamos a trama teórica do estagirita, trabalhando-o de forma comparativa em relação às marcas principais do discurso ético do Ocidente cristão, como também apontamos o elemento material e quantitativo representado pelo grande número de comentários que a Ética a Nicômaco ensejou¹⁷.

Há ainda a evidência histórica inegável da sobrevivência do pensamento aristotélico nos quadros da cultura teológica cristã, onde duas vertentes são básicas: a relação conciliadora da universalidade objetiva da razão prática e a heteronomia ou teonomia moral sustentada

¹⁷ Uma extensa bibliografia sobre a Ética a Nicômaco pode ser encontrada na obra de C. V. Ionescu, La Filosofía Moral de Aristóteles en sus Etapas Evolutivas. Madrid, C. S. I. C., 1973, 2 volumes.

pelos pensadores cristãos, ressaltando a visão bíblica da qual pretendiam ser herdeiros e seguidores. Aliás, no período patrístico, o cristianismo não formulou uma ética enquanto discurso específico. Os pensadores cristãos limitaram-se a absorver no que tange os princípios sistemáticos, os elementos do agir humano próprios da filosofia pagã, recusando, é claro, os temas julgados menos úteis senão prejudiciais à fé e, ao mesmo tempo, acrescentando outros elementos julgados constitutivos e complementares, especialmente à luz do enfoque teologal do amor, da misericórdia e da graça.¹⁸

Agostinho, por exemplo, construiu uma fecunda interlocução entre a tradição judaico-cristã e os postulados da filosofia pagã, não sentindo a necessidade de formular propriamente uma Ética como reflexão própria e discurso cristão específico. Evidência dessa interlocução, que não se inicia com o bispo de Hipona, nem desaparece com ele, é a racionalidade com que a teologia dos primeiros séculos revestiu a sua formulação ético-doutrinária. Diferentemente das seitas judaicas que cultivavam uma religião popular e uma teologia pouco elaborada, o cristianismo tornou-se uma religião culta.¹⁹ Como exemplo disso citamos a contribuição dos pais alexandrinos que, no século III, construíram um corpo doutrinal capaz de confrontar-se com os grandes sistemas de pensamento então existentes.

Os aspectos ascéticos da conduta cristã enfatizados posteriormente na Idade Média, especialmente no “período monástico”, pretendiam apenas dar um nível superior ao

¹⁸ Deve-se assinalar que essa tendência do Cristianismo nascente também se observou em relação à moral dos estóicos, havendo, igualmente, uma apropriação seletiva de seus princípios na forma referida. O mesmo vai acontecer com o legado platônico e neo-platônico.

¹⁹ Cf. H. C. de Lima Vaz, “Teologia Medieval e Cultura Moderna”. *Escritos de Filosofia I Problemas de Fronteira*. São Paulo, Loyola, 1986, p. 72 ss. Em relação aos séculos XII e XIII, é indispensável a menção das duas obras de M. D. Chenu. *La Théologie au douzième siècle*. Paris, Vrin, 1976 e *La Théologie come Science ao XIIIe. siècle*. Paris, Vrin, 1969. Contudo, para que não se tenha a falsa noção de que o diálogo da tradição judaico-cristã com a filosofia grega teria acontecido dentro de um clima de simples harmonização, ver o interessante artigo de E. Schillebeckx, “O que é Teologia”. *Revelação e Teologia*. São Paulo, Paulinas, 1968, pp. 81-137.

comportamento e à perfectibilidade do homem no que concerne à vida religiosa, no cultivo da piedade pessoal e na proclamação das verdades evangélicas.

Justo é notar que, nesse período, bem como ao longo dos séculos medievais, os mais insígnies e representativos pensadores, implícita ou explicitamente, recusaram a compor um discurso à parte no que diz respeito aos temas morais. Mesmo Santo Tomás, que vai retomar Aristóteles e, no caso específico, através da Ética a Nicômaco, deixa de ser absolutamente original nas suas considerações. Lendo e interpretando a obra do estagirita, deixa mais ou menos clara a idéia de que os pressupostos reguladores da conduta humana refinadamente tematizados pelo filósofo poderiam perfeitamente sobreviver nos quadros do movimento revelacional interpelante do homem, faceta própria do cristianismo. Assim, a herança que passou a ser designada como “moral tomista”, longe de representar um construto teórico com marcas exclusivas do Doctor Angelicus, nos remete à coesão e à consistência lógico-argumentativa de Aristóteles. Evidentemente, trabalhados à luz da fé, mas o fundamento aristotélico é significativo. Não houve, pois, preocupação da parte de Santo Tomás em escrever um compêndio de Teologia Moral, permanecendo tudo ao nível dos princípios, onde o objeto é sempre Deus, como nos dá a entender a Segunda Parte da Suma Teológica.²⁰ O interesse pela ética aristotélica se dá nos limites de uma preocupação com a descoberta da perfectibilidade humana como pressuposto da graça, na mais sublime expressão do divino e não do esforço próprio do homem em ascender aos níveis superiores de seu agir.

A Ética a Nicômaco, portanto, foi o locus onde Santo Tomás encontrou muita coisa conveniente ao pensamento moral de sua época. Aspectos outros que não se inseriam

²⁰ O comentário à Ética a Nicômaco foi redigido por Santo Tomás ao mesmo tempo em que se escrevia a Segunda Parte da Suma Teológica. Cf. A. Kenny, Santo Tomás de Aquino. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1981, p. 44.

nesse modelo, procurou reinterpretá-los de forma benigna, adequando-os aos reclamos do momento, sem fugir aos parâmetros da longa e vasta tradição cristã. E a síntese resultante, ao que parece, foi tão bem elaborada, que os pensadores católicos posteriores viram nela características próprias do Cristianismo. As ressalvas mais fortes e as discordâncias mais acirradas começaram a surgir a partir da Reforma, encontrando acolhida significativamente representativa na moral do Iluminismo.

Em síntese, nosso trabalho pretende apontar que a Ética a Nicômaco, de Aristóteles, pela consistência de sua argumentação e pelos aspectos antropológicos que lhe são subjacentes²¹, exerceu acentuada influência no pensamento ocidental, norteando a articulação moral da chamada cultura cristã. Sendo uma ética do Bem Supremo compreendido como a felicidade (eudaimonia), alcança sua plena suficiência pela atividade teórica, a contemplação, atividade do sábio, divina por excelência, que permite separar os homens dos animais, fazendo-os participar de uma natureza mais elevada. A influência é sentida, em parte, na Antigüidade Cristã e, de forma acentuada, no período medieval, pela releitura de Santo Tomás, ao conceber o Bem Supremo como Deus e a contemplação como a manifestação da beatitude, que consiste na abolição do desejo, pois o fim último nada permite desejar. Dá-se, nesta transposição, uma completude moral que promete o prazer máximo, a verdade revelada por completo.

²¹ O termo “antropologia”, aplicado a Aristóteles seria uma espécie de anacronismo, visto que o filósofo não faz uso do termo propriamente dito. Contudo, fala de uma “filosofia das coisas humanas”. Et. Nic. X, 9, 1181b 12-15. E, na abordagem dessas “coisas humanas” (τα ἀνθρώπινα φιλοσοφία) podemos perfeitamente encontrar uma primeira tentativa de tematizar a questão antropológica, apresentando Aristóteles uma síntese científico-filosófica da concepção do homem.

CAPÍTULO I

O LOGOS DO ETHOS - A IMPOSTAÇÃO DA AUTONOMIA DA ÉTICA

“The Nichomachean Ethics, in particular, determined the scope and offered a model for a scientific ethics; and thus also offered means for determining whether ethics belongs to philosophy or not”¹

Devemos estar plenamente conscientes das diferenças terminológicas e conceituais que marcam a moralidade enquanto conduta e convicções pessoais e a reflexão filosófica sobre a moral propriamente dita. A primeira envolve todos os homens, de selvagens e primitivos aos que convivem com a modernidade, guardando as peculiaridades que lhes são próprias. Traduz uma herança espiritual ligada ao núcleo familiar ou à sociedade de origem. Tem, pois, um caráter particular. A segunda, superando o particular, busca estabelecer nexos e ligações universais e necessários. Da primeira derivam as imitações

¹ Andreas Speer, “Practical Truth and practical science according to Bonaventure”. Veritas, 150 (38), junho de 1993, p. 221.

instintivas a partir do convívio, mímese de exemplos intuitivamente colhidos, as sentenças e máximas postas na boca de personagens ou sábios. Da segunda deriva o aparato crítico que levanta interrogações e ensaia respostas sobre o certo e o errado, o fundado e o infundado, o verdadeiro e o falso, o justificável e o injustificável. Há, pois, o julgamento da ação. O comportamento é submetido ao crivo do juízo. Se, a nível da pura conduta, a razão pode até não intervir, a reflexão moral requer a participação da razão, pois só se pode explicitar princípios e regras de vida, comparando, sopesando, e discernindo a partir de elementos fundantes em cuja base está a razão. Por outro lado, as formas de comportamento e, mui especialmente, as sentenças que as induzem, embora elaboradas ao longo de uma densa experiência de vida, aparecem desligadas umas das outras, sem o sustento de um princípio justificador. Ausente o princípio, embora esteja presente a preocupação de se ver o homem agindo corretamente frente às situações diversificadas, a forma empregada é mais parenética e, portanto, circunstancial.

É à luz de tal situação que se instaura a necessidade de um logos do ethos, caminho difícil e áspero mas que, pelo imperativo de sua existência, sempre reclamou seu lugar na história da humanidade. E a gênese de tal enfoque nos remete aos sofistas. A impositação da questão pode ser assim formulada: se a universalidade absoluta da razão norteia a vida como um todo, poder-se-ia supor, então, uma normatividade da ação humana que encontre seu campo privilegiado na esfera da determinação de uma razão universal que a tudo norteia. Os sofistas reagiram a tal colocação. E a síntese de sua argumentação era mais ou menos a seguinte: face à necessidade imperiosa da physis, objeto por excelência do logos, aquilo que o homem faz não pode se prender a mecanismos previamente determinados. A complexidade do agir humano e as múltiplas variáveis que engloba não possibilitam a existência de linhas racionais determinantes. Exemplo disso poderia ser encontrado no

contraste interessante entre o campo universal e perene da physis, que estabelece uma uniformidade ou invariação de seus movimentos e a grande variação e multiplicidade dos costumes. E isso era estendido a outros níveis, razão de constatação da patente diferença das leis que regiam uma cidade quando tomadas em comparação com outras, sem falar nas variáveis culturais e étnicas que modelavam os costumes gregos em flagrante contraste com os elementos que cingiam os costumes dos bárbaros. No pensamento sofista, torna-se difícil a justificação racional e universal do agir humano, razão porque rebaixaram a Lei (nómos) que rege o mundo moral ao nível da convenção, justificando a discussão moral pré-filosófica como trabalho dos poetas e legisladores. A relação physis-nómos estabelecida pelos sofistas iria, nesse caso, subsidiar, de forma mais ou menos utilitária, a organização da cidade, estabelecendo normas do agir individual e dando lugar às primeiras teorias do convencionalismo jurídico. De qualquer forma, instaura-se a oposição aparentemente irreconciliável entre a physis (marcada pelo princípio da necessidade) e o nomos (fundamentado na convenção).

Diante desse impasse, ou se descartava qualquer possibilidade de um campo delimitador na formulação dos princípios morais ou se reconhecia a necessidade da busca de um logos próprio capaz de compreender a universalidade da physis e, ao mesmo tempo, a particularidade dos nomoi na singularidade do universo humano². No fundo, era inegável o contraste que se estabelecia, a saber: o homem, portador de um logos, de uma racionalidade, parecia incapaz de submeter o próprio mundo (seus costumes, seu agir, a complexidade de seu convívio) à forma mais acabada de seu pensar, ou seja, à epistème. Em síntese, é o que diz Lima Vaz:

² Isto repõe a questão do homem como um ser marcado pela incompletude, cuja carência nem sempre satisfeita pela natureza poderia ser suprida pela cultura.

“...o núcleo do problema com o qual se vê às voltas a ciência do ethos nas suas origens é, pois, o conflito entre a universalidade da epistémé e a singularidade do ethos.”³

E, como os sofistas partiam da idéia de que o homem é um ser dotado da palavra discursiva (zôon logikón), como forma de demonstrar e persuadir, tudo isso fertilizava o campo da discussão. Porém, no âmbito sofista, parece que essa questão de singular importância que não podia ser escamoteada por simples palavras no jogo da tessitura, não teve a resposta adequada. Na verdade, não chegaram à plena consciência de que as palavras podem ser o manto que oculta a verdade ou a barreira que impede a caminhada em direção a ela. Se o conhecimento tem a sua expressão nas palavras, estas podem, contudo, converter-se num instrumento decisivo para desviar o foco da questão. É nesse momento que a racionalidade latente e difusa busca a sua representação tal qual astro luminoso⁴, elevando-se sobre os mitos e os enigmas.

a) O interlúdio socrático

Embora a sofística representasse a reviravolta antropológica, esta não transpunha as linhas iniciais que comporiam o cerne das discussões posteriores. Razão porque, para Platão, os sofistas representavam a dissolução da vida política (na estrita acepção do termo). A

³ H. C. de Lima Vaz, “Ética e Ciência”. Escritos de Filosofia II. p. 187. Guthrie explora a antítese nómos/physis a partir do capítulo IV de sua obra sobre os sofistas, mostrando que a mesma orientou e polarizou o desenvolvimento do pensamento grego na segunda metade do século V e início do século IV, nos diversos espaços de realização, a saber, o social (cap. V), o antropológico (cap. VI) o ético (cap. VII), o intelectual (cap. VIII) e o religioso (cap. IX). Servimo-nos aqui da versão francesa feita por J. P. Cottureau. Cf. W. K. C. Guthrie, Les Sophistes. Paris, Payot, 1976. Cf. ainda J. Cavalcante de Souza, Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos. USP, Boletim 309, Língua e Literatura Grega, n. 8. São Paulo, 1969.

⁴ A metáfora da luz, dentro da tradição ocidental, ganhou corpo e sentido, formando o núcleo semântico contido no termo idéia, que evocava o perfil luminoso do ser. Cf. diversos textos que aparecem no volume O Olhar (São Paulo, Cia. das Letras, 1988), especialmente os ensaios de Adauto Novaes, Gérard Lebrun, Marilena Chaui e Gerd Bornheim.

conhecida frase de Protágoras - “O homem é a medida de todas as coisas”⁵ - não obstante apresentar o seu lado positivo (a relação de tudo ao homem), não deixava de conter um profundo relativismo, especialmente se considerarmos a aisthesis (gosto, percepção) constitucionalmente relativa, como elemento de mediação⁶. Aliás, ela não é propriamente medida, uma vez que sua validade se limita ao indivíduo. O métro (medida), por isso mesmo, deveria ser uma instância normativa transcendente à própria ação. A relação mensura-mensurado, símbolo-realidade não pode transformar-se numa cadeia que aprisione a realidade. A expressão sofista, portanto, ainda que representasse um momento teórico importante da dialética da medida, não bastava para o homem em si (realidade complexa, interagindo com outras realidades igualmente complexas).

É aí que surge Sócrates, tendo como pano de fundo histórico a crise ateniense da segunda metade do século V, agravada tragicamente pela Guerra do Peloponeso. Fazendo restrições diversas às idéias dos sofistas, mormente no que se constituía a Paidéia⁷, o filósofo direcionou a discussão para um campo mais universal, a saber, o homem em seu sentido amplo. Para ele, “o homem é a sua alma”⁸, uma vez que esta é o elemento distintivo em relação a todas as outras coisas. Embora na literatura filosófica pré-socrática

⁵ Cf. Diels-Kranz, 80, B, 1; Platão, Teet. 151e-152a e Sexto Empírico, Adv. Math., VII, 60. Nesta sentença de Protágoras a tradição passou a identificar a fórmula acabada do relativismo gnosiológico. Uma acurada discussão filológica e filosófica da mesma pode ser encontrada em W. K. C. Guthrie, A history of Greek Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press, 1967. Vol. I, pp. 183-192. Cf. ainda A. J. Festugière, Contemplation et Vie Contemplative selon Platon. Paris, Vrin, 1950, ap. III, pp. 467-471.

⁶ Cf. Franco Volpi, “Le Problème de l’aisthesis chez Aristote”. Études Phénoménologiques, 1993, VIII (16), pp. 27-49. O artigo foi traduzido do original italiano por Pierre Destrée.

⁷ Paidéia é traduzido tecnicamente por “formação” ou “educação”, mas isto faz com que o termo perca um pouco do seu processo englobante e integrador do crescimento orientado e ordenado da vida. Considerando sua etimologia, no centro de sua constelação semântica está uma fase importante da vida, a infância (pais), período denso e rico na contribuição para a formação total do homem. É a infância que possibilita o crescimento harmonioso em que todas virtualidades vão sendo realizadas até encontrar os traços expressos no termo kaloskagathós (belo e bom) que, como se sabe, é a designação do varão formado por uma reta paidéia.

⁸ G. Reale, História da Filosofia Antiga. Das origens a Sócrates. São Paulo, Loyola, 1993, p. 258.

a palavra psyché estivesse presente⁹, a compreensão do filósofo marca acentuada diferença que vai repercutir, mais tarde, no Ocidente¹⁰. Inaugura-se, no dizer de Jaeger¹¹, uma nova história na idéia ocidental do homem. Diferentemente de Homero, dos órficos, dos filósofos da physis, para Sócrates, a alma coincide com a consciência pensante e operante. Em outras palavras, para o filósofo, a alma é o seu consciente, a personalidade intelectual e moral¹². Nesse caso, Sócrates não apenas “trouxe a filosofia do céu para a terra”, para usar a conhecida frase de Cícero, como também “criou a tradição moral e intelectual da qual a Europa passou a viver a partir de então”¹³.

O interlúdio socrático vai cumprir a transição por esta vertente conceitual da alma. Daí o contraste que aparece no Pratágoras, quando Sócrates é comparado com os sofistas. Enquanto estes eram considerados mercadores a varejo dos alimentos da alma, sem conhecimento desta, nem daqueles, o filósofo é apresentado como aquele que conhecia tanto os alimentos como a alma, sabendo adequá-los reciprocamente e, por isso mesmo, poderia ser chamado de “médico da alma”¹⁴.

E o contraste entre os sofistas e o filósofo prossegue. Ignorando aqueles a verdadeira natureza do homem, conseqüentemente, desconheciam o seu fim último. O que implicava

⁹ F. Sarri dedicou um volume bem documentado à história do conceito da psyché antes de Sócrates e a revolução por ele operada. A palavra foi usada por Homero, pelos órficos, pelos poetas líricos e trágicos, pelos filósofos da physis, etc. Para Homero, tratava-se de uma espécie de “fantasma” que abandona o homem no momento de sua morte para habitar o Hades como vã e inconsciente larva. Para os órficos, era o “demônio” que no ser humano expiava a culpa, sendo tanto mais ele mesmo quanto mais se enfraquecia na consciência. Para os físicos da Jônia, era o princípio ou um momento desse princípio (água, ar, fogo, etc.), estando para uma dimensão cósmica e não pessoal. Cf. Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima, Roma, ed. Abete, 1975. A exposição dos conceitos são referência de Sarri, que apresenta abundante documentação, completando o enfoque dos autores citados.

¹⁰ Cf. J. Burnet, “The socratic doctrine of the soul”. Proceedings of the British Academy, VII (1915-1916), p. 235 ss. Reimpresso em Essay and Adresses, Londres, 1929, pp. 126-162.

¹¹ W. Jaeger, Paidéia, Formação do homem grego. São Paulo, Heder, s. d. p. 475.

¹² G. Reale, op. cit., p. 259.

¹³ Id. Ib., p. 259.

¹⁴ Prot. 313 d-e.

o desconhecimento da verdadeira areté¹⁵. E a grandeza de Sócrates, nesse sentido, é que, unificando todas as virtudes no “conhecimento”, fazia com que, no seu universo conceitual, a virtude, no seu sentido amplo, tivesse efetivamente o sentido de “conhecimento”. O que vale afirmar, por outro lado, que a privação deste, a “ignorância” equivaleria a cada um e a todos os vícios¹⁶.

Se a tradição anterior havia ligado a virtude a fatores vinculados ao corpo (saúde, vigor físico, beleza), ou, então, àqueles elementos mais exteriores ao homem (riqueza, poder, fama), agora, há uma revolução da tábua tradicional dos valores¹⁷. E, mui especialmente, na valorização do “conhecimento” como algo englobante de todas as virtudes, conforme o testemunho do próprio Aristóteles e a respectiva crítica:

“Em suma, Sócrates, pensava que as virtudes são razões ou conceitos, tendo-as todas como formas do conhecimento científico, enquanto que nós pensamos que toda virtude é um hábito acompanhado de razão.”¹⁸.

Em síntese, os princípios basilares da ética socrática poderiam assim ser apontados: a) a virtude é “conhecimento”; b) ninguém erra voluntariamente; erra-se por “ignorância”, por desconhecimento do mal como tal. É claro que essas teses ensejaram discussões nos

¹⁵ G. Reale, op. cit., p. 267.

¹⁶ Eutidemo, 281 d-e; Criton, 44 d. Cf. ainda Xenofonte, Memoráveis, IV, 2, 34 ss. O capítulo assim termina: “A maioria dos que Sócrates metia à bulha fugiam-no, e com isso só lhe pareciam mais insensatos. Porém Eutidemo sentiu que, se quisesse ser gente, imprescindia do trato de Sócrates. Passou a frequentá-lo assiduamente e até imitar-lhe certos hábitos. Sócrates, vendo-o com tais disposições, cessou de atormentá-lo e ministrou-lhe as noções mais simples e claras das coisas que julgava necessário saber e honroso praticar” (IV, 2, 40).

¹⁷ Cf. Banquete, 216 d-e.

¹⁸ Et. Nic., 1144b 28-30.

diálogos platônicos, na abordagem aristotélica¹⁹, como ensejam ainda hoje²⁰, especialmente por dois motivos.. O primeiro é que, para os modernos, soa paradoxal a afirmação de que a virtude é “conhecimento” e o vício é “ignorância”, levando-se em consideração que hoje, superou-se em muito o que os antigos identificavam como “conhecimento”²¹. Em segundo lugar, a tendência pós-moderna aponta para a crise de representação de valores e a razão é considerada um desses valores em crise. Em outras palavras, vivemos em uma profunda desconfiança da razão. Ela, que deveria instaurar uma era de definitiva efetivação do homem como ser livre e emancipado, aparece em nossos dias como um poder suspeito, perverso e dominador. Reduzindo-se ao controle técnico da natureza e dos homens, constituindo a base de um mundo marcado pelos terror e pela violência, criou mil formas de dominação. E o paradoxo se torna flagrante: de força de emancipação, a razão transformou-se em força de dominação, reprimindo a espontaneidade criativa da vida²² e fazendo fracassar as versões da história universal de emancipação²³. Em resumo, sob a ótica pós-moderna, a razão emerge como ilusão de uma consciência ingênua.

Mas, o importante é que vemos instaurado um lógos para o comportamento humano. Por mais polêmico que o mesmo possa parecer, cumpre sua função de interlúdio, sendo fator mediador e facilitador para que acordes posteriores venham dar mais consistência à peça.

¹⁹ Cf. a argumentação toda de Aristóteles nos cap. XIII do livro VI da *Ética a Nicômaco*, onde o filósofo afirma que Sócrates estava enganado quando disse que a virtude era apenas sabedoria, mas estava certo por ver que a virtude é uma forma de “conhecimento”.

²⁰ Cf. A. Gómez-Lobo. *La ética de Sócrates*. México, F.C.E., 1989, p. 33.

²¹ Nesse caso, temos a obrigação de despojarmo-nos do contorno da modernidade para assumir a dimensão do pensamento socrático em seu locus próprio.

²² Cf. M. A. de Oliveira, “A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança”. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo, Loyola, 1993, pp. 68-94.

²³ Cf. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*. Paris, Éd. de Minuit, 1959, p. 559.

Mesmo porque, na complexidade do agir humano, é impossível que um lógos satisfatório determine, metódica e harmoniosamente, a linearidade do ethos.

b) A vertente platônica

A metáfora do interlúdio aplicada a Sócrates, no que tange o lógos do éthos, pretendia deixar subentendida a idéia de incompletude no que se refere à sua contribuição, bem como a idéia de mediação no que diz respeito à contribuição platônica. Além do mais, temos em Sócrates a figura do filósofo tradicional, o que nos leva a confiar mais nos seus intérpretes do que no próprio pensador, visto que o mesmo nada escreveu.

Entretanto, no que diz respeito a Platão, como recorda Giorgio Colli, o pensamento do filósofo como amor à sabedoria, como investigação e atividade educativa, está ligada a uma expressão escrita, à forma literária do diálogo²⁴. Logo, a filosofia escrita, de caráter didático, destinada ao público em geral, se confronta com a filosofia não escrita, de caráter esotérico, voltada para os iniciados, da qual pouco sabemos. O texto escrito, porém, assume sua força expressiva, especialmente em Platão. Como observa G. Colli:

“Platão, por seu lado, é dominado pelo demônio literário, ligado ao filão retórico, e por uma disposição artística que se sobrepõe ao ideal do sábio. Ele critica a escrita, critica a arte, mas seu instinto mais forte foi o do literato, do dramaturgo. A tradição dialética lhe oferece simplesmente o material a plasmar. E tampouco devemos esquecer suas ambições políticas, coisas que os sábios não

²⁴ Cf. a parte final do ensaio de G. Colli, O nascimento da filosofia. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1988, pp. 91-98: “Filosofia como literatura”.

conheceram. Da mistura desses dons e instintos surge a nova criatura, a filosofia.”²⁵

Sendo a obra escrita facilmente conservada e tradicionalizada, Platão é o primeiro dos filósofos antigos cuja obra chegou até nós quase que na sua totalidade. Além disso, ao lado dos diálogos que subsistiram na sua inteireza, chegaram até nós testemunhos quantitativa e qualitativamente consideráveis²⁶ de uma tradição indireta das doutrinas expostas oralmente pelo filósofo da Academia, conhecidas como ágrapha dógmata (doutrinas não escritas). São testimonia (testemunhos) que permitem entrever, embora de forma fugidia, a relação profunda com a riqueza dos diálogos.

Sem superestimar a escrita, porque nela “a interioridade se perde”²⁷, mas ressaltando a sua excelente contribuição, “a julgar pela influência sobre a posteridade: o que ainda hoje se chama filosofia deriva do que Platão e não Sócrates nomeou como tal”²⁸, pode-se sintetizar aqui a primeira grande importância do filósofo para a elaboração de um lógos para o éthos.

²⁵ G. Colli, op. cit., p. 96.

²⁶ Cf. H. J. Kramer, Platone e i fondamenti della Metafisica. Milão, Vita e Pensiero, 2a, ed. 1987, pp. 335-417; M. D. Richard, L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme. Paris, Cerf. 1986, pp. 243-391. Na primeira obra encontramos referências às doutrinas não escritas de uma seleção dos testimonia. Na segunda, Richard aproveitou os textos recolhidos por K. Gaiser, traduzindo-os para o francês, acrescentando outros.

²⁷ Cf. G. Colli, op. cit., p. 91. No Fedro, o mito da invenção da escrita enseja a questão se o escrever é bom ou é mau, se é conveniente ou inconveniente. “Neste diálogo que resume os temas fundamentais da filosofia de Platão, e é, conforme os comentadores, um texto bem elaborado, com qualidades estéticas, onde o mito tem presença valorizada na exposição das Idéias, e se reconhece a utilidade da Retórica para a formação do escritor, o filósofo precisa da escrita para paradoxalmente mostrar a superioridade do discurso falado sobre o escrito... Além disto, em diversas ocasiões, desde o início do Fedro, ao discutir o tema do discurso de Lísias, Sócrates fala em ‘ler várias vezes’, em mergulhar nas passagens mais interessantes do livro, em decorar e declamar o escrito...” J. Paviani, Escrita e linguagem em Platão. Notas introdutórias. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993, pp. 54-55 e 57. É bom lembrar que J. Derrida fala da decência ou indecência da escrita, procurando demonstrar que a resposta à questão não é tão simples, nem para Platão, nem para nós. Cf. A farmácia de Platão. São Paulo, Iluminuras, 1991, onde o autor, tomando como ponto de partida o Fedro, apresenta-nos a questão considerada central: escrever é decente ou indecente?

²⁸ G. Colli, op. cit., p. 97.

Mas há um segundo ponto importante: Platão é um pensador da cidade (polis) e, por isso mesmo, seu discurso estabelece uma ligação entre a normativa do ser e a ontologia do agir. Em outras palavras, relaciona criativamente a Metafísica com a Ética²⁹. A verdade do ser e a excelência da vida são duas vertentes bem presentes, ligando o lógos ao éthos (a construção metafísica com a construção ética) e estabelecendo o entrelaçamento entre conhecimento do ser e a norma do agir³⁰.

Em outras palavras, o conhecimento dos fins se associa ao conhecimento dos princípios para estabelecer a racionalidade do agir correto. E a contribuição de Platão, nesse sentido, está em apontar normas para um mundo que não se confunde com a nossa historicidade, criando paradigmas. No final do livro IX da República, ao defrontar-se com a observação de Glauco, admitindo que a politéia ali desenvolvida só existe na nossa idéia, Sócrates emite o seu magistral parecer. “De resto, pouco importa que essa politéia exista ou deixe de existir algum dia. Certo é, porém, que o sábio não consentirá jamais em governar a outra que não esta”³¹. Ao que Glauco assente: “E tem toda razão”³².

No fundo, estava posta a problemática da cultura ocidental que, movida pela aspiração, não se contenta com o constatado, desenvolvendo, em termos de desafio, a busca da excelência. É a elevação do indivíduo empírico ao nível da existência universal. É o

²⁹ Reconhecemos que ambos os termos não pertencem ao vocabulário de Platão. Ousamos empregá-los porque vieram a significar mais tarde, dentro da própria tradição platônica, estilos e formas de pensamento inaugurados pelo filósofo. Cf. H. C. de Lima Vaz, “Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas”. Síntese Nova Fase, v. 20, n. 61, 1993, pp. 181-197. A filosofia enquanto metafísica surgiu da própria crise do Estado ateniense (crise essencialmente política), na medida em que, transcendendo a situação fática, pretendia-se partir de uma norma não deduzível do fático. A cultura ocidental herdou isto como um de seus fundamentos, a saber, a elevação do indivíduo empírico ao nível da existência universal. E tal procedimento serviu como instrumental importante na elaboração do discurso ético, ou seja, a tradução da problemática humana concreta ao nível de um logos universal. Cf. M. A. de Oliveira, Ética e sociabilidade. São Paulo, Loyola, 1993, pp. 35-36.

³⁰ República, I, 352a.

³¹ *Idem*, IX, 592b.

³² *Idem*, loc. cit.

homem visto pela perspectiva ampla da antropologia, onde o delineamento de uma ciência do éthos se torna possível.

Deparamo-nos, pois, com dois polos importantes a serem considerados. De um lado, a práxis, como princípio objetivo e unificante, incorporando o agir humano num projeto de racionalidade e possibilitando uma teoria da ação. Do outro, a virtude, como princípio subjetivo que nos remete a uma ciência primeira, a saber, a uma ontologia. Daí a observação de Lima Vaz:

“Platão edifica a ciência do ethos como ciência da justiça e do bem e, conseqüentemente, como ciência da ação justa e boa que é a ação segundo a virtude (areté), sobre o fundamento de uma ciência absolutamente primeira, de uma Ontologia”³³.

Infelizmente, a concepção platônica da práxis tem sido obscurecida pelo enquadramento a priori que se faz do filósofo às molduras do simples idealismo, enquanto a Aristóteles é reservado um lugar sagrado dentro do mundo do realismo. A historiografia clássica tomou sempre como ponto central da crítica de Aristóteles a Platão no que se refere à teoria das Idéias³⁴. Sem ignorar as diferenças dos dois grandes roteiros pelos quais a filosofia tem percorrido, exigindo, basicamente, uma opção entre a Idéia e a Forma e, muito menos, o fato de que Aristóteles trabalhou de maneira excelente a questão das “realidades humanas”³⁵, dando origem à Ética como ciência autônoma, iniciando um novo capítulo na

³³ H. C. de Lima Vaz, op. cit., p. 51.

³⁴ Cf. Harold Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and Academy*. Baltimore. The John Hopkins Press, 1944, vol. I; E. de Strycker, “Aristote, critique de Platon”. *L'Antiquité Classique*, XVIII (1949), pp. 95-107.

³⁵ *Et. Nic.* X, 9, 1181b 15.

história do pensamento ético³⁶, Platão não pode ser esquecido na sua interpretação da práxis.

Práxis e Theoria se articulam, no pensamento do filósofo, de sorte a constituir uma unidade cujo sentido será perdido posteriormente. J. Moreau, comentando o Banquete, fala da “ação contemplativa”³⁷. Observa-se, portanto, uma superação do utilitarismo sofístico, onde os elementos constitutivos da justiça são vistos a partir de sua “funcionalidade”. Theoria e práxis passam a apontar um mesmo caminho, embora de direção dupla, como se observa no livro VII da República: o caminho do prisioneiro que se liberta e sobe para contemplar o sol e o mundo real, retorna à Caverna para ensinar e guiar seus antigos companheiros de prisão³⁸.

Em síntese, a conduta humana não fugiu à preocupação de Platão. Aliás, a questão aparece como o problema total de sua filosofia. Como observa Robin: “Platão está, com efeito, contrariamente ao que sempre se acredita, muito mais preocupado com a prática que com a teoria”³⁹.

Em seu aspecto subjetivo, a moral platônica⁴⁰ tem como solo fecundante a problemática histórico-cultural da virtude⁴¹, tema quase que onipresente nos “diálogos

³⁶ A peculiaridade da ética aristotélica no sentido de instaurar uma teoria da praxis como teoria prática é lembrada por Lima Vaz, op. cit., p. 94.

³⁷ J. Moreau, La construction de l'idealisme platonicien. Paris, Boivin, 1939, p. 459.

³⁸ República, VII, 514a-517a.

³⁹ L. Robin, Platón. Paris, Press Universitaires de France, 1968, p. 184.

⁴⁰ Cf. J. Vivés, Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en que expresa la Ética de Platón. Madrid, Gredos, 1970.

⁴¹ Traduzimos o termo areté por virtude, como de regra tem sido feito. Contudo, reconhecemos que, em sua raiz semântica, trata-se de uma transposição de sentido que vai da excelência física à perfeição ou plenitude do ser. Homero fala da areté do cavalo como sendo a de correr bem (*Iliada*, XXII, 276), o que, analogamente, aparece em outros textos (Platão, República, I, 335b; Aristóteles, Et. Nic., II, 5, 1106a 20). Platão fala da areté dos olhos (República, I, 353b) e Aristóteles menciona o mesmo (Et. Nic., II, 5, 1106a 17). No início da Apologia (18a), Platão afirma pela boca de

socráticos”⁴² geralmente considerados como obras da juventude do filósofo. É evidente que não estamos, com essa referência mais específica, afirmando ser a reflexão platônica sobre a virtude a marca dos primeiros passos de seu pensamento, vindo a ser abandonada mais tarde, na sua maturidade. Antes, consideramo-la o eixo conceitual em torno do qual se organizam as grandes linhas do pensamento do filósofo, convergindo para a tentativa de uma metafísica dos princípios.

Platão examinou dialeticamente as diversas virtudes⁴³ e, não pretendendo discuti-las exaustivamente aqui, concluímos que o próprio filósofo silenciou-se diante de algumas interrogações sobre o tema. Por exemplo, no Protágoras, que assinala o grande confronto de Platão com os sofistas no terreno do ethos, surge a pergunta: É a virtude uma ciência? e a questão permanece sem resposta. Não que o silêncio fosse a tácita confissão da ignorância. Antes, assume papel emblemático. Para se falar de verdades elevadas as muitas palavras não são suficientes. E, mais importante que uma resposta categórica dada é a interrogação que permanece. A resposta fecha a questão. A permanência da interrogação abre espaços para a busca da verdade.

Sendo Platão, como dissemos, um filósofo da pólis, instaura-se um outro campo para a discussão do logos do ethos, a saber, a Lei. Na reflexão sobre a mesma devemos ter como pano de fundo as transformações sócio-políticas que emolduram o nascimento da pólis

Sócrates que a virtude do juiz é saber se o que o orador diz é justo ou não e a virtude do orador, por sua vez, é a de dizer a verdade. Sobre a evolução e o significado do termo, ver R. A. Gauthier / J. Y. Jolif, L'éthique a Nicomaque. Paris, Publ. Universitaires / Éd. Béatrice Nauwelaerts. Tomo II (Commentaire), pp. 101-106. Valha-nos aqui a definição de Robin: “Em seu sentido mais amplo, a virtude de uma coisa ou de um ser é sua propriedade característica, a excelência da ação da qual o agente é capaz, seja por natureza, instituição ou desejo premeditado” (op. cit., pp. 185-186).

⁴² A questão da cronologia e classificação dos diálogos é um campo de discussão sempre aberto. Critérios filológicos de crítica interna permitem apontar os chamados “diálogos socráticos”: Laques, Cármides, Lisis, Hípias Menor, Hípias Maior, Íon, Eutifron, Criton, Apologia, Protágoras, Górgias, Ménon, Crátilo, Eutidemo, Menexeno, etc.

⁴³ No Laques, o autor vai tratar da coragem. No Hípias Maior, da veracidade. No Eutifron, da piedade. Da sabedoria prática no Cármides. Da justiça, no Trasímaco, etc.

como estado democrático, exigindo os predicados da igualdade (isonomia) e a correspondência com a ordem das coisas (eunomia)⁴⁴. Como tal situação exigia um fundamento racional, temos aqui um importante ângulo para o discurso do ethos, na busca de sua consolidação epistêmica. E é na obra de Platão que o problema da Justiça e da Lei se articula ao problema da natureza e da realidade enquanto tal, como expressa a passagem do *Górgias*:

“Os sábios, ó Cálicles, afirmam que o céu e a terra, os deuses e os homens conservam a comunidade e a amizade, a boa ordem, a sabedoria e a justiça e por isso, companheiro, chamam a esse universo de ordem (kósmos) e não de desordem e desregramento. Mas tu, sendo sábio, pareces não aplicar tua mente a estas coisas e, ao invés, te esqueces de que a igualdade geométrica pode muito entre os deuses e entre os homens. Pensas que é preciso esforçar-se para se poder sempre mais. É que te descuidas da geometria”⁴⁵.

Platão edifica o lógos do éthos como conhecimento da Justiça e do Bem, fazendo com que esta última ganhe a dimensão de uma ontologia e que a Justiça seja a natureza fontal da Lei. É por isso que a arte legisladora presente nas Leis não pode ser acompanhada de casuismo ou autoritarismo, visto haver o instrumento adequado para a prática do Bem e o exercício da Justiça⁴⁶. O lógos do éthos ganha, pois, uma estrutura fundamental calcada

⁴⁴ No período pré-socrático, os ideais da justiça e da ordem estavam ligados aos deuses. Themis (ordenação), no vocabulário homérico, lembra a aplicação da justiça por Zeus. Dike (justiça), próprio do vocabulário hesiódico, é uma deusa toda poderosa encarnando o conceito de igualdade e racionalidade no direito. Eunomia é figurada por Sólon igualmente sob a forma de deusa. Aliás, a elegia 3, dedicada à Eunomia, termina com a celebração de seus benefícios (Cf. *Líricos Gregos I*. Barcelona, Alma Mater, 1956, pp. 188-190). No período socrático, a justiça passa a ser fonte da legitimidade da Lei e todos os seus desdobramentos são trazidos para o âmbito da pólis.

⁴⁵ *Górgias*, 507e-508a. Sobre a ética platônica no *Górgias* propriamente dito, ver o capítulo correspondente no livro de Vivés, já citado, pp. 94-125.

⁴⁶ *Leis*, IV, 713e-714a. Sobre as leis, na perspectiva que nos interessa, ver ainda a mesma obra de J. Vivés, pp. 289-309.

nessa dialética que se estabelece entre a norma modelar e a ação reta, mediada pela Lei adaptada às circunstâncias concretas. Se a natureza no éthos não lhe permite ser homóloga à da physis, nasce um lógos epistêmico para a ação humana, onde se critica a noção de destino, onde se interioriza a necessidade do agente.

A nosso ver, o campo da racionalidade do éthos está delineado. Para se atingir a concepção finalística da virtude há um longo caminho marcado pelo agir plenamente bom (eu práttein) e esse caminho exige racionalidade fundada, por um lado na norma paradigmática e, por outro, pela mediação da Lei adaptada às circunstâncias concretas⁴⁷.

c) O lógos aristotélico

Como se sabe, atribui-se a Aristóteles três obras sobre a moral: a Ética a Nicômaco, a Ética a Eudemo e a Grande Moral. Esta última é considerada por alguns estudiosos uma coleção de extratos do filósofo, organizada por um seu discípulo. Defendem outros, ser um tratado de autoria de um peripatético da geração de Teofrasto. W. Jaeger⁴⁸ é um dos que atribuem caráter apócrifo a esta obra. O mesmo autor, por outro lado, tenta reabilitar a Ética a Eudemo, defendendo sua autenticidade através de dois ângulos.

Primeiro, o histórico. Na linha de sua argumentação, evoca como testemunha a menção de uma Ética atribuída ao estagirita no período alexandrino (no tempo de Hemripo, discípulo de Calímaco), composta de cinco livros, provavelmente existente na famosa Biblioteca de

⁴⁷ Cf. J. de Romilly, La Loi dans la pensée grecque. Paris, Belles Lettres, 1971, p. 195.

⁴⁸ W. Jaeger, Aristóteles, p. 274.

Alexandria. E Diógenes Laércio confirma que os manuscritos antigos da Ética a Eudemo eram realmente constituídos de cinco livros⁴⁹.

Segundo, o filosófico. Quando Jaeger compara a Ética a Eudemo com o Protrético⁵⁰, e constatando a semelhança entre os dois escritos, é muito enfático, ao defender o seu ponto de vista. Aliás, gasta quase a totalidade do capítulo IX de sua obra⁵¹ para a defesa da primitividade do pensamento aristotélico contido no livro em pauta.

Mas é a Ética a Nicômaco o texto menos discutido em termos de autoria e o mais reconhecido como tratado representativo da moral aristotélica. Além disso, embora não possamos estender sua influência à antigüidade cristã, ao longo da Idade Média, suas marcas passam a ser sentidas no pensamento cristão. O próprio Santo Tomás, considerando-a o tratado moral mais representativo de Aristóteles, comentou todos os seus dez livros deixando de comentar as demais obras do estagirita sobre o tema.

Embora alguns autores partilhem da tese de que não há em Aristóteles uma ciência ética como disciplina específica, mas uma instrução para políticos e legisladores⁵², sustentamos aqui o ponto de vista contrário. Ou seja, encontramos, com especial referência à obra aludida, um campo por excelência de onde brotou a Ética como saber autônomo⁵³. E este

⁴⁹ W. Jaeger, Aristóteles, p. 264.

⁵⁰ O Protrético não é um tratado de Ética. Trata-se de um escrito de juventude do filósofo dirigido a Temison, rei de Chipre, mostrando a superioridade e a vantagem da vida contemplativa através de uma série de argumentos. Porém, é difícil negar a existência de um ideário ético no qual se fundam as extensões do autor. Claro, que a discussão, nesse campo, está aberta, mesmo porque Gadamer nega enfaticamente tal ponto de vista: "Um protrético não é uma ética, nem sequer um esboço de ética" (Apud Ernesto La Croce, "Ética y Metafísica en el Protreptico de Aristóteles". Ethos. Revista de Filosofia Prática (10-11), p. 169. Contudo esta posição não encontrou muita ressonância entre os intérpretes posteriores.

⁵¹ W. Jaeger, op. cit., p. 275 ss.

⁵² Entre esses autores citamos R. Bodeüs, Le Philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre Morale et Politique dans la pensée d'Aristote. Paris, Belles Lettres, 1982. O autor trabalha com erudição e engenhosidade, mas sua demonstração não parece convincente e soa como um paradoxo em face de toda a tradição.

⁵³ Cf. H. G. Gadamer, Truth and Method. New York, The Seabury Press, 1965, p. 278.

saber autônomo permanecerá como ciência prática (*praktiké epistémé*) e como via média entre o intelectualismo socrático-platônico e um puro empirismo do agir humano.

Por outro lado, seria bom deixar aqui bem claro o que entendemos por autonomia aplicada à Ética como forma de saber a partir de Aristóteles. A advertência parece descabida, mas, mesmo incorrendo nesse risco, observamos, preliminarmente, que o termo autonomia deve estar desvinculado ou diferenciado da expressão difundida pela modernidade, que parte do princípio da liberdade enquanto tal ou do indivíduo autônomo. Aristóteles parte do indivíduo, sim, mas a partir de suas instituições, visto que aquele não possui sentido quando separado destas. É sua inserção nas instituições éticas da pólis que determina o indivíduo como sujeito⁵⁴. A realidade da pólis enquanto comunidade de cidadãos livres é que indica o princípio da liberdade, visto que esta visa a plena realização dessa comunidade de homens livre. M. A. de Oliveira faz esta observação pertinente:

“Sem as instituições, para Aristóteles, o indivíduo é impensável. A ética, enquanto reflexão sobre a práxis humana, não se restringe, em Aristóteles, jamais aos indivíduos isolados, mas é reflexão sobre o mundo institucional, onde o indivíduo está inserido e através do qual se eleva a indivíduo universal; essa pesquisa teórica tem interesse prático no sentido de que não se trata só de conhecer o mundo institucional humano (isso seria objeto de uma ciência puramente teórica), mas melhorá-lo, oferecer um contributo teórico à tarefa fundamental da pólis: possibilitar a praxis de cidadãos livres.”⁵⁵

⁵⁴ Et. Nic I, 5, 1097b 9 ss.

⁵⁵ M. A. de Oliveira, Ética e Sociabilidade. São Paulo, Loyola, 1993, p. 61.

Quando falamos em autonomia, referimo-nos ao caminhar da filosofia ao estatuto da ciência, rompendo com os vínculos fisicistas próprios dos pré-socráticos. Evidentemente, o rompimento é parcial, pois Aristóteles trata abundantemente da physis. Porém, para o filósofo, o homem é o ser do lógos e, como tal, sua atividade está perpassada de racionalidade. O surgimento da Ética como saber ordenado está na explicitação de seu discurso, no nível da reflexão, conforme a natureza do objeto. Trata-se da passagem do éthos “pensado”, marcado pela racionalidade. Entretanto, não se trata de saber especulativo e, por isso mesmo, há a perspectiva do retorno ao primeiro ponto, o que lhe dá um caráter de “ciência prática”⁵⁶. É uma ciência que se faz em função da própria ação. Mais ainda, é uma ciência que se volta não para o tema sobre o qual se tece considerações genéricas, mas sobre o agir humano em particular. Assim como do médico não se requer o estudo especulativo da saúde, “mas sim da saúde do homem, ou talvez seja mais exato dizer a saúde de um indivíduo particular, pois é aos indivíduos que ele cura”⁵⁷. Ou, como afirma o filósofo em outra passagem:

“Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como às outras, porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário, nosso estudo seria inútil...”⁵⁸

⁵⁶ É bom lembrar que nos escritos aristotélicos há várias designações para ciência que, opondo-se à academia, aos retóricos e aos sofistas, delimitam disciplinas com métodos independentes. A mais geral, encontramos nos Tópicos (VI, 145a 15-18): epistémē praktiké - sabedoria prática que tem como nota distintiva o objeto de seu estudo, as ações humanas; epistémē poietiké - ciência produtiva que visa a produção de um objeto (érgon) distinto do ato de produzir; epistémē theoritiké - ciência contemplativa que compreende a ciência natural e a teologia. A diferença fundamental que separa as ações dos entes estudados pelas ciências contemplativas consiste em que estes últimos são imutáveis e eternos, proporcionando, um conhecimento necessário dos mesmos. As ações, porém, podem ser de uma ou de outra maneira e o conhecimento delas não pode ter, portanto, a exatidão e a invariabilidade do conhecimento natural ou matemático (Cf. Et. Nic. VI, 4-6, 1140a ss.).

⁵⁷ Et. Nic. I, 6, 1097a 13-15. Versão de R. Vallandro.

⁵⁸ Et. Nic. II, 2, 1103b 25-30.

Diferentemente da ciência teórica, a Ética não pretende tão somente atingir o conhecimento, mas, acima de tudo, o agir do homem. É o que se depreende desta assertiva:

“Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida e é em torno destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é conhecimento, mas ação.”⁵⁹

O que vale dizer que a ciência teórica tem como fim a verdade, o conhecimento real, absoluto e universal, enquanto que o saber prático visa a ação, havendo, portanto, uma mudança no campo do objeto. Aliás, é sugestiva a distinção lembrada por Aristóteles entre a visão do geômetra e do carpinteiro em relação ao ângulo reto. O primeiro contempla a própria verdade e o segundo penetra a natureza da retangularidade até onde isto satisfaz seus propósitos práticos. E é com esta última forma que o filósofo compara a Ética, bem como a Política.⁶⁰

A Ética não é, pois, uma sophia semelhante à Metafísica. Pretende articular toda a vida em harmonia com a justiça para se atingir a felicidade. Aliás, no período helenista, esse projeto humano vai admitir limitações ainda maiores que não vem ao caso citá-las aqui.

⁵⁹ Et. Nic. I, 3, 1094b 2-7.

⁶⁰ Cf. Et. Nic. I, 7, 1098a 28-35.

A Ética a Nicômaco, particularmente, opõe-se explicitamente à adoção de um método preciso, como o da matemática, pois isto seria incompatível com a natureza da matéria tratada. A Ética, a Retórica e a Política devem ser tratadas a partir de um método diferente⁶¹. Suas proposições não podem ser admitidas como genéricas, incorrendo no risco de perder sua candência e, mais que isso, sua pertinência. Contra a forma metodológica adotada no Protrético, Aristóteles afirma que, quanto mais gerais as proposições éticas, mais vazias e ineficazes as mesmas se tornam.⁶²

No que diz respeito à influência de Aristóteles no Ocidente cristão, basta mencionar a diferença com que se trabalhou a Ética enquanto disciplina filosófica no período que antecede o século XIII. Lembra Delhayne que o ensino foi resolvido ou pelo processo de justaposição (acrescentando-se simplesmente a Ética, ou mesmo outras disciplinas, às sete artes liberais) ou pelo processo de integração (estudando-se a Ética nos comentários feitos pelo Gramático sobre autores clássicos)⁶³. Ao que parece, especialmente os mestres do século XII não sabiam muito bem o que fazer com a Ética enquanto disciplina filosófica. Abelardo identificava-a mais com a teologia moral, daí o caráter de “regina scientiarum” que lhe atribui, quando afirma que, uma vez deliberado o objeto da Ética, as demais artes, em relação a ela, parecem doutrinas de somenos importância.⁶⁴

Ser contra a generalização não é ser contra o método em si, mas contra um dos métodos. A questão, portanto, não está no método propriamente dito, mas na utilização do mesmo

⁶¹ Et. Nic. I, 3, 1094b 10-25; I, 13, 1102a 5-25.

⁶² Et. Nic. II, 7, 1107a 25-30.

⁶³ P. Delhayne, “Grammatica” et “Ethica” au XIIe. siècle. *Analecta Mediaevalia Namurcensia Hors Serie*, 2. Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1958, pp. 5-24. Do mesmo autor, “L’enseignement de la Philosophie Morale au XIIe. siècle”. *Medieval Studies* XI (1949), pp. 77-99. Apud R. A. C. Nunes, Gênese, Significado e Ensino da Filosofia no Século XII. São Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1974, p. 238.

⁶⁴ R. A. C. Nunes, op. cit., p. 177.

de forma adequada e pertinente. No que se refere à Ética, como saber autônomo dentro da filosofia, o método aristotélico era o de buscar, coligir, analisar e agrupar fatos relevantes, determinando o significado e as relações que poderiam ter entre si. Isto proporcionava-lhe uma base sistemática e, ao mesmo tempo, dava-lhe a necessária correção factual.

Este modo de raciocinar ilustra, de certa forma, a diferença mais significativa entre os sistemas platônico e aristotélico. Platão⁶⁵ postulou a existência de padrões e formas ideais universais, em relação às quais todas as coisas humanas tinham que ser medidas. Já Aristóteles, embora não negasse especificamente a existência de tais padrões, passou a fazer a abordagem das questões de um outro ângulo, tentando determinar a natureza das coisas através da observação cautelosa e da arte demonstrativa, procurando não emitir uma hipótese, sem primeiro amparar-se em dados. Daí a sua conclusão de que a virtude moral não pode ser alcançada senão no campo da ação.

Na verdade, não se pode falar de ensino autônomo da Ética no século XII. O termo era abrangente, servindo para designar tudo quanto dissesse respeito aos bons costumes. Compreendia as normas religiosas, jurídicas e filosóficas que contribuíssem para a reta ordenação da conduta. Só com a difusão do conhecimento aristotélico e, de modo especial, da Ética a Nicômaco, a partir do século XIII, é que o ensino da Ética como disciplina filosófica ganha seu espaço próprio.

Do que se depreende a grande contribuição do estagirita para a impositação da Ética como saber autônomo. Sua obra nos permite observar a necessidade de que o discurso elaborado não seja o resultado puro e simples da ação do indivíduo empírico, sujeito às

⁶⁵ Cf. J. de Vivés, op. cit., pp. 47-60.

circunstâncias e à natureza de seu próprio arbítrio. É necessário estabelecer um campo de racionalidade para o estudo da ação humana, relacionando de modo pertinente tanto o éthos como costume como o éthos como hábito, núcleo da impostação da Ética, conforme assinalamos na introdução deste trabalho.

Desse modo, a Ética nasce da transição do costume enquanto ação vivida para um discurso demonstrativo que assume a dimensão imperativa (logos apodeitikós). Portanto, foge às circunstâncias totalmente individuais que dizem respeito à particularidade do hábito, para investigar, de forma racional e universal, a ação humana.

No pensamento antigo, o lógos do éthos caminhou a partir da racionalidade da physis.⁶⁶ Se a ciência do éthos não pode ser homóloga à ciência da physis é porque o homem não age tão somente pelos apelos da natureza ou por outros impulsos. Fazia-se necessária uma crítica à noção de destino, descobrindo-se o agente num campo de racionalidade. Para que isso se tornasse possível era preciso desvelar o fim da ação como bem (agathón) e a busca da perfeição do agente através da virtude (areté). Esta foi a grande contribuição platônica, inspirada, evidentemente, nas lições de seu mestre, Sócrates, especialmente através da noção de psyché.

Em Aristóteles, a racionalidade do agir humano vai ser reformulada e o lógos epistêmico começa a ser desenvolvido. A Ética poderia ser encarada de um modo mais autônomo, como ciência que tem como campo de estudo a práxis do homem orientada para o seu fim propriamente humano (eudaimonia). E para tal, assume o papel de uma sabedoria

⁶⁶ É sabido, como já focalizamos anteriormente, que a analogia com a ordem universal da physis foi o primeiro modelo que se apresentou ao discurso filosófico sobre o ethos, tal como aparecem, por exemplo, em Heráclito. Contudo, essa correspondência entre a ordem humana e a ordem do mundo foi abalada com a crise da segunda metade do século V consequente da diversidade e relatividade dos nomoi, além dos conflitos das formas políticas do mundo grego.

eminentemente prática (praktiké epistéme) que reclama a necessidade de uma vida virtuosa.

CAPÍTULO II

A HERMENÊUTICA DO AGIR HUMANO DE ARISTÓTELES A SANTO TOMÁS

“A Ética deve, pois, caminhar hermeneuticamente, já que não se trata de estabelecer sistemas éticos conceituais, mas de iluminar a ação através da qual o homem tenta realizar-se.”¹

O aristotelismo caminhou por trilhas diferentes do platonismo e neoplatonismo, especialmente no Ocidente. Há razões várias para explicar tal afirmação, mas devemos partir de uma constatação inicial, ou seja, o caminho diferente dessa corrente de pensamento já no seu nascedouro. Pode-se dizer que o aristotelismo nasceu da descontinuidade, ou seja, não se caracterizou pelas ligações imediatas dos discípulos a Aristóteles, quer pelos laços pessoais, quer por aquilo que foi recebido e refletido e,

¹ M. A. de Oliveira, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p. 78.

posteriormente, escrito e sistematizado. Salvo Teofrasto², sucessor imediato do filósofo no Liceu, não se pode constatar a existência de filósofos importantes que tivessem pertencido a essa escola nos quatro séculos posteriores. Embora nesse período o Liceu tivesse permanecido como importante centro de estudos, é difícil nomear pensadores que teriam alcançado o mesmo brilho do estagirita ou, pelo menos, ficassem muito próximo disso. Aliás, é bom lembrar que o próprio pensamento do filósofo, levando em consideração o período, embora desfrutasse de grande autoridade, parece que tal autoridade repousava nos escritos difundidos durante sua vida, a saber, os diálogos escritos à forma de Platão, muitos deles hoje perdidos. Os escritos da fase ulterior, que ensejaram o nascimento da corrente que hoje denominamos “aristotelismo”³, vão se basear nos manuscritos praticamente perdidos que chegaram às mãos de Andrônico de Rodes por volta do ano 60 a.C.⁴, manuscritos esses que, antes, eram apenas assunto para lendas. A classificação e a organização racional dada pelo citado editor é que iniciou a formação do assim chamado “corpus aristotélico”⁵ e que, na verdade, iria lançar sombras sobre os textos anteriormente publicados. Esse acervo, resultado de metucioso trabalho, é, sem

² Nascido em Eresus, na ilha de Lesbos, tornou-se uma figura importante não só por conservar-se à frente do Liceu, de 322 a 287 d.C., dando continuidade ao trabalho de Aristóteles, mas também por conservar os escritos do filósofo. Boécio assim reconhece a sua importância para a escola peripatética: “em todos os argumentos, nos quais discute sobre as pegadas do mestre, toca levemente aquilo que já sabe, dito por Aristóteles; desenvolve entretanto, com grande diligência, outros pontos não tratados por Aristóteles”. Apud R. Mondolfo, *O pensamento antigo*, p. 79.

³ Embora não desconheçamos a dificuldade de se caracterizar o aristotelismo como forma de pensamento, estamos empregando o termo da maneira mais simples possível, ou seja, indicando a tendência que sempre considerou Aristóteles através de seus textos como um dos possíveis critérios da verdade. Isto, é claro, subentende uma forma plural de interpretação do filósofo, onde até mesmo os discípulos invocam de maneira diferente os argumentos do mestre. Mas há um ponto comum de recorrência: os textos de Aristóteles. “É portanto, um amontoado complexo e variável de teses, glosas e teorias, onde evidentemente se entremearam diversamente, segundo as épocas, as partes da tradução, do comentário e da adaptação do texto aristotélico, mas onde certas constantes podem ser percebidas permitindo desenhar uma figura do aristotélico”. F. Wolff, “Três figuras do discípulo na Filosofia Antiga”. *Discurso* (22), 1993, p. 141.

⁴ A obra de Aristóteles perambulou de Atenas para Sceps, na Ásia Menor e, depois, possivelmente, foi difundida através de cópias para outros locais, mas sempre como “letra morta”. A publicação dos escritos “esotéricos” ou “acroáticos” (escritos em forma de cursos ou tratados para uso interno do Liceu) por Apelício não tinha boa qualidade. Confiscados por Sila, os escritos aristotélicos foram levados para Roma, onde o gramático Tiranion iniciou um reordenamento, o que permitiu, na capital do Império Romano, a circulação de cópias incorretas, visando mais o lucro de amanuenses inábeis. A edição sistemática de Andrônico de Rodes é o fundamento do aristotelismo. Cf. G. Reale/D. Antiseri, *História da Filosofia*. Antiguidade e Idade Média. São Paulo, Paulinas, 1990, p. 323; G. Reale, *História da Filosofia Antiga*. São Paulo, Loyola, vol. II, 1994, p. 318.

dúvida, pedra angular do aristotelismo. Fica caracterizada, portanto, a condição em que o aristotelismo propriamente surgiu.

Tal constatação, como lembra Wolff⁶, vai marcar as duas características iniciais dessa linha filosófica, a saber, a sistematização do texto (que dá o fundamento de uma unidade doutrinal) e a vontade de retorno ao texto (que enseja a tradição hermenêutica).

Logo, a corrente interpretativa se constitui a marca distintiva da difusão de Aristóteles, possível através do comentário. Alexandre de Afrodísia⁷ parece ser uma figura típica a ser aqui evocada. Através dos comentários por ele escritos⁸ nos remete a uma prática exegética, a um verdadeiro trabalho filológico de comparação das cópias e estabelecimento de variantes, o que constitui um legado precioso do qual se serviram os pensadores medievais. É o exemplo de Boécio que, no século VI, contribuiu, inegavelmente, para dar a conhecer aos latinos a cultura grega⁹. E, nessa mesma linha, se insere Guilherme de Moerbeke, contemporâneo de Santo Tomás, pela transcrição em latim (referimo-nos às traduções propriamente ditas e à revisão das traduções já existentes), coroando a prática referida e promovendo um retorno ao “verdadeiro” Aristóteles eventualmente “corrompido” pelo platonismo.

⁵ É a designação da edição das obras aristotélicas realizada por Andrônico, sobre a qual não é exagerado dizer que, sem a mesma, o aristotelismo não desempenharia uma papel tão importante na história da filosofia ocidental. Cf. G. Reale/D. Antiseri, op. cit., p. 324.

⁶ F. Wolff, op. cit., p. 143. O autor recorre ainda a três práticas que marcaram o trabalho com os textos de Aristóteles: 1) Comentar, para reencontrar um sentido original; 2) Sistematizar, para retomar os “retalhos” esparsos; 3) Retornar à letra, em meio aos comentários, para recuperar o “texto nu” ou a “verdade enterrada”. Id., ib., p. 144.

⁷ Alexandre de Afrodísia teria sua cátedra de filosofia em Atenas entre 198 a 211 d.C. e é considerado um dos grandes comentadores de Aristóteles.

⁸ Chegaram até nós os comentários aos Primeiros Analíticos aos Tópicos, à Meteorologia, à Metafísica e ao pequeno tratado Sobre a Sensação. Do comentário à Metafísica segundo alguns estudiosos, só a parte referente aos livros I-V seria autêntica. Cf. G. Reale/D. Antiseri, op. cit., p. 325.

⁹ Boécio, nascido em 470 e executado em 525, projetou a tradução para o latim, bem como os respectivos comentários de todas as obras de Lógica de Aristóteles, incluindo os escritos sobre a Ética e sobre a Física. Sua morte, inesperada e prematura, não lhe permitiu a realização de tal empreitada. Chegou a traduzir e comentar as Categorias e o Da Interpretação. Apenas traduziu os Analíticos, os Elencos Sofísticos e os Tópicos.

Assim, a linha hermenêutica do aristotelismo, parece ter sido delineada para que a verdade original fosse reencontrada nos retalhos do texto disperso, no legado de camadas sedimentadas pela tradição. O certo é que a recorrência ao texto como prática dessa interpretação e o paciente trabalho de desvendar verdades novas passaram a ser uma espécie de marca do aristotelismo. Pretendia-se, com isso, alcançar o sentido de coerência total, de totalização englobante presente no corpus como também a desmontagem desse corpus¹⁰, buscando camadas superpostas escritas pelo mestre em diferentes épocas.

Retornar à letra do texto de Aristóteles foi o desafio em que viu-se envolvido Tomás de Aquino ao integrar a moral antiga ou, mais precisamente, a moral aristotélica, às concepções cristãs do Ocidente, sem desprezar o valor objetivo da primeira enquanto variável tradicional e sem deixar de ressaltar os dados prevaletentes no discurso cristão, especialmente o rigor de seu teocentrismo e os dados da Revelação.

Pode-se ter, inicialmente, a idéia de que esse trabalho, até agora referido, mais filológico que hermenêutico, não é o bastante para considerar sustentável o propósito do presente capítulo. Mesmo porque Aristóteles não trata do problema hermenêutico, nem de sua dimensão histórica¹¹. Entretanto, ao valorizar o papel da razão na avaliação do agir humano, dada a limitação do intelectualismo socrático-platônico, Aristóteles lançou as bases da atividade interpretativa que o ethos requer. Sem desprezar totalmente o paradigma da matemática (modelo de saber inalterável fundado na demonstração), recorre a uma interpretação própria do agir humano. O agente depara-se com coisas que não

¹⁰ Referimo-nos aqui à publicação dos trabalhos de W. Jaeger a partir de 1912 e, mui especialmente, ao seu Aristóteles, datado de 1923, que lançaram luzes sobre as diversas camadas de composição dos escritos aristotélicos. Posteriormente, F. Nuyens vai apontar a evolução da psicologia de Aristóteles. Cf. L'Evolution de la Psychologie d'Aristote. Louvain Institut Supérieur de Philosophie, 1948. O original holandês foi publicado em 1939.

¹¹ H. G. Gadamer. Truth and Method, p. 278.

apenas são, mas podem ser distintas por força de sua atuação. Assim o saber passa a dirigir o agir, criando um campo interpretativo rico, como requer a complexidade do humano.

É evidente que, ao ressaltar a hermenêutica do agir humano tão bem delineada por Aristóteles e a caminhada dessa ação interpretativa em direção a Santo Tomás, não estamos nos esquecendo das influências platônicas e neoplatônicas que marcaram esse longo período, sendo que o próprio Santo Tomás recebeu a carga do neoplatonismo. Do ponto de visto histórico, é impossível negar-lhe a influência da corrente neoplatônica, visto que o aristotelismo assimilado pelo filósofo não se apresentou de forma pura, recebendo afluentes neoplatônicos da tradição manuscrita. O Liber de Causis, por exemplo, que a tradição árabe enumerou entre os escritos de Aristóteles, na tradução de Guilherme de Moerbeke, foi provado ter sua origem no neoplatonismo. Além do mais, o filósofo não deixou de haurir do pensamento de Santo Agostinho e dos escritos dionisianos¹². Aliás, esse pormenor justifica a prática hermenêutica enfaticamente repetida até aqui. Mais uma vez nos remetemos à figura do interprete que, sem assimilar de forma acomodada o que é tradicionalizado, vai buscar a correta interpretação nas fontes de que dispõe através do comentário. Este, portanto, não é uma simples repetição, mas a busca constante que, embora cingida pela incompletude, tem sede da autenticidade perdida. A espessura da história e a opacidade do texto, além da inflação mediadora de outros comentários não são obstáculos suficientes. A coragem do hermeneuta supera o abismo das dificuldades.

¹² A profundidade da influência neoplatônica em Santo Tomás ainda é um dos capítulos mais discutidos sobre a formação do ilustre pensador. Cf. R. J. Henle, Saint Thomas and platonism. A study of the Plato and platonic texts in the writings of Saint Thomas. Haia, M. Nijhoff, 1956.

a) O agir humano - uma interpretação aristotélica.

Quando se fala de uma hermenêutica do agir humano é bom lembrar o pano de fundo que deve permear todas as considerações. Estas não podem se restringir ao campo formal da elaboração de normas, e a determinação dos limites de sua vigência, mas ampara-se na natureza fundante da própria Ética. O que vale dizer, reporta-se à dimensão antropológica da Ética. Embora a nomenclatura possa parecer anacrônica, existe no pensamento de Aristóteles um conteúdo temático que poderíamos chamar de antropologia. É o que o filósofo se refere como “filosofia das coisas humanas”(he perì tà anthròpina philosophia)¹³. Este núcleo é distinto do que se poderia chamar “filosofia das coisas da natureza”, embora esta distinção jamais deva ser levado ao extremo de cindir a unidade do fundamento antropológico de todo o pensamento aristotélico. É este conteúdo que, de modo muito claro, fá-lo afastar-se de seu mestre Platão¹⁴. Para este, há uma dimensão valorizante da alma que faz o homem distanciar-se dos momentos mais concretos do agir, enquanto que, para o estagirita, há a possibilidade de plena realização na sociedade mediante o trabalho e o envolvimento humano de uma forma geral, desde que tais aspirações preencham condições, especialmente de ordem racional. Tal antropologia se construirá não a partir da idéia ou do conhecimento da idéia e, sim, a partir do mundo e da ciência do mundo. As considerações sobre o homem deixam de ser genéricas para enfocar o ser atuante, pensante, que tem suas paixões, que age moral e politicamente, influenciado e influenciando dentro de um processo educacional.

¹³ Et. Nic. X, 9, 1181b 15. Em I, 13, 1102a 13-8. Aristóteles já fazia a determinação de que 1) a virtude a ser considerada é a virtude humana (aretês anthropines); 2) o bem que se busca é o bem humano (t'agathon anthròpinon); 3) que a felicidade procurada é a felicidade humana (eudaimonian anthròpinon).

¹⁴ V. R. Martin. “Ética, Retórica y Política en la antropologia aristotélica”. Revista de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos da Faculdade de Humanidades y Educación. Universidad de Zulia-Maracaibo. 1989 (13), p. 38 ss.

A idéia do Bem, por exemplo, não se trata de uma generalidade vazia, mas de um bem absoluto que o homem não pode realizar, de forma completa, nem possuir¹⁵. Ou seja, o Bem enquanto ideal transcendente é substituído pela problemática do humanamente bom e das condições concretas para a realização desse bem. E isto se dá em situações particulares, na prática das diferentes atividades humanas. Como afirma Victor R. Martin:

“A descrição da estrutura da ação moral proposta por Aristóteles na Ética a Nicômaco não é a de uma dedução a partir de um ideal teórico, mas da construção do concreto saber e fazer do homem na ação”¹⁶.

Em outras palavras, o saber afeta imediatamente o homem e seu fazer o compromete. Não se trata de uma téchne, pois o homem não fabrica a si mesmo como a produção de um objeto qualquer (poiesis). Trata-se de uma práxis que alcança em si o próprio fim e cujo resultado é o homem mesmo em seu ser. Ou seja, a ação humana passa a ser regida não pelo saber científico (epistéme), nem pela arte (téchne) e, sim, pela sabedoria prática (phrónesis).

É significativa, nesse sentido, a distinção que o filósofo faz, já no início do livro I da Ética a Nicômaco, dos termos práxis e poiésis, acima referidos. Este último termo se refere ao agir instrumental, ao produzir, ao fazer; o primeiro diz respeito à atividade vital do homem, visto que este se distingue de todos os demais seres vivos. Sua ação, pois, não se dá a partir da natureza, mas do conhecimento, da vontade, na antecipação do Bem respectivo para o qual se move¹⁷. A distinção radical entre práxis e poiésis se fundamenta

¹⁵ Et.Nic. I, 6, 1096b 30 ss.

¹⁶ V. R. Martin, op. cit., p. 32.

¹⁷ Et. Nic. I, 1, 1094a 7-8.

mais ou menos no seguinte: a poiésis se volta para a perfeição do próprio produto, da própria obra e a práxis diz respeito à perfeição do agente. É o realizar-se do sujeito na ação. A perfeição se liga ao ato do sujeito e não ao produto do ato, como é o caso da poiésis. A práxis fala da plenitude como se fosse a efusão do sujeito para fora de si. A poiésis se fundamenta na dimensão de uma “carência” que caracteriza sempre o ser do homem e se processa na intenção de se satisfazer tal carência.

No livro VI, Aristóteles deixa bem claro a diferença entre o “produzir”(poiésis) e o “agir”(praktón) e, por isso, diz que “o hábito prático acompanhado de razão é distinto do hábito produtivo acompanhado de razão”¹⁸. Ou seja, um é o logos praktikós e outro é o logos poietikós e a confusão deve ser evitada a todo custo, como bem advertiu: ...”porque nem o agir é produzir, nem o produzir é agir”.¹⁹

É importante, nesse exercício de captar o núcleo interpretativo do agir humano em Aristóteles, deixar claro que o bom, para o filósofo se dá em situações reais. O que implica na consideração do discurso ético desenvolvido como saber autônomo ou como ciência prática (praktiké epistémē) a partir do ethos empírico, desvinculando-se de uma ontologia dos princípios. Não se trata de uma sabedoria genérica cujo teor altamente especulativo fuja do concreto. Daí a aplicabilidade do conhecimento a partir de uma situação constatada e a partir de quem possa entender aquela ação específica :

“E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que admite a natureza do assunto.

¹⁸ Id. VI, 4, 1140a 2-5. Aqui foi utilizada a tradução de Antonio Gómez Robledo, que achamos mais fiel ao original.

¹⁹ γὰρ ἡ πράξις ποιησις οὐτε ἡ ποιησις πράξις ἐστίν. ET, Nic., 1140a 7.

Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico. Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas ele é bom juiz”²⁰.

No campo moral, dada a complexidade que o envolve, não deve se servir da demonstração de caráter formal e, portanto, abstrata, mas da interpretação, a partir de fatos, decorrente daqueles que vivem e convivem com tais fatos. Não que se despreze a demonstração, uma vez que esta, no pensamento aristotélico, é de grande importância para a determinação do conhecimento científico, mas, em se tratando de ato moral, o instrumento interpretativo desse agir se mostra mais pertinente:

“Por isso devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de sabedoria prática. Com efeito, essas pessoas enxergam bem porque a experiência lhes deu um terceiro olho”²¹.

Nesse sentido, o saber orientador do agir humano é a prudência, campo privilegiado do pensamento do filósofo, que é discutido ao longo do livro VI da obra em apreço. Distinta da sabedoria (*sophia*) que Platão²² havia identificado como sendo a prudência, esta, em

²⁰ Id., 1094b 23-30. Utilizamos aqui a tradução de L. Vallandro da Coleção “Os Pensadores”, de Abril E.A. Cultural, onde a paráfrase é mais constante.

²¹ Et. Nic., 1143b 12-15. A tradução de Gómez Robledo é mais fiel ao original, ou, melhor dizendo, usa menos da paráfrase: “Por tudo isso devemos atender aos ditos e opiniões indemonstráveis dos homens de experiência e dos anciãos ou prudentes não menos que as proposições demonstráveis, porque como têm olhos de experiência, vêem corretamente”.

²² Da concepção de sensatez prática assumida pelo povo, em Platão, a prudência tem mais um sentido de “intuição intelectual” das Idéias, passando, em Aristóteles, para o sentido de “sabedoria prática”. Essa curva semântica da *phronesis* é descrita por P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 15ss.

Aristóteles, se dirige à situação e a envolve nas múltiplas variáveis em que se compõe, mantendo, contudo, a referência ao particular, não só como ponto de partida, mas também como determinante constante do conteúdo geral.

Ainda como componente desta visão do agir humano, é bom lembrar o procedimento recomendado pelo filósofo para determinar o “justo meio”, forma utilizada não propriamente para definir a natureza da virtude²³, mas as qualidades dos atos que devem engendrará-la. Partindo do pressuposto que “que em toda quantidade contínua e divisível pode distinguir-se o mais (tò pleíon), o menos (tò élatton) e o igual” (tò ison)²⁴, Aristóteles acrescenta um ponto importante nesse procedimento: podemos fazê-lo em relação ao objeto e em relação a nós. No primeiro caso, que traduz a postura objetiva, a questão é solucionada pela média aritmética:²⁵

“... se dez é muito e dois é pouco, tomamos seis como termo médio na coisa, posto que por igual excede e por igual é excedido”²⁶

Mas quando se trata de buscar o justo meio “relativamente a nós”, ou seja, subjetivamente, a determinação do grande (tà pollá), do pequeno (tá oligá) e da parte adequada (mesótes), é necessário agir com sabedoria. Em se tratando das paixões, é preciso levar-se em consideração “as circunstâncias próprias com respeito a tais ou quais pessoas, por uma

Cf. também R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. Commentaire, II, pp. 463-469. O tema será explorado no capítulo IV deste trabalho com mais amplitude.

²³ R. A. Gauthier/ J. Y. Jolif, op. cit. tomo II, p. 136.

²⁴ *Et. Nic.*, II, 6, 1106a 28.

²⁵ A forma matemática da mesótes, desenvolvida pelos pitagóricos, foi utilizada filosoficamente por Platão, principalmente no *Político*, no *Filebo* e nas *Leis* e foi transmitida a Aristóteles que, na *Ética a Nicômaco*, “opõe-se explicitamente a todos os que pedem um método exato”, julgando-o “incompatível com a natureza da matéria”. W. Jaeger, *Aristóteles*, p. 104.

²⁶ *Et. Nic.*, II, 6, 1106b 35.

causa justa e da maneira apropriada”²⁷, que tais paixões se manifestam. Só assim, o justo meio será efetivamente o melhor, ou seja, assumirá o que é próprio da virtude.

De modo análogo, as ações humanas²⁸, interpretadas a partir deste modo, são consideradas virtuosas ou não. Tanto no que se refere às paixões como às ações, prevalece a forma de sabedoria prática e não o cálculo matemático. Ou seja, não se trata de pronunciamento exato sobre esta ou aquela paixão ou sobre esta e aquela ação, mas de uma definição sábia sobre tudo o que se refere à ação ou à paixão. Tanto uma quanto outra trazem elementos não quantificáveis, variáveis complexas não calculadas e, portanto, trabalhadas não matematicamente e, sim, sabidamente²⁹.

Como a ética aristotélica não se funda num conjunto de normas e, sim, em princípios, é preciso que os mesmos sejam assinalados para uma visão de conjunto dessa interpretação do agir humano. E, um desses princípios é, por certo, o conceito de fim. Ou seja, o agir humano não está baseado em linhas meramente conceituais sobre o Bem, mas no ponto a que todos nós dirigimos. A abertura da Ética a Nicômaco merece considerações iniciais nesse sentido:

“Toda arte e toda investigação científica, assim como toda ação e escolha, parecem tender a algum bem; e por isso definiram com toda

²⁷ Id., 1106b 20.

²⁸ É bom lembrar que Aristóteles afirma que a virtude diz respeito às paixões e às ações. Et. Nic., II, 6, 1106b 25.

²⁹ “O matemático e o físico esforçam-se por conhecer fatos que são impotentes para alterar. O político não só intenta compreender o homem, mas também transformá-lo e educá-lo e aprender a forma correta de legislar no sentido de lhe proporcionar lazer e impedir que lhe aconteçam quaisquer danos”. D. J. Allan, A Filosofia de Aristóteles. Lisboa, Editorial Presença, 1983, p. 149.

beleza o bem os que disseram ser aquilo a que todas as coisas aspiram³⁰.

Alguns comentadores, numa primeira leitura, tendem a concluir que estamos diante de um fim que se coloca a partir de uma perspectiva natural³¹. As palavras parecem supor que o bem se confunde com uma espécie de direção final das tendências de cada classe entre os inúmeros entes na dinâmica imanente à sua natureza. Entretanto, isto não condiz com o fim mais perfeito concebido por Aristóteles para a vida humana, a saber, a vida contemplativa (theoria), única forma de atividade (enérgeia), que é igualmente um repouso ou lazer (scholé)³². Nem condiz com a idéia de escolha ou eleição (proaíresis), que é definido por Aristóteles como se segue:

“Assim, pois, sendo o elegível algo que, estando em nossa mão, apeteçamos depois de haver deliberado, a eleição poderia ser o apetite deliberado das coisas que dependem de nós, toda vez que pelo juízo que formamos depois de haver deliberado, apeteçamos algo conforme a deliberação”³³.

É verdade que nos livros VI e VII da Ética a Nicômaco a proaíresis tem uma outra conotação, ou seja, ela se apresenta como escolha da ação que está de acordo com o princípio universal do bem agir. Entretanto, parece-nos sensata a conclusão de Gauthier, ao afirmar que as duas apresentações de Aristóteles não se opõem, mas correspondem a

³⁰ Et. Nic. I, 1, 1094a 1-3.

³¹ Cf. N. White, “Goodness and human aims in Aristotle’s Ethics”. Studies in Aristotle. Washington, The Catholic University of America Press, 1981, p. 226.

³² Et. Nic., X, 7, 1177b 16-25.

³³ Id, III, 3, 1113a 10-13.

pontos de vista diferentes, ou seja, no livro III, o da causalidade eficiente (meios-fim) e nos livros VI e VII, o da causalidade formal (abstrato-concreto)³⁴. Em qualquer dos casos, contudo, não estamos diante de um campo de liberdade plena e, sim, diante do arbítrio entre algumas possibilidades. Como observa H. Arendt, lembrando uma passagem interessante da *Ética a Eudemo*:

É tentadora a conclusão de que a proaíresis, a faculdade da escolha, é a precursora da Vontade. Ela abre um primeiro espaço, pequeno e bastante restrito, para o espírito humano, que, sem ela, estava entregue a duas forças poderosas: por um lado, a força da auto-evidência, em relação à qual não somos livres para concordar ou discordar; e, por outro, a força das paixões e dos apetites, na qual é como se a natureza nos dominasse, a menos que a razão nos ‘obrigasse’ a dela nos afastar. Mas o espaço deixado para a Liberdade é bastante pequeno. Deliberamos somente sobre os meios para alcançar um fim que tomamos como certo, que não podemos escolher. Ninguém escolhe felicidade ou saúde como seu objetivo, embora possamos pensar sobre essas duas coisas; os fins são inerentes à natureza humana e são os mesmos para todos “³⁵.

A importância da proaíresis não está, pois, no campo ilimitado de liberdade que nos abre, mas na orientação efetiva que impõe ao agir humano, tanto na escolha adequada dos meios como na concretização do princípio universal desse mesmo agir, a tendência para a eudaimonia, na ação singular. Ela se apresenta como uma espécie de síntese do éthos e do lógos, ou seja, não pode ser exercida sem o intelecto prático e o pensamento discursivo,

³⁴ R. Gauthier/J. Y. Jolif. op. cit., tomo II, p. 209ss.

³⁵ H. Arendt, A vida do espírito. O pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro, Relume Dumara, 1991, p. 232.

nem sem o hábito ético. É um desejo acompanhado de deliberação e, no caso da decisão virtuosa, é necessário que a razão seja verdadeira e o desejo reto.³⁶ Portanto, os limites estão estabelecidos.

É nesse sentido que o termo fim é repassado para a Idade Média. Quando nos deparamos com o termo, nas discussões medievais, não estamos lidando com o poder espontâneo de começar algo de novo, nem com uma faculdade autônoma determinada por sua própria natureza e obediente às suas próprias leis. Santo Tomás, em seu comentário ad locum, toma o neutro plural panta no sentido de incluir o mundo natural. E, assim, afirma que não só o homem, dotado de intelecto é capaz de conhecer o bem, tende a um fim, mas também as coisas desprovidas de tal conhecimento. Todas elas são movidas a esse fim pela ordenação do intelecto divino.³⁷

Ou seja, no contexto das realidades criadas, há seres vocacionados para a realização consciente e livre da finalidade inserida pelo Criador no mais íntimo de si. É o caso dos seres racionais. Mas há seres cuja finalidade a que se dirigem lhes é imanente, representando o bem a que os mesmos tendem, conforme deixa claro em seu comentário, servindo-se da metáfora, da flecha e do arqueiro.³⁸ E, com respeito ao homem, bem observa F. P. de Souza, “sua natureza de ser humano lhe impõe determinado fim a alcançar, fim que representa a idéia que dele teve Deus ao criá-lo, fim que se identifica com o bem do homem e cuja não concepção significa para o homem o fracasso quanto à realização de si mesmo e, por conseguinte, o meu mal supremo.”³⁹

³⁶ Et. Nic., VI, 2, 1139b 23-24.

³⁷ Santo Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum*, I, lectio I, n. 11.

³⁸ Id., Ib., I, lectio, n. 11.

³⁹ F. de Paula Souza, “Fundamentação da obrigatoriedade moral no pensamento de Tomás de Aquino”. *Reflexão*, XVIII (55/56), jan. ago. de 1993, p. 21.

A noção de fim, na ética tomista, pode-se dizer que equivale à justificação racional de dever ou não praticar determinadas coisas⁴⁰, visto que “omnia agentia necesse est agere propter finem”⁴¹. É claro que em Santo Tomás não se afirma um finalismo metafísico, mas um finalismo ético. O espaço teórico e limitado do formalismo da metafísica de Aristóteles é ultrapassado pela noção tomista de participação que rompe qualquer tipo de causalidade vertical. Ou seja, “participar” significa para o ser que participa possuir de forma parcial a perfeição participada, jamais identificando-se integralmente com o Criador.⁴² Porque apenas participa, o ente pode ter a perfeição participada e, ao mesmo tempo, não ser essa perfeição participada. Isto porque apenas dela participa.

Mas, voltemos a Aristóteles. É preciso chegar ao cap. 7 do livro I da Ética a Nicômaco e a partir desse capítulo, para ver-se delineado de forma mais clara o bem ao qual o homem é dirigido, ou seja, a eudaimonia, assim considerado tanto pelo vulgo como pelos sábios⁴³. Depois de descartar o prazer, a honra e a virtude como possibilidades estanques do fim último (cap. 4 e 5), é o momento de elucidar os elementos próprios desse fim.

Deixando de lado o rastreamento etimológico do termo e a tradução costumeiramente aceita em nossa língua⁴⁴, remetamo-nos ao desvelamento do sentido da eudaimonia. O filósofo não está disposto a considerá-la, na esteira da tradição corrente, um dos deuses⁴⁵. Ao longo de suas considerações posteriores, somos levados a acreditar que a ética

⁴⁰ Id., Ib, p. 14..

⁴¹ Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ia. IIae., q. 1, a. 2. Cf. Suma contra os gentios, III, 2: “Ostendum est igitur primo quod omne agens agit propter finem”.

⁴² “Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi”. In I Metaph., lectio 10, n. 154.

⁴³ Et. Nic., I, 7, 15-21.

⁴⁴ A palavra “felicidade” utilizada como tradução para nossa língua não satisfaz todos os matizes que o termo eudaimonia contém, especialmente porque, para nós, a palavra tem o sentido de estado subjetivo de satisfação plena, definição um pouco estranha ao contexto aristotélico. Não sendo, para Aristóteles, a face subjetiva do bem, é a afetivação racional e livre do bem universal do indivíduo. É o fim necessário do agir humano, caracterizando-se como “bem viver” (eu zen) e “bem agir” (eu práttein). Cf. Et. Nic., I, 4, 1095a 17-20.

⁴⁵ Et. Nic., I, 9, 1099b 8-18.

aristotélica se funda na idéia de que a eudaimonia é, antes de tudo, um fim prático, ou seja, realizável pelo homem, graças ao exercício da virtude. Se, porventura, ela venha a ter relação com a ação divina será no exercício da atividade contemplativa⁴⁶. Como fim do agir livre, distingue-se da “boa sorte” (eutichia). Entretanto, não pode ser o resultado da simples concreção de bens considerados de per si. Ela nos remete à idéia de algo que não é susceptível de ser perseguido em razão de outra coisa, sendo o mais final dentre os bens (tò teleiôtaton):

“Posto que os fins parecem ser múltiplos, e que dentre eles escolhemos alguns por causa de outros, como a riqueza, as flautas e em geral os instrumentos, é por isso evidente que nem todos os fins são fins finais; mas o bem supremo deve ser evidentemente algo final. Portanto, se há um só fim final, este será o bem que buscamos; e, se muitos, o mais final dentre eles.”⁴⁷

Esta característica pertence à eudaimonia de forma exclusiva. Ela é o único bem que não é suscetível de ser perseguido para se conseguir outra coisa. Isto porque satisfaz o desejo de plenificação do agir humano⁴⁸ e nos livra da possibilidade de que nosso desejo seja vazio ou não, firmando o princípio da auto-suficiência (autárqueia), visto que, uma vez alcançada, somente ela (monóúmenon) torna a vida destituída de qualquer carência⁴⁹. E o

⁴⁶ Beatriz B. Kirchner, “El concepto aristotélico de Eudaimonia. A propósito del libro I de la Ética Nicomachea”. Ethos. Revista de Filosofía Práctica (12-13), p. 257.

⁴⁷ Et. Nic., I, 7, 1097a 26-30. Wedin assinala que Aristóteles assegura a unidade de um fim último no sentido estrito por meios empíricos, mas a afirmação deste fim tem a força de uma verdade conceitual cujo legítimo fundamento é a inalterabilidade da essência humana. M. Wedin, “Aristotle on the Good for Man”. Mind, XC, 1981, p. 255.

⁴⁸ Na linha da argumentação de Kirchner, estamos considerando a eudaimonia uma atividade (Et. Nic., I, 8, 1099a 1-5) e não um hábito (héxis).

⁴⁹ Et. Nic., I, 7, 1097b 14-15.

não carente de qualquer coisa significa que possui o essencial, o necessário para fazer o homem “feliz”.⁵⁰

Diz mais Aristóteles:

“É como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação”.⁵¹

O filósofo aponta dois modos distintos de se considerar a eudaimonia. Primeiro, em comparação a outros bens, tomando-os, de per si, sem a possibilidade de se somar uns a outro. Neste sentido, ela é o mais desejável de todos os bens (mais que a honra, o prazer, a virtude, etc). Ela contém o essencial, enquanto que outros bens proporcionariam sempre a possibilidade de se buscar algo melhor. Em segundo lugar, pela possibilidade de adição de outro bem, o que é descartada pelo filósofo. Neste caso, a eudaimonia se tornaria mais desejável com tais adições que sem elas, ou seja, o valor intrínseco da mesma poderia ser aumentado com a adição de outros bens e o desejo humano de plenificação permaneceria sempre em alguma medida insatisfeito, porque, sem dúvida, existe um número infinito de bens apetecíveis. Lembra Wedin que os bens adicionais podem estender o âmbito das

⁵⁰ Santo Tomás de Aquino, *Id decem libros I, lectio IX, n. 116.*

⁵¹ Et. Nic., I, 7, 1097b 15-21.

satisfações, mas não melhoram a satisfação em si, porque a eudaimonia não é algo que possa ser melhorado com a soma de outros bens.⁵²

Neste caráter distintivo da eudaimonia não se pode ver pura e simplesmente uma impossibilidade lógica, ou seja, se algo é o fim último, não pode ser perseguido por outra coisa. Trata-se de uma impossibilidade real, a saber, desnecessário é buscar outra coisa além da eudaimonia, desde que esta, em sua verdadeira acepção, satisfaça o desejo humano de “felicidade”. Assim, o prazer, por exemplo, deixa de ser o fim último buscado, passando a ser o seu componente, visto que o mesmo acompanha a atividade virtuosa.⁵³

Nem tampouco o prazer é agregado à eudaimonia como aditivo externo, mas é um resultado intrínseco da atividade suprema em que consiste. Em síntese, é um bem prático especificamente humano, final em sentido absoluto e o mais prazeroso⁵⁴. É o agir humano em sua realização mais alta, fazendo com que a práxis seja por excelência uma enérgeia⁵⁵.

Mas a eudaimonia, enquanto bem supremo, comporta um nível mais elevado representado pela *theoria*⁵⁶, única forma de atividade (enérgeia) que, como afirmamos, é igualmente um repouso ou lazer (*scholé*)⁵⁷. É a perspectiva transcendente que se abre no horizonte da eudaimonia, onde o dinamismo da ação virtuosa manifesta a plenitude do viver e do agir.

⁵² Wedin, op. cit., p. 258.

⁵³ *Et. Nic.*, I, 8, 1099a 24-25.

⁵⁴ Beatriz M. Kirchner, op. cit., p. 259.

⁵⁵ *Et. Nic.*, VII, 12, 1153a 16; 1169b 29.

⁵⁶ Foi Platão o primeiro a elaborar o ideal de vida contemplativa como forma eticamente superior de vida e Aristóteles procurou coroar sua consideração sobre o agir humano, colocando a *theoria* como forma suprema de eudaimonia. Sobre a contemplação no pensamento de Aristóteles, bem como os antecedentes na tradição grega, cf. o excuro que aparece em R. A. Gauthier/J. Y. Jolif, op. cit., tomo II, pp. 848-866.

⁵⁷ *Et. Nic.*, X, 7, 1177b 16-25.

O fio discursivo que arremata a pragmáteia da ética de Aristóteles tem aqui o seu ápice, sem solução de continuidade. Como relembra Moreau⁵⁸, o papel dos três fatores aos quais se tentou amarrar a virtude tem aqui o seu reconhecimento. A natureza (physis) e o costume (ethos) são conduzidos pela razão (lógos)⁵⁹, assinalando o caminho que se estende da eudaimonia à theoria. Se, como vimos, a ciência prática se distingue rigorosamente da ciência teórica, a distinção metodológica abre caminho para uma unidade profunda da teoria e da prática, no momento em que a práxis reencontra a theoria como bem supremo, realizando a verdadeira eupraxia. Assim, a theoria é o termo de uma linha sem ruptura traçada pelo percurso do lógos que ultrapassa o domínio da práxis para penetrar na esfera do divino, objeto da contemplação que é, ela mesma, algo de sobre-humano e divino⁶⁰. E, no dizer de Guthrie⁶¹, a theoria engloba um âmbito mais vasto que a esfera das coisas divinas.

Possivelmente, uma das grandes riquezas que a theoria, enquanto expressão maior da eudaimonia, pode oferecer para a interpretação do agir humano está na “retirada”, noção que decorre da recuperação do sentido de scholé. Não se trata de tempo para o lazer, tal qual entendemos hoje. Não se refere ao tempo de inatividade que sobra depois do trabalho diário, mas ato deliberado de se abster e de não participar das atividades comuns determinadas pelas necessidades do cotidiano. Esses elementos se compatibilizam com a raiz theatai (espectadores) e proporciona a possibilidade de se “compreender o espetáculo”. Mas o preço a ser pago, como bem notou Hanna Arendt⁶², é a “retirada da participação no espetáculo”. Só o espectador pode ocupar uma posição que lhe permita

⁵⁸ J. Moreau, Aristote et son école, p. 214.

⁵⁹ Política, VII, 13, 1332a 40.

⁶⁰ Et. Nic., X, 7, 1177b 26-1178a 7.

⁶¹ W. K. C. Guthrie, A history greek Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press, 1967, vol. VI, pp. 396-398.

⁶² H. Arendt, op. cit., 73.

“ver o jogo”. Envolvido nele, perde o horizonte; dele se afastando, encontra a posição ideal para compreender o seu significado, como o filósofo é capaz de ver o kosmos como um todo harmoniosamente ordenado, tirando, a partir daí, suas conclusões. Portanto, a theoria recupera a idéia da posição privilegiada que tem como finalidade contemplar o todo. É a “retirada do agir” que, no dizer de Arendt, é “a mais antiga condição postulada para a vida do espírito”⁶³, fundando-se na descoberta de que somente o espectador e não o ator pode conhecer e compreender o espetáculo. O teólogo protestante Karl Barth, relembrando o repouso dominical, fala de uma pausa que aproxima o homem de sua liberdade pessoal. Nesse momento, o indivíduo já não é artesão envolvido obstinadamente com o acabamento da obra, mas aquele que pode recuar o suficiente para contemplar o sentido da obra que criou⁶⁴.

b) Linhas interpretativas não aristotélicas.

Tentar buscar no pensamento cristão do Ocidente que vai dos Pais da Igreja aos pensadores medievais possíveis determinantes do conteúdo moral presente nas articulações filosóficas e teológicas é uma tarefa difícil. Primeiro, pela amplitude que se nos depara, amplitude esta decorrente não só da natureza espácio-temporal abrangida mas também pelo entrecruzamento das diversas correntes de pensamento. Segundo, pela complexidade inerente a um longo período, onde as delimitações não se apresentam de forma mais ou menos clara.

⁶³ H. Arendt, op. cit., p. 72.

⁶⁴ Cf. Karl Barth, Dogmatique. Genève. Labor & Fides, 1953, vol. 10, p. 228ss. A metáfora é lembrada por Pierre Furter, Juventude e tempo presente. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, p. 64.

O certo é que não vemos de forma linear e sem interrupção a assimilação pura e simples do aristotelismo. É evidente que o “esquecimento” de Aristóteles não se deu por simples superação de seus pósteros, especialmente na Idade Média. Há razões históricas que evidenciam o fato e, ao mesmo tempo, explicam o processo⁶⁵. Já em 1210, o concílio provincial de Paris, dirigido pelo arcebispo de Sens, Pedro de Corbeil, estabelecia o interdito, sob pena de excomunhão, da leitura pública ou privada das obras do filósofo. Nos Estatutos da Universidade de Paris, não obstante ser permitida a leitura do Órganon, era vedada a difusão da Metafísica e de todas as obras aristotélicas que versavam sobre a Física e as Ciências Naturais⁶⁶. A importância do trabalho dos tradutores entre os quais Gerardo de Cremona, Abelardo de Bath, Roberto de Grosseteste e Guilherme de Moerbeke⁶⁷, bem como a influência do pensamento árabe e judeu é que irão reverter tal situação, diminuindo a atitude refratária ao estagirita.

Embora seja indiscutível o domínio platônico e neoplatônico⁶⁸ no Ocidente cristão, com seus inevitáveis desdobramentos, esta influência se manifestou de forma diferenciada, especialmente no que tange à interpretação do agir humano e a conseqüente formulação do discurso ético. Mesmo no período que antecedeu a Nicéia (325 d.C.), foram preservadas as antigas virtudes das duas correntes. Contudo, não só pelo influxo dualista nelas

⁶⁵ Sobre as fases de penetração de Aristóteles no Ocidente pode ser consultada a obra de F. van Steenbergher, Aristote en Occident. Versão francesa. Louvain, Publications Universitaires, 1945.

⁶⁶ Cf. P. Bohner/E. Gilson, História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 360-361. É claro que não podemos esquecer as exceções: o estudo de Aristóteles não sofre restrições nas Universidades de Tolosa e Oxford. Mesmo quando Inocêncio IV, em 1245, estendeu a proibição a Tolosa, sendo isto renovado em 1263, por Urbano IV, esses decretos chegaram tarde e ficaram sem efeito.

⁶⁷ Guilherme de Moerbeke (1215-1286), dominicano e amigo de Santo Tomás, contribuiu decisivamente para o pensamento tomista ao traduzir do grego as obras de Aristóteles e de outros autores e revisar traduções já existentes. Cf. E. Gilson, La Filosofia en Edad Media. Madrid, Gredos, 1958, vol. II, p. 22.

⁶⁸ Na verdade, os letrados, no início do século XII, só conheciam de Platão fragmentos do Timeu, na tradução glosada de Calcidio e outros dois diálogos que já haviam sido vertidos para o latim: o Fédon e o Ménon (que não tiveram muita repercussão no pensamento medieval). O que se difundiu sob o nome de platonismo foram as doutrinas de Apuleio filtradas por Calcidio, bem como outras doutrinas neoplatônicas, especialmente o Pseudo Arcopagita. Cf. Ruy A. C. Nunes, “Platonismo e aristotelismo no século XII”. Revista de História, 1968 (75), pp. 34-54; 1968 (76), pp. 279-292 e 1969 (77), pp. 57-73.

presente, mas também pela tendência de superação da herança recebida (do contrário, seria continuidade do paganismo), houve sempre a idéia de sobrelevação, própria da Revelação, fonte sempre privilegiada também no Ocidente. O mistério de Cristo codificado, embora informalmente⁶⁹ e, mormente o Kerigma como forma de proclamação oral da mensagem cristã determinaram os contornos do discurso ético. Na era dos grandes concílios, tendo em vista o martírio já como idéia remota e a criação de uma cultura cristã com apoio dos poderes reais e eclesiásticos, muitas questões vão ser aprofundadas, pois o mundo, antes de característica tão provisória, agora é visto como o locus da vivência cristã. Mas a questão ética não enseja propriamente o surgimento de um discurso específico, valorizando sempre a contribuição pagã naquilo que é compatível com a tradição judaico-cristã, especialmente até Agostinho⁷⁰. A partir do filósofo, a teologia começa a englobar, de modo mais ou menos natural, as considerações éticas.

Na tessitura de tais considerações, é evidente que as idéias platônicas e neoplatônicas não foram apropriadas como um todo. Guardadas as devidas proporções, assim como a teologia elaborada na América Latina, recentemente, fez uso do instrumental marxista para a elaboração do seu discurso, o mesmo teria acontecido, ao longo desse período, em relação ao instrumental platônico e neoplatônico. Os conceitos julgados compatíveis com a fé cristã foram emprestados do pensamento pagão e isto marcou de forma indelével o discurso moral do Ocidente. E, como o neoplatonismo, não só por unir intimamente filosofia e religião, mas também por ser favorecido por uma época conturbada, onde a necessidade religiosa era fundamental para aglutinar o cadinho de raças, civilizações e crenças, encontrou solo fértil dentro do próprio Cristianismo. E o resultado foi a

⁶⁹ É bom lembrar que as grandes decisões cristológicas e os símbolos de fé oficialmente definidos pertencem ao período posterior a Nicéia.

⁷⁰ Dai o sugestivo título da obra de H. I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, E. de Baccard, 1958, 4a. ed.

inevitável presença de determinados dualismos que começaram a marcar a crucial fronteira entre o abandono do compromisso com o mundo e a busca da perfeição humana, aspecto presente na antropologia platônica e neoplatônica⁷¹. Opondo-se ao monismo estóico, tais correntes apresentaram uma concepção renovada da relação psyché-soma e sua inevitável repercussão.

Na esteira desse dualismo, embora já bastante suavizado, relembremos a contribuição de Anselmo, no século XII, sem que a omissão de outros pensadores represente o menosprezo de nossas considerações. É uma questão de relevância para a presente abordagem. Sendo todo pensamento do arcebispo de Cantuária dominado pela idéia de Deus, estabelece uma interessante distinção: uma coisa é falar da existência de Deus; outra coisa é falar da sua natureza. Ou seja, perguntar se algo existe não é a mesma coisa que perguntar o que é esse algo. A distinção vai ficar mais ou menos clara no Monologium, onde formula as provas a posteriori (dos efeitos para a causa) da existência de Deus e, no Proslogium, onde discute o argumento denominado erroneamente de ontológico⁷².

E é com esse pensador que surge uma importante corrente filosófica no que diz respeito à Ética, a saber, a moral considerada como retidão e beatitude⁷³. Há, nesta linha, raízes teológicas centradas na noção de imago Dei, especialmente como um conceito que, no Cur Deus homo, é chamado de “honor”, freqüentemente traduzido por “glória”. Tal direcionamento não é propriamente original no pensamento do arcebispo de Cantuária,

⁷¹ Cf. J. Moureau, Plotin et la gloire de la philosophie antique. Paris, Vrin, 1970, pp. 159-212.

⁷² Barth, por exemplo, não vê, no Proslogion uma “prova da existência de Deus”, mas um princípio noético firmado na expressão “fides quaerens intellectum”. Aliás, essa expressão deveria ter sido o título da obra. Cf. K. Barth, Anselm: Fides quaerens intellectum. New York, The World Publishing Co., 1962.

⁷³ Cf. Eduardo Briacesco, “La doctrina moral de San Anselmo”. Ethos (4-5), pp. 199-211. Ainda sobre a moral em Santo Anselmo, podemos apontar os seguintes trabalhos: P. Delhaye, Quelques aspects de la morale de St. Anselm. Spicilegium Beccense, Paris, Vrin, 1959; E. R. Faiweather, Truth, justice and moral responsibility in the thought of St. Anselm. Louvain, 1960. J. Hopkins, A companion to the study of St. Anselm. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972.

como bem demonstra o estudo de J. Rohmer⁷⁴. Entretanto, o ilustre beneditino, ao longo de três opúsculos apresentados como questões pertencentes “ad studium sacrae scripturae”⁷⁵, a saber, o De Veritate, o De Libertate Arbitrii e o De caso diaboli, procura, sempre fiel ao seu princípio⁷⁶, reconstruir a idéia de Deus e a projeção da imagem divina no homem, sobretudo na pessoa de Jesus Cristo. É através das observações feitas à pessoa divina que o comportamento moral da criatura racional é analisada. Ou seja, o anjo e o homem justo imitam o Filho (Jesus Cristo) sendo o demônio e o pecador sua caricatura⁷⁷.

Essa vertente que aparece em Anselmo, quer dizer, a ligação da moral à construção da idéia de Deus e a ligação da imagem divina transposta para o homem irá plasmar, séculos depois, o discurso cartesiano e spinosiano, como apontou E. Gilson⁷⁸. Na verdade, a interpretação do grande medievalista se insere na corrente exegética inaugurada no século XVII por Pierre Bayle que identifica em Spinoza panteísmo e ateísmo, considerando o espinosismo fruto maldito do casamento entre o neoplatonismo e o cartesianismo⁷⁹.

Mas não é somente a influência platônica e neoplatônica que marca a fase intermediária entre a corrente aristotélica e a nova leitura do estagirita emergente no século XIII, no que concerne ao julgamento moral ou aos parâmetros interpretativos do agir humano. Há que se lembrar a influência da ética estoica. O cerne dessa influência é determinado pela idéia

⁷⁴ J. Rohmer, La finalité morale chez les théologiens de St. Augustin a Duns Scot. Paris, Vrin, 1939.

⁷⁵ Ver o prefácio do De Veritate, em latim, parcialmente transcrito por E. Briacesco, no artigo supra citado (nota 73).

⁷⁶ Referimo-nos ao aspecto básico do pensamento de Anselmo, fundamento de toda sua construção teológica que considera a fé instrumento de compreensão.

⁷⁷ Cf. a magnífica abordagem feita por H. U. von Balthasar em seu livro La gloire et la croix. Le aspects esthétiques de la Révélation. Paris, Aubier, 1968, especialmente às pp. 221, 223 e 229.

⁷⁸ E. Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, Vrin, 1930, pp. 218-232.

⁷⁹ Esta linha de argumentação é negada recentemente por Antonio Nigri, que procura ver na obra de Espinosa, não o reflexo passivo de sua época, mas uma compreensão de seu tempo que lhe permite pensar o futuro e abrir-se para ele. Cf. A. Nigri, A anomalia selvagem. Poder e potência em Espinosa. Rio de Janeiro, Editora Trinta e Quatro, 1993. Uma resenha desta obra foi publicada no Suplemento Livros da Folha de São Paulo, de 9 de janeiro de 1994, p. 11.

de natureza (physis) que aparece como um lógos universal ou como uma providência (prónoia) universal, unindo todos os seres. A ética estoica leva o homem a conformar-se com a natureza, dando total obediência ao lógos nela imanente. O homem é um ser, portanto, segundo o lógos (katà tòu lógon) e sua vida ética só pode ser alcançado segundo a natureza (katá tèn physin). A partir do instante em que o homem se conscientiza de que pertence à natureza, dada à sua materialidade, se pretende ser bom, sábio ou honesto, deve descobrir a posição que ocupa no mundo e como agir face à tal constatação⁸⁰. O exercício verdadeiro das paixões é o ideal do sábio expresso na sua independência (autárqueia), tornando-o superior à medida que foge dos revezes da Fortuna (tyche), embora permanecendo sujeito ao Destino (eimarméne)⁸¹. E, como Destino identifica-se com a ordem da pronóia, o sábio aceita-o livremente.

Também com base no conceito de physis e de lógos, os estoicos, mais do que outras escolas filosóficas souberam colocar em julgamento os antigos mitos da nobreza ou da superioridade de raças, além do sistema de escravidão. A nobreza chegou a ser chamada cinicamente de “escória e raspa da igualdade”. Todos os povos são capazes de alcançar a virtude. O homem é proclamado estruturalmente livre. Por natureza, ninguém é escravo.

Os novos conceitos de nobreza, de liberdade e de escravidão estão atrelados à sabedoria ou à ignorância. Ou seja, o verdadeiro homem livre é o sábio. O verdadeiro escravo é o ignorante. A temática desse discurso aliada à lógica estoica, foi muito atraente ao discurso do cristianismo dos primeiros séculos⁸².

⁸⁰ Cf. o interessante artigo de F. Sanson, “Ética estoica”. Ética e trabalho. Cinco estudos. Caxias do Sul, PYR Edições, 1989, pp. 79-104.

⁸¹ A eimarméne ou Destino, torna-se, na época helenística, uma deusa e as mensagens religiosas da época propõem ao homem a libertação de seu jugo. Cf. A. J. Festugière, L'idéal religieux des grecs et l'Évangile. Paris, Gabalda, 1932, pp. 101-115. Apud H. C. de Lima Vaz, Antropologia filosófica I. São Paulo, Loyola, 1991, p. 56, nota 82.

⁸² “A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estoica” é o título de um interessante artigo de J. C. Mota publicado em Trans-formação. Revista da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de

É óbvio que a filosofia cristã procurou diluir os fundamentos naturalistas do estoicismo, suprimindo, especialmente, determinadas práticas que eram incompatíveis com seus princípios, como a justificação do suicídio, por exemplo. Porém, parecia sobretudo atraente a imutabilidade da physis, como também despertava atenção o lógos universal em que a vida exprime, formulando um nómos eterno, a partir do qual se determina a unidade do gênero humano. Embora a tradição cristã aprofundasse muitas dessas concepções, fazendo uma espécie de depuração, a atração da universalidade subjetiva da consciência moral despertava no indivíduo, a caminho do dever ser, a objetividade da lei. E a polaridade entre consciência e Lei é um exemplo típico dessa depuração, pois a mesma passou a ser amenizada pela tendência de se constituir uma ética heterônoma ou, mais propriamente, teônoma, apontando Deus como princípio moral. Daí alguns textos patrísticos fazerem referência aos filósofos como despidos de humildade para o reconhecimento da soberania divina.

Como a época helenística (século III a.C. a I a.C.) caracterizou-se pela centralidade do indivíduo (consequência do declínio da pólis), é esta vertente que assume os pontos importantes do estoicismo⁸³. Não encontrando mais a satisfação para suas aspirações na pólis, o indivíduo buscava outras formas de vida associativa nos quais sentisse a almejada felicidade (eudaimonia), ou seja, a satisfação plena de suas carências mais profundas.

Assis, 1974, 1, pp. 173-214. Cf. também V. F. Sanson, Estoicismo e Cristianismo. Caxias do Sul, EDUCS, 1988, p. 51ss.

⁸³ Esse individualismo helenístico a que nos referimos possui características próprias, formando um capítulo importante na história da concepção do homem clássico, não se confundindo com o individualismo da modernidade. “Se as condições históricas, objetivas, impossibilitam que a liberdade seja conquistada no plano social e político, resta, todavia, todo o mundo interior, subjetivo, a ser libertado das ilusões e crendices que atormentam e escravizam a alma. E, se a felicidade não pode mais advir da participação num projeto coletivo de procura do bem e da justiça, isso não impede que se busque a felicidade pessoal, íntima”. J. A. M. Pessanha, “As delícias do jardim”. Ética. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 67.

Sem estabelecer uma ligação direta desse individualismo do período helenista, um ponto de referência importante, no século XII, é Abelardo. O filósofo, possivelmente, desconhecia a Ética a Nicômaco, não obstante fazer a distinção entre “hábito” e “disposição”, termos tratados com profundidade no livro II da referida obra. Por certo, suas observações são tiradas das Categorias, texto que glosou muitas vezes⁸⁴. Entretanto, cita constantemente Cícero e Sêneca, tendo-os em alta conta, a ponto de afirmar que o primeiro é “o maior dos filósofos latinos” e, o segundo, “o maior defensor da pobreza e da continência, o supremo edificador moral entre os filósofos”⁸⁵. Ainda afirma com segurança que o filósofo da “nova stoa” manteve correspondência com o apóstolo Paulo⁸⁶. Embora na Ethica⁸⁷ Cícero seja citado apenas uma vez, e Sêneca, nenhuma, ambos são interlocutores privilegiados de Abelardo, deixando transparecer a influência estoica, especialmente no elogio à liberdade de espírito com que termina o capítulo II. Além do mais, possivelmente, é de Cícero que o filósofo toma a distinção entre “justiça natural” e “justiça positiva”⁸⁸, sem falar que a noção de “intenção”, categoria basilar de sua argumentação ética, é também do domínio estoico⁸⁹.

⁸⁴ J. C. Estêvão, O indivíduo na Ética de Abelardo. Dissertação de mestrado, São Paulo, PUC, 1989, p. 169.

⁸⁵ Apud J. C. Estêvão, op. cit., pp. 173-174.

⁸⁶ E. Gilson, Héloise et Abélard. Paris, Vrin, 1984, p. 43.

⁸⁷ Indicamos aqui o texto crítico editado com a versão inglesa de D. Lascombe, com introdução e notas elaboradas pelo mesmo autor: Peter Abelard's Ethics. Oxford, Clarendon Press, 1971. A obra pode ser considerada um pequeno e denso tratado. Por ter sido um dos livros condenados à fogueira, são apenas cinco os manuscritos até hoje encontrados, dois dos quais no século XII. O texto é, pois, incompleto. Depois do primeiro livro, que trata do pecado e do mal, o segundo, que deveria versar sobre a virtude e o bem, se resume num manuscrito encerrado de forma abrupta. Os estudiosos admitem duas hipóteses: 1. Abelardo teria concluído a obra e, estando o restante perdido, é possível que tenha sido reencontrada inteiramente copiada. Após a condenação pelo Sinodo de Sens, o copista teria suspenso o trabalho. 2. A obra não teria sido concluída pelo autor. Envolvido por várias disputas do fim de sua vida, Abelardo teria deixado a obra inconclusa como fizera com a Theologia e com o Dialogos.

⁸⁸ “Abelardo é o primeiro teólogo do século XII que explorou Cícero (...) enfatizando a distinção entre justiça natural e justiça positiva”. O. Lottin, Psychologie et morale du XIIe. et XIIIe. siècles. Louvain, Duculot, 1948-1960, p. 284.

⁸⁹ J. C. Estêvão conclui: “Genericamente, pode-se dizer que aquilo que Abelardo entende por ‘ética’ é a do Pórtico”. Op. cit., p. 174.

É claro que Abelardo procura superar esta corrente filosófica, explicitando divergências, de modo especial no que tange o intelectualismo da ética estoica. Afinal, a razão tem seus limites e é insuficiente para dar conta do Sumo Bem, caminho aberto apenas pela Revelação⁹⁰. Por isso, acrescenta que, uma vez estabelecido o objeto da Ética, as demais disciplinas, comparadas àquela são de somenos importância. Os demais estudos só serão frutuosos se colocados a serviço da Moral, parte mais excelsa da Filosofia⁹¹. Em suma, surge uma Teologia Moral elevada à condição de “regina scientiarum”, ficando as artes liberais na condição de escravas desta. Mas isto não quer dizer que Abelardo constrói um novo sistema, condenando deliberadamente os “pagãos”. Apenas procura superar o pensamento dos “antigos”. Acolhe e reconhece a lista das virtudes dos estoicos, mas faz distinção entre o “sumo bem dos homens” e o “Sumo Bem” absoluto que é Deus e não pode ser confundido com os alvos alcançados dentro das normativas do agir. Mas, como assinala J. C. Estêvão, “se a moral de Abelardo é religiosa, não o é por princípio, mas porque a própria racionalidade de sua ética exige que se diga: “Fiat voluntas tua!”⁹².

c) O agir humano - releitura tomista

Como é sabido, um dos maiores, se não o maior dos serviços prestados por São Tomas à difusão e reinterpretação do pensamento aristotélico está contido na notável série de comentários das obras do filósofo⁹³. Esse trabalho metódico e volumoso foi o antídoto

⁹⁰ É bom lembrar que Abelardo não exclui da Revelação os filósofos, antes, inclui-os na economia da salvação, fazendo-os canais da divina revelação tanto quanto os profetas de Israel. Cf. J. C. Estêvão, op. cit., p. 177.

⁹¹ Cf. R. A. C. Nunes, Gênese, significado e ensino da Filosofia no século XII, p. 177 e 296 (nota 856): “Longe quippe aliorum studia infra summum bonum remanent nec beatitudinis contingunt eminentiam, nec ullus in eis fructus apparet, nisi quantum huic summae deserviunt philosophiae, tanquam cerca dominan occupare pedissequae”.

⁹² J. C. Estêvão, op. cit., p. 183. Ver ainda, do mesmo autor, “Fiat voluntas tua!” Vício e pecado na ética de Abelardo”. Trans-formação. Universidade Estadual Paulista, 1989, XII (19), pp. 85-96.

⁹³ Uma relação da obra de Santo Tomás pode ser encontrada em J. Rassam, Tomás de Aquino. Lisboa, Edições Setenta Ltda., 1988, pp. 57-60. O autor nos remete às edições completas de Parma, Vivés e Leonina (esta, ainda incompleta), além de indicar, no início, as discussões de Mandonnet, Mr. Grabmann e F. van Steenberghen.

encontrado pelo ilustre dominicano para combater o aristotelismo heterodoxo que, inegavelmente, no seu todo, representava um profundo e vasto conhecimento do pensamento de Aristóteles. Não é de se estranhar sua preocupação em comentar linha por linha as duas obras lógicas do estagirita⁹⁴, buscando, nesta vertente, as linhas de sua releitura em outros campos do pensamento humano.

Seus trabalhos de caráter sistemático, os opúsculos, as Quaestiones disputatae, as Quaestiones quodlibetales não são menos importantes no cumprimento desta tarefa. Mas o nosso propósito, aqui, não é buscar a releitura de todo o corpus aristotelicum e, sim, sua interpretação no que concerne à conduta moral. E, nesse caso, particularmente se nos afigura como importante o seu comentário à Ética a Nicômaco e a segunda parte da Suma Teológica, sem evitar, é claro, algumas incursões rápidas em outros trabalhos do filósofo. Julgamos incompleta e radical esta posição de Copleston:

“Assim, pois, se queremos encontrar as idéias próprias do santo sobre a conduta moral humana, temos que voltar principalmente para duas de suas obras, uma das quais foi assinalado explicitamente como um tratado sistemático de teologia, enquanto que outra, como foi visto, não pode ser chamada uma obra puramente filosófica nem por seu propósito, nem por seu conteúdo”⁹⁵.

Ao referir-se ao Comentário à Ética a Nicômaco, o referido autor declara não poder ser encontrada ali a idéia de São Tomás propriamente dita, visto que o “propósito principal da

⁹⁴ De interpretatione e Posteriores analyticorum.

⁹⁵ F. C. Copleston, El pensamiento de Santo Tomás. México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 219. As duas obras referidas por Copleston são a Suma Teológica e a Suma contra os gentios.

obra é, obviamente, explicar a doutrina do grande filósofo grego”⁹⁶. Separar as idéias próprias e as não próprias, talvez mais pela classificação literária dos textos que pelo conteúdo não seria uma postura muito indicada. Ao se comentar, não é exclusivamente a idéia do autor comentado que é repassada, mas também o pensamento do comentador pode estar presente e de modo bem convincente. Não é à toa que, neste século, os comentários de Santo Tomás sobre os textos aristotélicos ganharam importância fundamental⁹⁷.

É verdade que o filósofo não conhecia suficientemente o grego. Mas, por isso mesmo, encarregou Guilherme de Moerbeke de traduzir para o latim os tratados de Aristóteles ainda não traduzidos e de revisar, à luz do original, as versões já existentes. Em outras palavras, a translatio e a revisio de Moerbeke foram importantes para Santo Tomás no sentido de oferecer, na medida do possível, a intenção do estagirita. Não desconhecemos ainda o fato de que a técnica tomista apurada tinha como propósito determinar e esclarecer o sentido literal do texto e que a preocupação de Santo Tomás, acima de tudo, era a de transmitir claramente a intentio Aristotelis. Mas é exatamente esta apurada técnica que não prima pelo trabalho mecânico com as palavras e, sim, em estabelecer conexões com o conjunto do pensamento aristotélico que nos autoriza a falar de uma releitura tomista de Aristóteles. E “releitura”, aqui, entenda-se não um processo de filtração, mas uma reconstrução do pensamento do filósofo onde o trabalho e a influência de quem reconstruiu tornam-se patentes. A intentio Aristotelis, não poderia, é claro, ser confundida com as verba Aristotelis, mas, por outro lado, os principia Aristotelis pressupunham uma reinterpretação de Santo Tomás. Do contrário, o ilustre dominicano não passava de um

⁹⁶ F. C. Copleston, op. cit., p. 219.

⁹⁷ Cf. Mr. Grabmann, “Les commentaires de St. Thomas d’Aquin sur les ouvrages d’Aristote”. Annales de l’Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, III, 1914, pp. 231-287. Esse longo artigo foi republicado em alemão, em 1926, após pequena revisão, e é um excelente inventário no gênero, tratando de cinco pontos importantes: 1) Questões de história literária; 2) técnica e método dos comentários de Santo Tomás sobre Aristóteles; 3) as fontes utilizadas; 4) pensamentos próprios de Santo Tomás nos seus comentários; 5) valor e importância do conjunto desses comentários.

“funil”, mero escoadouro das lições do estagirita. Ou, na conclusão de Callos: “Seu ideal de determinar e defender a intentio Aristotelis governa, ao mesmo tempo, sua exposição e crítica”⁹⁸.

Por outro lado, não se deve desprezar a grande obra sistemática de Santo Tomás representada pelas duas Sumas. E, no que concerne à Suma Teológica, não obstante estarmos certos de que o filósofo jamais pretendeu elaborar um trabalho de Ética à parte, encontramos um denso enfoque da moral geral e especial, como se diria hoje. A Prima Secundae trata da moral geral e fundamental. São focalizados os aspectos concernentes ao fim último ou à beatitude; os atos humanos ou voluntários; as paixões e os hábitos em geral; as virtudes (adquiridas e infusas); os dons do Espírito Santo e os vícios e, por fim, a Lei com a qual Deus nos instrui e a Graça com a qual nos ajuda em nossa atividade mais íntima. A Secunda Secundae trata da moral especial, ou seja, cada uma das virtudes teologais e cada uma das virtudes cardeais, além das virtudes adjuntas e dos dons correspondentes. Essa parte conclui, como a Ética a Nicômaco, com uma comparação entre a vida contemplativa e a ativa, com vantagem para esta última: o todo é, naturalmente, transposto para uma explicação cristã, e leva a uma seção final sobre a condição dos bispos e a vida das ordens religiosas.

É, pois, no seio de suas obras sistemáticas e do comentário à Ética a Nicômaco que vamos observar essa releitura tomista de Aristóteles. Se o espaço espiritual do homem onde se encontra garantida a sua auto-posseção ou independência (autárqueia), defendida pela tradição bíblico-cristã se confronta com as estruturas objetivas do cosmos e da pólis, herança da filosofia pagã, como interpretar o agir humano? A saída seria o teocentrismo

⁹⁸ Daniel A. Callos, “Les sources de St. Thomas”. Aristote et St. Thomas d’Aquin. Journées d’études internationales. Louvain, Paris, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1957, p. 98.

cristão, onde uma síntese se estabelece, diluindo a filosofia do agir humano numa espécie de Teologia Moral. É a integração da moral antiga, especialmente da moral aristotélica, ao personalismo cristão, ressaltando a noção de beatitude como fim último do homem. Com isto, não se atenua o rigor do teocentrismo cristão e não se despreza o valor objetivo da moral antiga e seu cosmocentrismo⁹⁹. Cria-se, evidentemente, um clima de tensão e a releitura desenvolvida por Santo Tomás vai procurar enfrentar tal clima, procurando, na contribuição de Aristóteles, fazer a integração do bem humano aos apelos responsariais da Revelação, dentro da perspectiva do teocentrismo próprio da moral cristã.

E as linhas teonômicas dessa releitura tomista podem ser observadas quando os elementos antropológicos e cosmológicos são elevados através de uma perspectiva transcendente e determinativa que a tudo conduz e o faz de modo aberto. Ou seja, seu natural consiste num processo fixado numa única direção e forma e se a “*determinatio ad unum*”¹⁰⁰ é a nota distintiva do que é natural, então, o homem, como ser espiritual é conduzido à felicidade, sentido concreto da vida moral e de todo o agir humano. Claro que a felicidade é exclusiva do ser humano. Aplicar a idéia de felicidade ao animal é impróprio, gerando uma espécie de abuso da linguagem¹⁰¹. Mas por outro lado, sem descartar essa linha teonômica que credita ao homem tal espaço e condição privilegiada, o mesmo não pode negar a sua natureza inserida na ordem universal. Ou seja, o homem se liga à natureza e, mesmo sendo um ato de vontade, a tendência do espírito humano é partir em direção à

⁹⁹ É inevitável a herança do cosmocentrismo antigo em Santo Tomás proveniente de duas correntes: o aristotelismo e o neoplatonismo. Do ponto de vista histórico, é impossível negar a influência desta última corrente, visto que o aristotelismo assimilado pelo filósofo não se apresentou de forma pura, recebendo afluentes neoplatônicos da tradição manuscrita. O *liber de Causis*, por exemplo que a tradição árabe enumerou entre os escritos de Aristóteles, na tradução de Guilherme de Moerbeke, foi provado ter sua origem neoplatônica. Além disso, Santo Tomás hauriu os ensinamentos de Agostinho e dos escritos do Pseudo Dionísio. A profundidade da influência neoplatônica em Santo Tomás ainda é um dos temas mais discutidos. Cf. R. J. Henle, *Saint Thomas and platonism*, a study of the Plato and platonic texts in the writings of S. Thomas. Haia, M. Nijhoff, 1956.

¹⁰⁰ *Suma Teológica*, Ia., q. 41, a. 2; *Suma contra os gentios*, I, 50.

¹⁰¹ “Non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive”. *Suma contra os Gentios*, 3, 27.

felicidade com as características próprias da natureza. O homem “quer” a felicidade como a pedra que cai ou mesmo o vegetal que curva no seu caule em busca da luz. A felicidade é vista como o nome do fim último da vida humana ao qual somos conduzidos. Querer ou não querer esse fim não é objeto de discussão ou de decisão. Já está decidido antes de qualquer tomada de posição da nossa parte. É o caminho inexorável entre as coisas, onde “a vontade é incapaz de não querer”¹⁰².

Mas onde está a transcendência, se o termo natureza se sobressai? Onde está a teonomia se volta aos aspectos inerentes ao que é natural? A resposta a tais indagações se torna difícil se Natureza e Espírito são encarados como elementos antagônicos que se excluem mutuamente. Contudo foi exatamente esta postura que os grandes pensadores do Ocidente contestaram. O espírito criado é, ao mesmo tempo Espírito e Natureza e a expressão “por natureza” surge em função da criação¹⁰³. Ao ser criado, o ente recebeu ab alio o complemento imediato e, sendo ato da criação, o que é natural ganha a dimensão transcendente, o que leva à conclusão de que o natural se torna espiritual. E é isto que acontece com a felicidade: o “querer natural” é, ao mesmo tempo, ato espiritual e ato natural. Na belíssima síntese de Copleston:

“A graça aperfeiçoa a natureza, mas não a anula; a revelação lança novas luzes sobre as verdades que se podem obter por meio da reflexão puramente filosófica, mas não a cancela.”¹⁰⁴

¹⁰² “Tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo ...”. Santo Tomás afirma, na Suma Teológica que o “o homem quer a felicidade por natureza e por necessidade” (Ia., 94, 1). E mais: “A criatura espiritual deseja naturalmente ser feliz; por isso, ela não pode não querer ser feliz” (Suma contra os Gentios, 4, 92). “Querer ser feliz não é objeto de decisão livre” (Suma Teológica, Ia., q. 19, a. 10). “O desejo do último fim não está entre os objetos dos quais somos senhores” (Suma Teológica, Ia, q. 82, a. 1).

¹⁰³ Suma contra os Gentios, 3, 100).

¹⁰⁴ J. C. Copleston, op. cit., p. 226.

Entretanto, outras interrogações decorrem. Onde estaria a liberdade? O escândalo não pode ser evitado e, neste caso, até mesmo a capacidade explicativa de Santo Tomás não conseguiu ir além desta sentença: “A vontade livre procura a felicidade, embora a ela tenda por necessidade”¹⁰⁵. O conceito de liberdade, quando se pensa nela juntamente com a criaturalidade, passa a adquirir novo aspecto. Não é, porém, um conceito estranho que se instaura, como se depreende do diálogo entre Diotima e Sócrates, no Banquete:

“Mas é, disse ela, como se alguém tivesse mudado a questão e, usando o bom em vez do belo, perguntasse: Vamos, Sócrates, ama o amante o que é bom; que é que ele ama? Tê-lo consigo, respondi-lhe. E que terá aquele que ficar com o que é bom? Isso eu posso, disse-lhe, mais facilmente responder: ele será feliz. É com efeito pela aquisição do que é bom, disse ela, que os felizes são felizes, e não mais é preciso ainda perguntar: E para que quer ser feliz aquele que o quer? Ao contrário, completa parece a resposta. É verdade o que dizes, tornei-lhe. E essa vontade então e esse amor, achas que é comum a todos os homens, e que todos querem ter sempre consigo o que é bom, ou que dizes? Isso, respondi-lhe, é comum a todos.”¹⁰⁶

Uma questão importante também deve ser lembrada. Quando se diz que o homem procura naturalmente a felicidade, afirma-se que por natureza, ele não a possui, porque “na vida presente não pode haver felicidade completa”¹⁰⁷. O homem não é feliz por sua própria essência, sendo toda sua existência determinada pela não posse da satisfação

¹⁰⁵ “Voluntas liber appetit felicitatem, licet necessario appetat illam”. Quaestiones disputatae. De potentia Dei, 10, 2 ad 5.

¹⁰⁶ Banquete, 204e - 205a.

¹⁰⁷ In decem libros Ethicorum, I, lectio X, n. 129.

final. É o conceito de “status viatoris” que se instaura. Existir como homem significa “estar a caminho” e, portanto, não possuir a felicidade por completo¹⁰⁸. Este “estar a caminho”, contudo, é movido por uma espécie de sede ou de fome. “Tender à felicidade nada mais é do que tender a que a vontade seja saciada (ut voluntas sácietur)”¹⁰⁹. Nesta metáfora, toda a energia da natureza humana é entendida como fome que quer ser saciada, como sede que quer ser satisfeita, sendo a satisfação plena precisamente a felicidade. Tal argumentação se compatibiliza com aquilo que Santo Tomás aponta de forma muito clara: “De duas maneiras se fala do fim: pode se entender a coisa que queremos conseguir, ou pode ser entendida a consecução da coisa”¹¹⁰.

Longe de identificar a felicidade como elementos conquistados na presente vida, seja riqueza, poder ou fama¹¹¹, Santo Tomás leva ao clímax a sua teonomia, ao afirmar: “O bem do homem depende do conhecimento de Deus e por isto a felicidade do homem depende da glória perante Deus”¹¹².

Nesta releitura tomista, não se pode dizer que Aristóteles tenha errado em sua concepção de Bem ou de Felicidade. Contudo, fica patente que a dimensão temporal e imperfeita decorrente do esforço humano acarreta uma certa incompletude e inadequação. Para reparar tal incompletude, firma-se a necessidade de determinação da intenção. Dar esmola

¹⁰⁸ “Aliquis dicetur viator ex eo quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex eo quod iam beatitudinem obtinet”. *Suma Teológica*, IIIa., q. 15, a. 10.

¹⁰⁹ Id., Ia. IIae., q. 5, a. 8.

¹¹⁰ “Fines dupliciter dicitur seil, ipsa res quam adipisci desideramus, et usus vel adeptio vel possessio illius rei”. Id., Ia. IIae., q. 2, a. 7.

¹¹¹ É bom lembrar que Agostinho anotou 288 opiniões diferentes sobre a questão em que consiste o fim último do homem. Cf. *A cidade de Deus*, 19, 1.

¹¹² “Bonum hominis dependet sicut ex causa ex cognitione Dei, et ideo ex gloria, quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua” (*Suma Teológica*, Ia, IIae., q. 2, a. 3).

por vanglória, por exemplo, é uma atitude má¹¹³. Embora a ação de dar esmola seja materialmente boa, a má intenção individual a transforma em ação formalmente má¹¹⁴.

Mas para que o ato exterior seja bom, não basta apenas a bondade que a vontade deriva do fim¹¹⁵. Recordando Agostinho, há coisas que não podem ser justificadas por uma pretensa boa intenção. O fato de que a má intenção deforma o agir humano não justifica a concepção de que uma ação materialmente má se converta em ação boa pela presença da intenção louvável. Para que o agir humano considerado como um todo seja moralmente mau, basta a ausência de um só dos fatores requeridos. Mas, para que seja moralmente bom, não basta a presença de um único fator necessário, como por exemplo a intenção. Se alguém rouba dinheiro de uma pessoa para dá-lo em esmola a outra, evidentemente, esta ação não será justificada pela boa intenção.

Enfim, na linha da teonomia presente na reconstrução tomista, os princípios reguladores do agir humano estão em função dos princípios universais, tendo sempre Deus como referencial. A perfectibilidade da natureza humana enquanto princípio, é tratada como expressão da graça ou manifestação do amor divino, ou seja, é matéria apta ao perfectível. Mas sua preocupação, contudo, não é colocar-se como meio termo entre a tradição agostiniana e a influência aristotélica¹¹⁶. O que se pretendia era inteligibilidade radical do ato de existir e agir, onde os elementos platônicos se integravam aos esquemas

¹¹³ Op. cit., Ia. IIae., q. 20, a. 1.

¹¹⁴ Quando considera a ação interior e exterior como partes componentes de um único todo, gosta Santo Tomás de aplicar a analogia tomada da teoria hilemórfica.

¹¹⁵ Suma Teológica, Ia. IIae., q. 20, a. 2.

¹¹⁶ O chamado “aristotelismo heterodoxo”, que alcançou seu apogeu entre 1260 a 1270, especialmente na Faculdade de Arte de Paris, através de mestres competentes como Siger de Brabante e Boécio da Dácia, também chamado averroísmo cristão, provocou a reação da corrente seguidora de Agostinho, contrária a qualquer forma de aliança como o aristotelismo. Essa hostilidade desemboca na proibição do ensino de Aristóteles na Universidade, a partir de 1237. Tal medida, drástica, evidentemente, resultava da seguinte conclusão: não era possível conciliar os elementos platônicos da tradição agostiniana com o “naturalismo aristotélico”. Este último princípio era julgado incompatível com o modelo cristão.

aristotélicos, formando a base da filosofia cristã. Não harmonização fundamentada num irenismo pouco justificado, mas a busca consciente da integração do procedimento humano numa inteligibilidade clara e convincente. No dizer de Lima Vaz, Santo Tomás “tentará construir o equilíbrio delicado e complexo entre a consistência da natureza humana essencial ao cosmocentrismo antigo, e a descentração do homem histórico implicada no teocentrismo cristão”¹¹⁷.

Há, portanto, a sobrelevação do agir humano, desembocando no velho conceito de theoria, de Aristóteles, que merece do Doctor Angelicus igualmente uma releitura. A theoria, traduzida para o latim por contemplatio tem, provavelmente em Cícero, Sêneca e outros autores menos conhecidos a sua difusão dentro do vasto movimento de tradução que caracteriza a história do Ocidente latino.

Na perspectiva de Santo Tomás, podemos encontrar alguns sentidos em que o conceito foi empregado. Primeiro, como percepção silenciosa da realidade. É a realidade vista de forma clara e evidente, momento mais desejado do caminhar humano em sua função cognitiva. Nesse caso, o silêncio não é a ausência da palavra na tessitura do discurso: é a realidade que, manifesta, faz com que a palavra ganhe sua essência. Em segundo lugar, seria o conhecimento intuitivo, não discursivo. Deixa de ser resultado da atividade da ratio, na perspectiva demonstrativa, para ser intellectus¹¹⁸, capacidade da “simples visão”¹¹⁹. Se, pensar é uma forma “impura” do conhecer, ver é a forma perfeita. Pensar corresponde a um objeto ausente ou a um esforço para alcançar tal conhecimento. Mas o

¹¹⁷ H. C. de Lima Vaz, Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira, p. 40.

¹¹⁸ Sobre a noção de intellectus e ratio em Santo Tomás, cf. J. Péghaire, Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d'Aquin. Paris, Vrin, 1936. Publicação de L'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa.

¹¹⁹ “Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet, intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discorrendo de uno in aliud”. Suma Teológica, I, q. 59, a. 1.

objeto pensado não se mostra. Por isso, Santo Tomás, diz que a certeza do pensamento se apoia naquilo que vemos imediata e intuitivamente, sendo a necessidade do pensamento decorrente da imperfeição da nossa capacidade visiva¹²⁰. E mais, a capacidade reflexiva é uma forma imperfeita da capacidade visiva¹²¹. Já a visão e, portanto, a contemplatio, é uma forma de conhecimento que não se move em direção ao objeto, mas nele descansa.

Num terceiro ponto, a contemplatio é chamada de conhecimento acompanhado de admiração¹²². Na contemplatio, um mirandum se torna visível e causa admiração porque supera nossa capacidade de ver, ainda que a realidade esteja presente¹²³.

Portanto, nessa linha de pensamento, todo o agir humano não ganharia sentido pleno se não alcançasse esse ponto, onde a felicidade não consiste propriamente no conhecimento de Deus tal como se verifica na demonstração¹²⁴ e, sim, na contemplação: “Até onde se estende a contemplação, até lá se estende a felicidade”¹²⁵.

Mas, que isso tudo tem a ver com a Ética, campo privilegiado de avaliação e julgamento do agir humano? E, até voltando um pouco mais, que tem essas considerações a ver com o homem, ser ativo, chamado a conservar a vida para seu trabalho, fundar os princípios de justiça pela autoridade e pelo serviço e defender a ordem moral na luta vital contra o mal, construindo uma ordem de valores que se encaminha para a felicidade? A resposta de

¹²⁰ “Certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus”. Idem, IIa. IIae., q. 49, a. 5. “Ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio”. Suma contra os Gentios, 1, 57 (8).

¹²¹ “Manifestum est quod defectivos quidam intellectus est ratio”. Suma contra os Gentios, 1, 57 (8).

¹²² “Admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis”. Suma Teológica, IIa. IIae., q. 180, a. 3.

¹²³ “Só quem não vê o todo pode admirar-se. Portanto, Deus não se admira”. Suma contra os Gentios, 4, 33.

¹²⁴ “Felicitas humana non consist in cognitione Dei quae hatur per demonstrationem”. Idem, 3, 39. A sentença é o próprio título do capítulo na referida obra.

¹²⁵ In decem libros Ethicorum, X, 1, Lectio XII, n. 2125.

Santo Tomás, procurando reinterpretar Aristóteles, é muito clara. Toda a práxis, se não garantir a posse do que se procurou é atividade vazia. É importante haver um “descanso” na posse daquilo para o qual tanto se lutou. Daí a conclusão: “A vida ativa se completa na vida contemplativa”¹²⁶. Ao comentar o capítulo 7 do livro X da Ética a Nicômaco focalizando a política como a arte de assegurar aos homens uma existência digna, Santo Tomás afirma que toda vida política está ordenada para a felicidade da contemplação, visto que a paz, cujo estabelecimento e conservação é o fim da vida política, torna o homem capaz de entregar-se à contemplação da verdade¹²⁷. Trata-se da aplicação do pensamento que sustenta ser a contemplatio o “fim de toda vida humana”¹²⁸.

Não se trata de subestimação da vida prática, mas de sua redenção. Anaxágoras, ao ser interrogado sobre o sentido de sua existência no mundo, respondeu: “Para contemplar”(o sol, a lua, o céu)¹²⁹. Diante da tradição antiga que via o homem contemplativo como aquele que possui as características do indivíduo verdadeiramente feliz, Santo Tomás ratifica que isto é evidente¹³⁰. Em que se manifestam essas evidências?

Primeiro, na simplicitas. A simplicidade do olhar no exercício da contemplatio que resume a atividade num único exercício¹³¹. Santo Tomás, de forma coerente, sustenta, ao longo de todo o seu pensamento, a idéia de que a única beatitude perfeita e verdadeiramente digna desse nome reside, para o homem, na visão divina da essência depois da vida. Isto é uma espécie de coroação do teocentrismo cristão que confere ao seu

¹²⁶ Suma Teológica, IIa. IIae., q. 184, a. 2.

¹²⁷ In decem libros Ethicorum, X, 1, Lectio XI, n. 2102.

¹²⁸ Suma Teológica, IIa. IIae., q. 180, a. 4.

¹²⁹ Apud J. Pieper, Felicidade e contemplação. Lazer e culto. São Paulo, Herder, 1969, p. 84.

¹³⁰ “... manifest apparet”. In decem libros Ethicorum, X, 1, Lectio XI, n. 2103.

¹³¹ Suma Teológica, IIa. IIae., q. 180, a. 3.

pensamento sobre a felicidade uma unidade orgânica¹³². E uma das justificativas pelas quais não se pode alcançar a felicidade perfeita nesta vida presente é a de que o homem não é capaz de um ato ininterrupto¹³³. E, na contemplatio, o homem pode perseverar sem interrupção, o que não é possível em qualquer outra atividade¹³⁴. É a perfeita junção do telos da contemplação intelectual, onde a eternidade anula o tempo e o éschaton do intermediário histórico que visa a felicidade verdadeira.

Em segundo lugar, na contemplatio, há um princípio de auto-suficiência, não pelo desprezo que alguém possa dedicar aos outros ou pelo isolamento em que se encontre, mas porque tudo está com o que contempla¹³⁵. Não se trata de justificar a alienação, estado deformativo da afirmação em que o homem é um ser político¹³⁶ em sua essência, mas da plenificação da vida política. Daí a ser a felicidade algo inteiramente divino: “aliquid divinissimum”¹³⁷. É puro dom e não mérito nosso. Nisto reside o teocentrismo da beatitude em Santo Tomás. Ela implica, da parte da criatura, uma relação de indigência, não de exigência. A beatitude do homem é um dom que emana da infinita gratuidade da fonte primeira do ser.

¹³² G. de Broglie, “La notion thomiste de béatitude”. *Archives de Philosophie*, 1925 (2), cad. 2, p. 55-96. Especialmente pp. 60ss.

¹³³ *Suma Teológica*, Ia. IIae., q. 3, a. 2.

¹³⁴ *In decem libros Ethicorum*, X. 1, Lectio X, n. 2088ss.

¹³⁵ *In decem libros Ethicorum*, X. 1, Lectio X, n. 2095; Lectio XII, n. 2119ss.

¹³⁶ É importante esta advertência de Copleston: “A identificação do bem para o homem com a felicidade ou perfeição própria pode facilmente dar a impressão de que o ideal de Santo Tomás era meramente individualista e ainda egoísta, no sentido desagradável do termo. Contudo, para ele, a vida em sociedade era algo prescrito pela lei natural. Quer dizer, reconhecia que há no ser humano uma tendência a viver em sociedade com seus semelhantes, não só no pequeno grupo da família imediata, mas também em grupos mais amplos, cujas formas desenvolvidas se chamam Estados ou comunidades políticas. Assim, a vida social está fundada na natureza humana mesmo e tanto a família como o Estado são comunidades naturais”. Op. cit., pp. 260-261. E estas considerações extraídas do *De Regno* são pertinentes: “É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pelos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso por natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos”. (II, 2).

¹³⁷ *In decem libros Ethicorum*, I, Lectio XIV, n. 169.

Concluindo este inventário interpretativo do agir humano que vai de Aristóteles a Santo Tomás de Aquino, é bom lembrar que não se pretendeu um simples retorno a um ou outro filósofo. As conquistas da hermenêutica filosófica recente nos remetem a uma posição de alerta. A obra de Santo Tomás, por exemplo, é uma obra do passado e não é possível ressuscitá-la no horizonte histórico-cultural de nosso tempo a não ser na reconstituição crítica dos textos. Portanto, não pretendemos repetir o filósofo, como ele próprio jamais ousou repetir Aristóteles. Em ambos os casos prevalece a posição interpretativa. E, nessa interpretação, fatalmente se encontram ou se confrontam natureza e cultura, indivíduo e sociedade, contingência e necessidade, destino e liberdade. E o que permanece é a conclusão final de que o agir humano, bem como a história global que o integra não são senão uma tentativa de respostas sempre provisórias e sempre recomeçadas e nunca tais respostas se articulariam, se nessa linguagem pretendesse se dar uma resposta definitiva.

CAPÍTULO III

“VIRTUS CONSISTIT IN MEDIO”

A DOUTRINA DO JUSTO MEIO E A VERSÃO DE SANTO TOMÁS

“Medèn ágan”

“Ne quid nimis”

“Nada em excesso”¹

A idéia de moderação cultivada pela moral cristã encontrou na herança hebraica e na cultura grega fontes relevantes para o seu nascedouro e desenvolvimento. Na literatura sapiencial, fonte de instrução do judaísmo no que concerne à vida religiosa e prática, posturas como estas são encontradas: “...não me dês nem a pobreza , nem a riqueza; dá-me o pão que me for necessário”². “Comer muito mel não é bom; assim, procurar a própria honra não é honra”³. E o Pregador aconselhava: “Não sejas demasiadamente justo, nem exageradamente sábio; porque te destruirias a ti mesmo? Não sejas demasiadamente perverso nem sejas louco; porque morrerias fora do teu tempo?”⁴. Na cultura grega, a

¹ Inscrição no templo de Delfos.

² Pv. 30.8.

³ Pv. 25.27.

⁴ Ec. 7.16-17.

tendência a identificar a virtude como uma espécie de equilíbrio entre dois extremos é bastante antiga. Suas raízes pertencem ao próprio éthos do homem helênico, fundamentado em seu estilo moral descrito na literatura poética de Hesíodo, Homero e outros. Só que, em tal situação, o que efetivamente estava em discussão era a virtude do próprio indivíduo, a postura de cada um e, na melhor das hipóteses, repassada a outras pessoas como modelo.

Isto não quer absolutamente dizer que a decisão firme, o imperativo explícito e formas claras de se responder afirmativa ou negativamente a determinadas questões não fizessem parte das fontes bíblicas da moral cristã. A própria pregação de Jesus fazia exigências como esta: “Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não. O que disto passar, vem do maligno”⁵. “Quem não é por mim, é contra mim; e quem comigo não ajunta, espalha”⁶. E o vidente do Apocalipse apregoa: “Conheço as tuas obras, que nem és frio nem quente. Quem dera fosses frio ou quente! Assim, porque és morno, e nem és quente nem frio, estou a ponto de vomitar-te da minha boca”⁷.

Da mesma sorte, não fazia parte da índole helênica a laxidão dos valores, advogando o princípio de que a ação ou os sentimentos virtuosos surgem naturalmente pelo simples desprezo aos extremos. A observação de N. Bobbio, recentemente, faz justiça tanto a um lado como a outro: “...não pretendo dizer que os extremistas se equivoquem sempre e que os moderados acertem... Dizer que os extremistas nunca acertam e que os moderados nunca se equivocam seria raciocinar como um extremista”⁸.

⁵ Mt. 5.37.

⁶ Mt. 12.30.

⁷ Ap. 3.15-16.

⁸ Pronunciamento feito ao jornal italiano Il Manifesto, por ocasião de seu 20o. aniversário de fundação e traduzido para a Folha de São Paulo (Suplemento Letras), de 13 de julho de 1991, p. 6.

Por isso, tratar da doutrina do justo meio, em Aristóteles, constitui uma tarefa instigante porque pode-se observar nas linhas da Ética a Nicômaco nítidas influências na moral ocidental. É o que pretendemos fazer neste capítulo. Apenas ressaltamos que, no capítulo anterior, tratamos ligeiramente da questão sob o ponto de vista funcional e analógico, o que exigiu um ligeiro desvelamento do método presente na determinação do justo meio. Portanto, não voltaremos a essas considerações como tais. Elas prevalecem como princípios a fim de que, no presente capítulo, a questão seja discutida de uma forma mais ampla, especialmente como vertente que teria dado contribuição ao discurso ético do Ocidente cristão, sintetizada no famoso princípio: “Virtus consist in medio”⁹.

a) A doutrina do justo meio em Aristóteles

O justo meio, no sentido de equilíbrio, é um dos axiomas da moral antiga¹⁰. A questão da busca de uma “medida” é uma preocupação presente no pensamento grego que remonta aos fragmentos dos poemas Hesíodo, Homero e outros, cuja divulgação poderia ter um caráter parenético. Aliás, esta era a marca própria do poeta, fato que o transformava num educador, dentro da linha de pensamento onde, em todas as coisas, o meio é o melhor¹¹. “Beber muito vinho é um mal; mas se é bebido com discernimento, o vinho não é mais um

⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, In decem libros Ethicorum, II, lectio VI, n. 309 e 316; lectio VII, n. 327, etc.

¹⁰ A. J. Festugiere, “La notion du peché chez Saint Thomas, Ia. IIae., 71 et sa relation avec la morale aristotélicienne” Études de Philosophie Grecque. Paris, Vrin, 1971, p. 352.

Diversas vertentes justificam a afirmação. Segundo a tradição, havia no frontão do templo de Delfos, em Atenas, a inscrição: “Medèn ágan” (Nada em excesso), vertida posteriormente para o Latim: “Ne quid nimis”. A nova geração dos físicos da Jônia sustentava a existência de uma substância intermediária à água e o fogo ou ao ar e o fogo. Também na velha teoria médica havia a noção de que a saúde se deve a uma espécie de mistura proporcional de qualidades contrárias, sendo a enfermidade a ausência dessa proporção, gerando a falta ou o excesso dessas qualidades. Mesmo Demócrito aplicava à alma os métodos da higiene corporal, notando que o justo meio ou harmonia dos contrários nos conduz ao Bem e à Felicidade.

¹¹ Id., “La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure”. Op. Cit., p. 84.

mal; é um bem”¹². A idéia de moderação está sempre presente, especialmente em se tratando do prazer, o que ensejou a criação e divulgação de aforismos.

Os pitagóricos consideravam as coisas existentes como que unidas no justo equilíbrio entre os opostos¹³. Logo, a metáfora matemática utilizada por Aristóteles em nada desconcertava o mundo antigo. Contudo, parece ter sido Platão o primeiro a deslocar o sentido de mesótes para o domínio da Ética, conforme se depreende de uma passagem do Filebo¹⁴, onde os extremos ganham conotação de “ilimitado”(ápeiron) e os quantificados e misturados passam a ser vistos dentro de um certo “limite” (péras).

Uma questão importante deve ser ressaltada já de início. A doutrina do termo médio ou do justo meio se aplica exclusivamente às virtudes morais e não às intelectuais¹⁵. Embora no final do livro 7 do capítulo II da Ética a Nicômaco encontremos esta expressão “trataremos do mesmo modo as virtudes intelectuais”¹⁶, quase todos os intérpretes e editores consideram-na uma interpolação¹⁷. Há razões filológicas para isso. O adjetivo empregado neste lugar para designar as virtudes intelectuais, sendo um semel dictum, não aparece em qualquer outra parte do corpus aristotelicum. Além dessa razão filológica, Robledo complementa, afirmando que a expressão “é completamente absurda dentro da ética aristotélica”¹⁸. As virtudes intelectuais são, como o próprio nome indica, virtudes da

¹² Apud A. J. Festugiere, *op. cit.*, p. 84.

¹³ Diógenes Laércio, Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1988, VIII, 26.

¹⁴ Platão, Filebo, 23c-26d.

¹⁵ Esta distinção estabelecida por Aristóteles (Et. Nic. II, 1, 1103 14-17) e lembrada por Santo Tomás (Suma Teológica, Ia. IIae., q. 58, a.2) é bastante conhecida e surgiu, provavelmente, na esteira da discussão entre Sócrates e os sofistas no que concerne à possibilidade de a virtude poder ou não ser ensinada. Trata-se de uma contribuição extremamente relevante para a compreensão do relacionamento entre Tradição e Razão, polos que demarcarão as linhas de formulação da ética ocidental. cf. H.C. de Lima Vaz, Escritos de Filosofia II, p. 17.

¹⁶ “*homoios dê kai tòn logikòn aretôn*”. Et. Nic. II, 7, 1108b 9-10.

¹⁷ R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, L'Éthique à Nicomaque. Tome II, *Commentaire*, p. 161.

¹⁸ Ética Nicomaquea, Introdução. México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 64. Robledo faz tal afirmação frente à colocação determinante de Aristóteles quando postula a doutrina do “justo meio”: “Refiro-me à virtude moral,

inteligência, ou seja, virtudes do lógos, formas inteligíveis que não comportam elementos quantitativos. Assim, não é admissível medida alguma, nem em si mesmas, nem em relação aos objetos de sua experiência imanente. Tais virtudes não podem ser resultados de determinação do justo meio através do lógos. São, antes, lógoi, nada mais, nada menos. Como afirma ainda Robledo:

“Ao explorar o lógos em seu próprio centro e já não em suas irradiações sobre a parte irracional da alma ou sobre a vontade (no caso da justiça), Aristóteles não podia, evidentemente, cindir sua indivisível unidade.”¹⁹

As virtudes morais, tratando das ações e das paixões²⁰, são consideradas, de algum modo, como magnitudes (suscetíveis à quantificação e, por isso mesmo, divisíveis). Daí exigirem de tais ações um determinado controle ou moderação. Afinal, ensina-nos o bom senso que tudo que é bom e grande produzido pelos homens nasceu do controle inteligente das forças disponíveis neles e fora deles. Envolvendo, ora o homem e a natureza, ora o homem e seus semelhantes, as ações podem instaurar um campo de violência que, não submetido ao controle, cria uma situação de desequilíbrio, sendo, portanto, destruidora. Por outro lado, dentro da moral ocidental, sempre perpassou a idéia de um controle das paixões. Se, para o estoicismo, as paixões eram consideradas elementos constitutivos da própria natureza, seria próprio do comportamento adequado integrá-las dentro da normalidade do agir humano. Por isso, sabiam os estóicos o quanto era difícil “curar” um apaixonado enquanto presa de uma crise²¹. Nesse aspecto, talvez a influência aristotélica tenha chegado um

pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio termo. Et. Nic. II, 6, 1106b 16).

¹⁹ Op. Cit., p. 86.

²⁰ Et. Nic. II, 6, 1106b 16.

²¹ A. J. Voelke, L'idée de volonté dans le Stoicisme. Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 86. O autor observa que a paixão submete o indivíduo a uma constrição: “...a paixão comporta um elemento de constrição e de violência que

pouco tarde, no que diz respeito à moral cristã. Afinal, o que era utilizado como elemento de controle era a restrição estabelecida por Platão, não apenas como argumentação contrária à extensão das paixões pregada pelos estóicos, mas como mecanismo de sustentação da vida ascética. A antropologia aristotélica possibilitou uma restrição moderada, embora enfática na determinação da responsabilidade ética. Afinal, defendia que não se deve declarar guerra às paixões e, sim, aprender dominá-las, sem reprimi-las. Por outro lado, jamais aceitou a idéia do passional involuntário e, nisto, foi mais rigoroso que os estóicos. Estes últimos consideravam a paixão voluntária. Aristóteles alertava para a possibilidade de se confundir o intemperante, que pode ceder à tentação repentina, com o desregrado, que optou pela busca sistemática do prazer²².

É, pois, às virtudes morais que se aplica a doutrina do justo meio, pois na materialidade da ação efetivada e na fluência da energia passional deve haver um ponto determinado como condição material da virtude, onde não haja o excesso, nem a falta. Este ponto é o justo meio, não no sentido de estar a igual distância dos extremos por cálculo matemático, mas por indicar a parte mediana desses extremos pela sabedoria prática. O justo meio, nesse sentido, seria, na sua singularidade axiológica, um extremo absolutamente distante e incomparável em relação aos vícios opostos representados pela falta ou pelo excesso. É o clímax de um equilíbrio exigente, não a sujeição fatalista de um ponto determinado topicamente. Paixões e ações sendo avaliadas, o justo meio é louvado e os extremos, representando a falta e o excesso, são criticados. É nesse contexto que se determina a virtude, pois a questão do justo meio é impostada por Aristóteles como necessidade instrumental de se defini-la, determinando, assim, o sujeito moralmente bom.

não se encontra no erro teórico". Apud G. Lebrun, "O conceito de paixão". Os sentidos da paixão, São Paulo, Companhia das Letras/FUNARTE, pg. 28.

²² Et. Nic. VII, 7, 1150b 1-25.

Aquele que pudesse manter-se em equidistância entre dois extremos viciosos poderia ser qualificado como tal, pois “a virtude é, portanto, um hábito seletivo, consistente, numa posição intermédia para nós, determinada pela razão e tal como determina o homem prudente”²³. Antes, o filósofo já havia afirmado: “Em consequência, a virtude é uma posição intermédia, posto que aponta ao termo médio”²⁴. Entretanto, “do ponto de vista da perfeição e do bem é o extremo”²⁵. Isto implica que o termo médio só pode ser efetivamente determinado tendo como referenciais a ocasião apropriada, os objetos apropriados, pelo motivo conveniente e da maneira conveniente²⁶. Através destas considerações, Aristóteles demonstra que a ética não pode desprezar o contexto (sujeito, objeto, situação). Objetiva e universalmente, portanto, não se pode estabelecer a medida como valor definitivo e eterno. Trata-se de uma normatividade aberta às situações históricas, sem cair em extremos, a saber: o dogmatismo fixista e o relativismo movediço.

Tal normatividade é conhecimento antecipativo que não nega a se submeter a posteriores explicitações. A razão disso se funda no fato de que o discurso prático é imposto em esboço, aberto à história, sujeito a ser preenchido pela própria práxis. A teoria, nesse caso, não destrói o espaço da decisão ou o espaço da ação e é exatamente essa condição que lhe propicia exatidão prática²⁷.

Em outras palavras, embora o justo meio deva ser determinado “relativamente a nós”²⁸, não nos conduz a um simples subjetivismo. A virtude nos coloca numa disposição de fazer

²³ Op. Cit., II, 6, 1106b 35-1107a 1-2. Os termos grifados são traduzidos respectivamente do original: héxis proairetiké e phrónimos. A tradução aqui utilizada foi a de Gomez Robledo.

²⁴ Id., II, 6, 1106b 28. Igualmente, utilizamos a tradução de Gomez Robledo.

²⁵ “Katà tò áriston kai tò eû akrótes”. Id. 1107a 8.

²⁶ Id., 1106b 20-23.

²⁷ Cf. M.. A. de Oliveira, Ética e sociabilidade, p. 67.

²⁸ Et.Nic. II, 6, 1106a 35.

o que é conveniente ou necessário, quando for conveniente e na medida do conveniente, à luz da reta razão, que não pode ser confundida com as tendências subjetivas. Como escreve V.R.Rodriguez:

“... o lógos é a lei da forma e da virtude, e ele é o que sujeita nossos instintos e tendências irracionais a uma norma de ordem, de modo a nos assegurar maior felicidade possível... o desapego mais completo e harmônico de nossas energias psíquicas e vitais. E, assim, o termo médio nos é proporcionado a nós mesmos e à nossa capacidade de energia”²⁹.

Se prosseguirmos na análise do livro II, cap. 6, da Ética a Nicômaco, isto poderá nos fornecer uma compreensão mais abrangente do tema. Como já foi dito, a virtude diz respeito às paixões (páthe) e às ações (práxeis), podendo, ambas, sujeitar-se à determinação do justo meio. Mas, a esta altura, uma outra questão se levanta: o mal pode se apresentar e ser realizado através de múltiplas formas. Ou seja, há muitas maneiras de errar. O bem, contudo, não pode ser realizado a não ser de uma única maneira, o que implica a existência de apenas um modo de se proceder corretamente. Esta era a conclusão que se extraía dos pitagóricos³⁰, que sustentavam ser o mal pertencente à classe do ilimitado (tou ápeirou) e o bem, à do limitado ou finito (tou peperasménou). Conclui-se daí que praticar o mal é fácil, difícil, porém, é praticar o bem. Isto porque existe um único meio justo rodeado de alternativas onde prevalece o excesso ou a falta, de modo que é muito mais fácil atingir os extremos viciosos do que o justo meio virtuoso. O que apoia

²⁹ Vigilio R. Rodriguez, “Virtud y justo medio” Revista de Filosofía. Departamento de Filosofía da Universidade Iberoamericana. Set. dez. 1987 (60), p. 377.

³⁰ Et.Nic. II, 6, 1106b 30.

este raciocínio é o velho ditado: “Os homens bons o são de um modo único; os maus, de muitos modos”³¹. Evidentemente, referindo-se às ações e paixões e não propriamente ao indivíduo em si, visto não comportar este o mesmo juízo com que seu agir e sentir são julgados.

Mediante tais considerações é possível surgir uma definição mais precisa de virtude: é uma disposição da alma³² segundo a qual, quando ela tem de escolher entre ações e paixões, conserva o meio termo ou justo meio relativo a si própria. E este meio termo é determinado por um princípio racional semelhante ao que serviria de base para uma pessoa de bom senso e dotada de sabedoria prática. Tanto o excesso como a falta se constituem em redutores da energia humana e, como tais, se apartam do fim a que o homem tem por meta. O justo meio, porém, na ordem da realização humana, é a culminação que se pretende atingir, visto que, “do ponto de vista da perfeição e do bem é o extremo”³³, conforme já foi declarado.

Porém, não é possível escolher o justo meio em relação a certas ações e sentimentos. A malícia e a inveja, por exemplo, são sentimentos máus sob qualquer forma ou grau. O mesmo se dá com o adultério e o roubo ou, ainda, com o assassinato. Nunca se pode proceder bem ao experimentar tais sentimentos ou ao praticar tais ações. Torna-se absurda a discussão se existe o termo médio em emoções e ações que previamente são consideradas injustas. Do mesmo modo, não pode existir termo médio, excesso ou defeito, no que concerne à coragem e à temperança. Em síntese, não pode haver justo meio numa ação ou paixão que se apresenta como excesso ou defeito, como não há excesso ou defeito

³¹ Et. Nic., 1106b 35. Cf. Diehl, *Elégeia adéspota*, 16.

³² Lembrar que Aristóteles discute anteriormente a virtude sob a perspectiva de seu gênero (a que classe pertence), a partir de três hipóteses: paixões (*páthe*), capacidades (*dynámeis*) e disposições ou hábitos (*héxeis*). Et. Nic. II, 5, 1105b 20-26.

³³ Cf. nota 25.

na ação ou paixão que se apresenta como justo meio. O mau é mau em qualquer forma ou grau; o bom é bom em idênticas circunstâncias³⁴.

Mas como determinar o justo meio? Algumas regras são indicadas pelo filósofo no capítulo 9 do mesmo livro³⁵. Primeiro, evitar o extremo mais oposto ao justo meio procurado. Um dos dois extremos está sempre mais errado do que o outro. Considerando que acertar o justo meio é extraordinariamente difícil, é preferível escolher o menor de dois males³⁶. Segundo, deve-se precaver em relação à possibilidade de se incidir nos erros pela inclinação natural mais acentuada. Ou seja, deve-se forçar um deslocamento na direção oposta. As inclinações naturais poderão ser determinadas, observando-se a quantidade de prazer ou sofrimento que é experimentado em relação a certas coisas³⁷. Terceiro, deve-se lembrar de que cometerá poucos erros aquele que tentar afastar-se do prazer e das coisas que o causam, e afastar-se daquilo que for mais tentador. Esta atitude é, geralmente, o caminho para o justo meio: “Porque, se não dermos ouvidos ao prazer, correremos menos perigo de errar. Em resumo, é procedendo dessa forma que teremos mais probabilidades de acertar com o meio termo”³⁸.

O filósofo reconhece que é difícil acrescentar mais regras de orientação específica, especialmente no que se refere a casos particulares. É possível, numa determinada altura, louvar alguém que parece deficiente em relação à ira e, em outra, louvar quem se mostre excessivamente irado. É impossível encontrar uma fórmula simples que possa determinar como uma pessoa deverá agir em determinada circunstância, nem até que ponto ela pode

³⁴ *Et. Nic.* II, 6, 1107a 25.

³⁵ *Id.* 1109a 25-1109b 25.

³⁶ *Id.* 1109a 30-35.

³⁷ *Id.*, II, 6, 1109b 1-7.

³⁸ *Id.* 1109b 12-14.

errar, antes de acontecer efetivamente o erro. Esta dificuldade é inerente a todos os casos de percepção. As questões de grau estão relacionadas com as circunstâncias de cada caso em particular. E será a sensibilidade moral de cada um a solução para cada caso³⁹.

Mas, uma coisa, o filósofo faz questão de deixar bem claro:

“ ... em todas as coisas o meio termo é digno de ser louvado, mas que às vezes devemos inclinar-nos para o excesso e outras vezes para a deficiência. Efetivamente, essa é a maneira mais fácil de atingir o meio termo e o que é certo”⁴⁰.

A aplicação do princípio do justo meio, dentro do aristotelismo, veio, às vezes, a cair numa situação claramente forçada ou artificial. E isto pode ser creditado não ao desejo ou até à obsessão de se seguir o filósofo, como lembra Copleston⁴¹, mas aos exageros unilaterais decorrentes das tentativas de se seguir à regra da razão.

Portanto, precaver-nos de algumas interpretações distorcidas do conceito de justo meio é a postura que se requer numa avaliação final. Pode-se dizer, num primeiro instante, que uma fórmula matemática pura e simples não pode ser aplicada a todas as situações, dada a conclusão um tanto gratuita que, às vezes, pode-se chegar na discussão do tema. Deve-se notar que a doutrina do justo meio, em Aristóteles não é a construção ou aplicação de uma fórmula matemática rígida. A fórmula matemática é utilizada como comparação, não como aplicação real. O filósofo faz notar com ênfase que o termo médio deve surgir em

³⁹ Id. 1109b 21-24.

⁴⁰ *Et. Nic.*, II, 6, 1109b 25.

⁴¹ F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 241.

relação nós (quoad nos, na bela versão latina). Isto admite uma variável fática, embora não axiológica. Consequentemente, comporta diferenciação não só pelas pessoas envolvidas como pelas disposições das mesmas em circunstâncias diferentes. O quer dizer que, para a determinação última da moralidade de uma ação concreta, não basta uma fórmula universal abstrata pela óbvia razão de que a abstração de tal fórmula não pode ajustar-se exatamente aos casos particulares. Isto, por outro lado, não implica na adesão gratuita a qualquer forma de relativismo, se pelo termo entendemos a total exclusão de normas absolutas.

Não se pode inferir também que, levado mais pela tendência formal que pela preocupação ética em si, o filósofo tenha caracterizado a virtude pelas vias opostas, conforme a descrição do capítulo 8, do livro II da obra em apreço:

“E em certo sentido cada uma delas se opõe às outras duas, pois que cada disposição extrema é contrária tanto ao meio termo como ao outro extremo, e o meio termo é contrário a ambos os extremos: assim como o igual é maior relativamente ao menor e menor relativamente ao maior, também os estados medianos são excessivos em confronto com as deficiências e deficientes quando comparados com os excessos, tanto nas paixões como nas ações”⁴².

E, mais à frente:

⁴² Et.Nic., 1108b 13-19.

“Ao meio termo, o mais contrário às vezes é a deficiência, outras vezes o excesso. Por exemplo, não é a temeridade, que representa um excesso, mas a covardia, uma deficiência, que mais se opõe à coragem; mas no caso da temperança, o que mais se lhe opõe é a intemperança, um excesso.

Isso se deve a dois motivos, um dos quais reside na própria coisa: pelo fato de um dos extremos estar mais próximo ao meio termo e assemelhar-se mais a ele, não opomos ao meio termo esse extremo, e sim o seu contrário. Por exemplo, como a temeridade é considerada mais semelhante à coragem e mais próxima desta, e a covardia mais dessemelhante, é este último extremo que costumamos opor ao meio termo.

Esta é, pois, a causa inerente à própria coisa. A outra reside em nós mesmos, pois aquilo para que mais tendemos por natureza nos parece mais contrário ao meio termo. Por exemplo, nós próprios tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos mais facilmente levados à intemperança do que à contenção. Daí dizermos mais contrários ao meio termo aqueles extremos a que nos deixamos arrastar com mais frequência; e por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança”⁴³.

Com base na distorção da leitura destas passagens poder-se-ia supor que os padrões da proporção e da simetria se sobrepõem à questão ética propriamente dita. E, com isso, a exposição perde a candência. Mas Aristóteles não foi um mero elaborador de fórmulas.

⁴³ *Et. Nic.*, 1109a 1-18.

Se estas surgem, não têm como finalidade atender pré-requisitos formais e abstratos, mas às reais necessidades que norteiam o agir humano. As definições das virtudes e dos vícios não se estreitam artificialmente a fim de fazê-los caber em fórmulas, pura e simplesmente. A sinceridade do filósofo e a preocupação com a aplicabilidade à vida humana estão muito claras quando, fazendo referência a determinadas virtudes, preferiu deixá-las sem designação.

Aliás, a doutrina do justo meio pode ser considerada a expressão conceitual de transformação pela qual os princípios ideais da práxis em Platão passaram. Aristóteles irá assentar no campo da physis e do éthos a razão normativa e mensurante para a construção do discurso ético. Pressupõe, nesse caso, que o agir humano, dotado de disposição natural, desenvolve a virtude ética, traçando a via media no centro da práxis, guiado pela reta razão (orthòs lógos).

b) A releitura de Santo Tomás

Tomás de Aquino não apenas incorporou à Ética cristã as virtudes morais apontadas por Aristóteles, acrescentando aquelas às quais chamou de teologais (fé, esperança e amor), que só seriam conhecidas pela Revelação, como também utilizou-se da doutrina do justo meio. Aliás, esta doutrina concordava com o temperamento do filósofo. Não era um fanático, adepto de rigoroso ascetismo, assim como não caía no relaxamento moral. E, no que tange à sua filosofia, evitou a posição reacionária quanto à postura meramente vanguardista. Sem oscilar de um lado para outro, manteve-se numa posição superior. Para ele, certamente seria próprio de um espírito pequeno cair na posição contrária à do

adversário, sem conseguir ficar de pé no meio da verdade⁴⁴. Contudo, costumeiramente pacato e taciturno (o que lhe teria valido o apelido de “boi”)⁴⁵, nunca deixou de corajosamente defender sua ordem ou seu pensamento⁴⁶. Mas, deixando de lado as referências que dizem respeito à personalidade do filósofo, firmemo-nos naquilo que concerne às suas idéias.

Para Santo Tomás, a doutrina do justo meio tinha aplicação universal à medida em que dizia respeito à regra da reta razão, determinando a proporção e medida que esta exige. Portanto, servir-se da mesma na determinação da virtude não seria incompatível com a fé cristã, pois, reportando a Agostinho, afirma que a virtude é uma boa qualidade da razão pela qual se vive retamente, sem usá-la mal⁴⁷. Logo, servir-se do justo meio seria servir-se da reta razão. Este é o caminho que nos leva à virtude, visto que, como afirma o P.Sertillanges, “virtude moral é o hábito que preside nossas opções com vistas a conservar o justo meio determinado pela razão”⁴⁸.

Na segunda parte da Suma Teológica a preocupação inicial do filósofo foi apontar a meta para a qual caminha o homem. Logo a seguir vem a longa consideração sobre essa caminhada propriamente dita. A preocupação evidente é apresentar como se pode chegar à meta indicada e como dela se pode desviar, no que diz respeito às ações humanas em geral⁴⁹, bem como no particular⁵⁰.

⁴⁴ C.Boff, Pastoral e Teologia da Libertação em Santo Tomás de Aquino e Santo Agostinho, Petrópolis, Vozes, 1983, p. 13. Boff chega a atribuir esta frase ao próprio filósofo, sem, contudo, citar a fonte.

⁴⁵ Cf. o interessante opúsculo de C.A.R. Nascimento, Santo Tomás de Aquino. O boi mudo da Sicília. São Paulo, EDUC, 1992.

⁴⁶ Referimo-nos à ardorosa defesa que fez dos mendicantes contra os ataques dos seculares, especialmente da parte de Guilherme de Saint Amour e seus seguidores. A defesa de Tomás está em A perfeição da vida espiritual (1269) e Contra a doutrina dos que afastam do ingresso em religião (1270). Cf. C.A.R. do Nascimento, op.cit., pp.20 e 47.

⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ia, IIae., q.55, a. 4.

⁴⁸ Apud Virgilio R. Rodriguez, op. cit., p. 376.

⁴⁹ Suma Teológica, Ia. IIae., questões 6 a 114.

Em outras palavras, pretende tratar o ser humano não apenas como obra do poder divino, mas na medida em que ele é capaz de construir seu itinerário. É toda a aventura humana pessoal e coletiva, “que contém o que se poderia denominar uma visão teológico-filosófica do devir pessoal e coletivo da humanidade”⁵¹.

Em se tratando das ações humanas em geral, dois pontos chamam a atenção de Santo Tomás: as ações em si⁵² e os fatores que permitem sua realização⁵³. E aí fica evidente a utilização do princípio aristotélico do justo meio, especialmente na consideração dos hábitos, classificando-os em virtudes (qualificações que tornam bons os que as possui e, conseqüentemente, dispõem suas faculdades para as ações boas) e vícios (qualificações que tornam maus os que as possui, fazendo-os agir “contra a natureza”). O vocabulário utilizado, inclusive, está preso às teorias aristotélicas, causando certa estranheza ao leitor moderno. Mas isso indica que o filósofo está bem próximo das fontes gregas onde foi nutrir seu pensamento, não abdicando, evidentemente, da vertente cristã.

O perigo dos extremos, dentro da coerência do pensamento de Santo Tomás, foi também evocado em seu pensamento político. O tratado sobre as leis (I, IIae., q. 90-97) é de uma consistência extraordinária, não só porque estabelece a razão como norma suprema dos atos humanos, como também porque direciona toda a lei ao bem-estar da coletividade. Daí o princípio: “Omnis lex ad bonum commune ordinatur”(Ia IIae., q.90, a.1, ad 3). E, ao referir-se à sanção, não a viu como instrumento coativo, de caráter externo, mas decorrente da própria natureza humana (Suma Contra os Gentios, III, 140). Em outras palavras, longe

⁵⁰ Op. Cit., IIa. IIae. em seu todo.

⁵¹ C. A. R. Nascimento, po. cit., p. 69.

⁵² Id., Ia, IIae., questões 6 a 48a.

⁵³ Id., Ia. IIae., questões 49 a 114a.

de introduzir um fator heterônomo na conduta moral do homem, considerou a sanção a marca indelével dos seu caráter ético

Ainda em se tratando do perigo dos extremos, as considerações que aparecem no De Regimine Principum, são uma clara demonstração da utilização do “justo meio”, embora reconheçamos os limites de tal referência.⁵⁴ Como se sabe, o filósofo defendeu a monarquia, enquanto regime absoluto, como forma ideal de governo. Nela reside a unidade e é, por analogia, o governo de Deus sobre a criação, representando, pois, uma forma “natural” de governo. Entretanto, a partir do momento em que surgem os tiranos ou governos que atuam despoticamente dentro do regime monárquico, o extremismo se instala. Por isso mesmo, os tiranos podem legitimamente ser derrubados por abusar de seu poder, a menos que haja razão para se crer que a rebelião daria como resultado um estado de coisas tão mau quanto o que se procurava corrigir. Daí o texto defender uma forma de constituição “mista”, combinando o princípio da unidade representado pela monarquia e o princípio do governo dos melhores representado pela aristocracia, tendo como medida regulamentadora o controle popular, podendo o povo eleger alguns magistrados. É a monarquia temperada com os elementos da aristocracia e do povo. Nem tanto ao mar, nem tanto à terra!

Podemos ver ainda alguma influência da doutrina do “justo meio” na conceituação de pecado por Santo Tomás. Sendo este, no que tange o aspecto “formal” uma quebra da ordem que nos remete a Deus, tal desvio é resultado do uso inadequado da razão, que não soube estabelecer o verdadeiro equilíbrio. Porque, segundo o filósofo, “a razão deve

⁵⁴ A obra citada não foi completada pelo filósofo. Sua autoria reconhecida vai até o livro II, cap. 4, inclusive. Entretanto, julgamos apropriado citar as considerações acima por apresentarem uma extensão da aplicabilidade do pensamento aristotélico no que concerne o “justo meio”.

regular o ato não apenas quanto a seu objeto, mas também quanto a todas as suas circunstâncias. Portanto, qualquer aversão à regra racional se funda na corrupção de alguma circunstância; assim, por exemplo, se agirmos quando ou onde não devemos. E tal aversão basta para fundar a malícia”⁵⁵. Ora, Aristóteles deixa claro que, no que diz respeito ao agir humano, este envolve a ordem da razão⁵⁶. E, assim, no dizer de Festugière, “jusqu’à ce point Saint Thomas et le Stagirite sont en plein accord”⁵⁷. Pois, a razão desvirtuada é aquela que se apresenta incapaz de determinar, em relação ao objeto e às circunstâncias, o caminho adequado. A razão deve ordenar o ato, não só quanto ao objeto, mas também quanto a todas as circunstâncias. Portanto, qualquer aversão à regra racional se funda na deformação da circunstância. Assim é, por exemplo, quando agimos quando e onde não devemos. E tal aversão basta para fundar a malícia. Pois, de tal aversão à regra racional resulta o afastamento de Deus, a quem devemos nos unir, pela retitude da razão.

Até mesmo no que concerne ao uso do instrumental aristotélico, Santo Tomás não desprezou o cerne da doutrina do “justo meio”. Se, por um lado, foi intrépido em relação ao clima cultural dominante (suspeita contra Aristóteles), não deixou dominar-se pelo adesismo fácil no que diz respeito ao pensamento aristotélico. Não teve medo de suscitar a oposição dos tradicionalistas (que temiam a perda de identidade da fé cristã). Não lhe arrefeceram o ânimo mesmo as condenações do diálogo Teologia-Aristóteles, de Gregório IX, em sua carta aos teólogos de Paris, de 7 de julho de 1228, onde se fala na condenável “teologia filosofante”. Mas, por outro lado, não se apropriou de Aristóteles pura e simplesmente. Aplicou-se a si mesmo o princípio neo-testamentário: “Examinai tudo e

⁵⁵ *Suma Teológica*, Ia. IIae., q.73, a.7 ad 3.

⁵⁶ *Et Nic.*, VI, 1, 1138b 29-34.

⁵⁷ A. J. Festugière, “La notion du peché chez Saint Thomas Ia. IIae., 71 et sa relation avec morale aritotélécienne”, p. 354.

retende o que é bom”⁵⁸. Corrigiu, por isso mesmo, Aristóteles em muitos pontos, tais como o determinismo da natureza, que levava à negação da Providência divina e da liberdade pessoal; a impessoalidade do espírito, que levava à descaracterização da noção de indivíduo; a eternidade do mundo, que levava à negação da doutrina da criação tal qual exposta pela tradição cristã. Não se mostra um puro “divinista”, nem um puro “humanista”. Articula sempre as várias dimensões da realidade, fazendo-se um sintetizador. Não aceita a oposição ou dicotomia entre Deus e o homem, a fé e a razão, a providência e a liberdade. Maritain usou a expressão “distinguir para unir”⁵⁹, ao caracterizar a postura de Santo Tomás que se opunha com igual força ao dualismo e ao confusionismo.

Mas, voltemos a Aristóteles. Tendo como possível fonte remota de seu pensamento Hesíodo e outros poetas, conhecendo, por certo, o epigrama délfico e até elementos da medicina hipocrática, Aristóteles dosou tais vertentes com o sentido geral da medida próprio do povo helênico e, assim, formulou a doutrina do justo meio não apenas com rigor filosófico, mas também com pertinência à vida comum. Elevou, pois, o conceito a uma potenciação que só o seu gênio seria capaz. Portanto, não temos o direito de reduzir tal doutrina, especialmente num contexto de vazio ético (do qual somos testemunhas ou cúmplices), à idéia de mediocridade. Aliás, Cícero repeliu expressamente este substantivo⁶⁰, preferindo o termo medietas para dar a tradução mais exata de mesótes. Embora tenha usado o termo aurea mediocritas, não deu a tal expressão a interpretação atribuída por A. Heller⁶¹, como a própria adjetivação deixa transparecer. Afinal,

⁵⁸ I Ts. 5.21.

⁵⁹ Apud. C. Boff, op. cit., p. 14.

⁶⁰ Cf. Ética Nicomaquea, Introdução de A. Gomez-Robledo, p. 63.

⁶¹ A. Heller, Aristóteles y el mundo antiguo. Barcelona, Ed. Peninsula, 1983, p. 336.

Aristóteles não era um asceta. Por isso mesmo, não ignorou o fato de encontrarmos na natureza impulsos bons, bem como outros que, submetidos à medida e à proporção, tornam-se úteis ao indivíduo e à vida em comum.

Com isto, o filósofo nos passou a idéia de que quando se domina as emoções e as ações, o homem é senhor do campo de batalha que o atinge. Sem cair num psiquismo gratuito, queremos dizer que, diante desse domínio, as forças morais ganham seu lugar próprio e o homem toca o vértice mais alto de sua existência. Não se trata de assumir o papel de carrasco de si mesmo, reprimindo sistematicamente todos os impulsos. Significa, sim, adaptar-se e adequar-se à vida e seus sucessivos desdobramentos no campo da convivência com os outros, sem mutilar a personalidade ou congelar os afetos. Afinal, “a anarquia e a supercensura levam, por vias diversas, à destruição da personalidade”⁶².

E Santo Tomás, por sua vez, dentro de seu tempo e a seu modo, procurou explorar o mesmo veio. Hoje, é claro, veríamos com outros olhos aquilo que abordou com argúcia e sensibilidade. Reserva-se esse direito, pois que o pensamento do filósofo, nem pelo oficialismo eclesiástico, nem pelo seu valor em si, pretendeu conservar os princípios de universalidade ou da eternidade.

E, novamente, não devemos esquecer que a sobrelevação está presente em sua argumentação. Não “batizou” simplesmente Aristóteles⁶³. E nem utilizou de modo meramente pragmático a doutrina do justo meio. Afinal, para ele,

⁶² R. Cantoni, *A vida cotidiana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, pp. 346-347.

⁶³ Como observa M. Grabmann, seria errôneo considerar a moral tomista como mera reprodução das idéias aristotélicas, não obstante confessar que a *Ética a Nicômaco* foi usada hábil e abundantemente por Santo Tomás. *Santo Tomás de Aquino*. Barcelona, Editorial Labor, 1952, pp. 126-127.

“A felicidade é, portanto, uma atividade pela qual o ser humano entra na posse do bem perfeito. Para precisar melhor qual atividade, inicia-se um novo processo de eliminação. A felicidade ou beatitude não consiste na operação dos sentidos, nem da vontade, nem da inteligência prática. Não consiste, do mesmo modo, no exercício da atividade teórica, nem no conhecimento das criaturas espirituais. Resta, então, que a felicidade última e perfeita só pode consistir na contemplação da própria essência divina: o que será, aliás, uma fonte de prazer infinita.”⁶⁴

Usando o método da exclusão, Santo Tomás procura mostrar que a felicidade não está nas coisas finitas. O ser humano só se perfaz, só se realiza plenamente na posse do bem infinito. Mas isto não quer dizer que devemos esquecer os aspectos relacionados à presente vida. E é nisso que a reta razão ganha relevância e que os argumentos aristotélicos do justo meio tornam-se instrumentos adequados para a conduta do homem sábio. Sem codificar atos e paixões previamente como certos ou errados, viu no ser humano, no uso da reta razão, a possibilidade de sentir e agir como cristão, na sabedoria que o justo meio exige para a correta observação.

⁶⁴ C. A. R. Nascimento, op. cit., p. 70.

CAPÍTULO IV

A PRUDÊNCIA: SÍNTESE INTERPRETATIVA DO AGIR HUMANO

“Só o juízo do homem prudente, que adquiriu uma opinião verdadeira e solidamente fundada sobre o belo, justo e bom, assim como sobre os contrários correspondentes, elevando-se por este meio à esfera divina, pode tomar uma decisão em cada caso.”¹

“Só o homem prudente saberá o que é ser justo numa situação dada, ser verídico, ser corajoso, limitar em si mesmo seus interesses e desejos dos quais ele sabe não poder se desfazer sem renunciar a toda ação moral. É pela prudência que as implicações formais da exigência de universalidade são desenvolvidas ao mais alto grau de concreto que possa atingir a reflexão formal.”²

¹ I. Düring, *Aristóteles*. Exposición e interpretación de su pensamiento. México, Universidad Autónoma de México, 1990, p. 703.

² E. Weill, *Philosophie Morale*. Paris, Vrin, 1961, p. 122.

O conceito de prudência está ligado à doutrina do justo meio, uma vez que o varão prudente (phrónimos) é aquele que é capaz de determinar o meio termo em cada ação ou paixão, submetendo-o à reta razão (orthòs lógos), inserindo-se nas normas que o bem viver (eu zén) prescreve. Aliás, Gauthier, ao introduzir a discussão sobre o tema, assim intitula o tópico: “La sagesse dirige l’action morale et c’est elle qui est la vertu de la partie calculatrice”³. A prudência determina como e através de que o ser humano observa um meio razoável em sua ação. Se o ato de observar o justo meio é o fim da virtude moral, tal observação é conseqüente da conveniente ordenação do que se refere a este fim, o que compete à prudência. Esta é a lição que nos deixa Santo Tomás⁴.

Na ética ocidental, a prudência vai ganhar um novo espaço de consideração desde Agostinho⁵ que a menciona ao lado de outras virtudes cardeais (justiça, força e temperança), passando por Pedro Lombardo⁶ e merecendo enfoques de teólogos como Guilherme Auxerre e Felipe Chanceler⁷. Desconhecendo, porém, as idéias aristotélicas expendidas ao longo do livro VI da Ética a Nicômaco, o ponto de vista de tais autores não incorpora os conceitos do estagirita. No século XIII, com a chegada da referida obra ao Ocidente⁸ é que o estudo do tema sofreria substancial enriquecimento, primeiro com Alberto Magno (que escreveu um comentário completo da obra) e, depois, e com maior profundidade, com Santo Tomás.

³ R. A. Gauthier/J. Y. Jolif, L’Ethique à Nicomaque. Commentaire. II, 2, p. 463. Gauthier traduz phrónesis por sagesse, justificando que o termo é mais adequado, na língua francesa.

⁴ Santo Tomás, Suma Teológica. IIa, IIae., q. 47, a.7.

⁵ De Trinitate, XIV, 9, 12.

⁶ Liber Sententiarum. III, distinção XXXIII.

⁷ Em relação a esses dois pensadores, a prudência é tratada a partir de duas questões: 1) Qual é o ato próprio da prudência; 2) Qual o papel dessa virtude no conjunto da vida moral. Cf. C. A. R. do Nascimento, “A prudência segundo Santo Tomás de Aquino”. Síntese, Nova Fase, 20 (62), julho-setembro de 1993, p. 367. Para uma abordagem mais ampla do problema, a contribuição de O. Lottin é clássica: “Les débuts du traité de la prudence au Moyen Âge”. Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles. Abbaye du Mont César/Louvain, J. Duculot/Gembloux, 1949, Tome III, pp. 255-280.

⁸ Cf. N. Kretzmann et alli., “The reception and interpretation of Aristotle’s Ethics”. The Cambridge History of later Medieval Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 657-673.

Entretanto, há dificuldades conceituais no que diz respeito ao termo. Foi Cícero quem utilizou a expressão clássica “*prudentia*”, divulgada e consagrada por Santo Tomás, para traduzir *phrónesis*. Outros pensadores medievais utilizaram a mesma expressão que, vulgarizada nas línguas modernas, infelizmente foi perdendo as matrizes de sua origem⁹. Permanece, em nossas dias, mais a idéia de moderação, cautela e comedimento, deixando de lado o “traço complementar da ousadia, do risco, da lucidez nas decisões”¹⁰. Há os que recomendam, em contrapartida, a expressão “sabedoria prática”, desde que a primeira palavra não seja confundida com a sabedoria mais de caráter especulativo (*sapiência*)¹¹. Outros, como Guthrie¹², são de opinião que o substantivo *phrónimos* seja conservado sem tradução, mantendo-se mais próximo de seu verdadeiro sentido. Neste capítulo, conservamos a palavra prudência, consciente de sua limitação, até para tentar uma recuperação das matrizes conceituais perdidas.

A dificuldade, contudo, como dissemos, é conceitual, extrapolando os problemas de simples tradução. Nesta linha, vai de uma conotação prática dos pré-socráticos a um sentido mais preciso de Aristóteles, que procurou fugir aos reducionismos da pura *técnica* ou da pura *teoria*¹³. Platão procurou dar à *phrónesis* o sentido filosófico de intuição das idéias, numa linha contemplativa. No *Fédon*, por exemplo, perpassa o sentido de conhecimento transcendente ou complementação da idéia do Bem em si¹⁴. É claro que,

⁹ R. A. Gauthier/ J. Y. Jolif, op. cit., p. 453.

¹⁰ C. A. R. Nascimento, op cit, p. 366.

¹¹ H. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia*, II, p. 104, n. 100.

¹² *A history of Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967, vol. VI, p. 346, n. 3.

¹³ Esse itinerário semântico é abordado por P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. Paris, Press Universitaires de France, 1983, pp. 15 ss., bem como por Gauthier/ Jolif, op. cit. pp. 463-469.

¹⁴ *Fédon*, 62d-69a.

como bem reconhece Gauthier¹⁵, o sentido platônico jamais pretendeu negar o seu lado prático, mas é prevalecente o sentido de “intuição intelectual”.

Considerando esse arco conceitual e as reduções que nos assombram hoje, desqualificando o vocábulo, julgamos deveras necessário voltar a Aristóteles e a um momento privilegiado do pensamento ocidental, ou seja, ao pensamento de Santo Tomás, onde a expressão aparece carregada de sentido ético. Utilizando a metáfora do prof. Carlos Arthur¹⁶, é o momento em que a prudência retira o seu rosto senil (sinal da cautela e da sisudez), para apresentar-se com o rosto jovem (sinal de arrojo e lucidez nas decisões). Esses dois momentos (antigo e medieval) são o coroamento da tese central deste trabalho, ou seja, a influência da Ética a Nicômaco no pensamento ético ocidental.

a) O sentido aristotélico de phrónesis

Os que defendem, na linha de Jaeger, a existência de fases evolutivas no pensamento de Aristóteles vêm, num primeiro momento, a utilização do termo envolvendo não apenas a capacidade prática, mas também a teórica. Nesse caso, a phrónesis exposta e discutida no Protrético, recebe a influência platônica. Há, portanto, tendências metafísicas na discussão da ética, onde a phrónesis é vista como capacidade teórica que conhece as idéias, especialmente a idéia de Bem e deduz, pelo método geométrico, qual seria a ação boa particular¹⁷. Nesse caso, o fato de “ser prudente” identifica não apenas um índice de

¹⁵ Gauthier/ Jolif, op. cit., p. 465.

¹⁶ C. A. R. do Nascimento, op. cit., p. 366.

¹⁷ E. La Croce, “Ética y Metafísica en el Protreptico de Aristoteles”. Ethos. Revista de Filosofia Prática (10-11), p. 174. O more geométrico se funda na teoria platônica das idéias, conforme assinala I. During, Aristoteles. Exposicion e interpretacion de su pensamiento, p. 709.

qualidade de vida, mas também um grau supremo de atualização da forma essencial do homem¹⁸.

A posição de Jaeger foi encampada por alguns autores¹⁹, assim como negada por outros, especialmente I. During, que defende a unidade do pensamento ético de Aristóteles em relação às três Éticas. O referido autor, reconstruindo a edição do texto do Protrético, rejeita as conclusões de Jaeger²⁰. Para During, a argumentação do filósofo tem as suas variações, não pelas fases evolutivas pelas quais teria passado e, sim, pelo auditório-destinatário a ser dirigido e o objetivo que pretendia atingir. E conclui: “É natural que durante uma vida erudita de quarenta anos Aristóteles haja modificado nos detalhes e corrigido seus pontos de vista; daí passou por um desenvolvimento natural para atingir um estágio científico; quanto mais amplo chegou seu horizonte, mais a fundo penetrou os problemas e tanto mais maduro e acrisolado se fez seu juízo”²¹.

Mas, deixando de lado as filigranas especializadas dessa longa discussão, fiquemos com o que mais nos interessa, a saber: a phrónesis adquire significação e relevância do ponto de vista de uma teoria da práxis e do entrelaçamento da razão e do desejo no agir humano.

Partamos desta definição do filósofo: “... a prudência é necessariamente um hábito prático verdadeiro, acompanhado de razão, com relação aos bens humanos”²². Na verdade, é uma

¹⁸ W. Jaeger, Aristóteles, p. 105ss.

¹⁹ R. A. Gauthier, por exemplo, fundamenta-se na construção de Jaeger, aceitando a tese de que, no tempo da Academia, Aristóteles teria sido partidário da teoria das idéias e, sob tal influência, teria escrito seus diálogos. Cf. L’Ethique à Nicomaque. Commentaire, II, I, p. 466. Contudo, desde os primeiros escritos até suas últimas produções, a concepção ética fundamental não teria mudado. Cf. op. cit., Introduction, pp. 49-54: “Une morale unique”.

²⁰ Para um resumo dessa reconstrução, cf. I. During, op. cit., pp. 619-626. Em relação à unidade das três Éticas, cf. pp. 677-679.

²¹ Op. Cit., p. 709.

²² Et. Nic., VI, 5, 1140b 20-21. Versão de Robledo.

reprodução do que havia escrito anteriormente: “Não resta, pois, se não que a prudência seja um hábito prático verdadeiro, acompanhado de razão, sobre as coisas boas e más para o homem”²³.

Ela não pode ser tratada no genitivo (virtude da prudência, por exemplo), porque é em si mesma a virtude, não necessitando que se coloque como resultado de algo anterior. Não possui um caráter de transitividade em relação ao opus (érgon) exterior. Nisto, ela é superior à técnica, embora a definição que Aristóteles elabora desta última seja bastante semelhante²⁴. A imanência, a não transitividade lhe dá essa dimensão, pois, para utilizar as palavras de Gómez Robledo, “lo mismo aqui que en todos los demás campos, los actos imanes de la persona son preferidos a los actos transitivos”²⁵.

A phrónesis é apontada ao lado de outras virtudes dianoéticas (a arte - téchne; a ciência - epistéme; a sabedoria - sophia; o intelecto - nous)²⁶. Assim sendo, adquire sua precisão conceitual à medida que os elementos diferenciadores são destacados.

Ela não pode ser confundida com a ciência (epistéme) - que vem sempre acompanhada de demonstração - e nem com a arte (téchne) - que tem como campo específico de aplicação a poiésis. Diferentemente da ciência, a phrónesis pode ser influenciada pelo prazer e pelo

²³ Id., 1140b 4-6. Versão de Robledo.

²⁴ Id., VI, 4, 1140a 20-21.

²⁵ A. Gómez Robledo, Ensayo sobre las virtudes. México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 166.

²⁶ Et. Nic., VI, 3, 1139b 15-17. Nas suas esferas próprias, estas cinco faculdades são consideradas infalíveis, razão porque o estagirita omitiu a conjectura (hypólépsis) e a opinião (dóxa). Gauthier, à luz dos cap. 12 e 13 do livro VI da E.N., procura demonstrar que essa lista será reduzida pelo filósofo às duas virtudes correspondentes às funções contemplativa e prática da parte racional da alma: sophia e phrónesis. Op. cit., II, 2, pp. 450-452 e 507-540. E, assim como há uma transcendência do lógos sobre as práxis, há uma subordinação da phrónesis à sophia. Et. Nic., VI, 7, 1141a 20-21. No que concerne à tradução de nous por “intelecto” reconhecemos que a mesma nos remete a uma problemática mais gnosiológica e psicológica. Entretanto, não pretendemos discutir o termo original dentro de um leque conceitual mais vasto que passa dos pré-socráticos a Platão, até chegar a Aristóteles.

relação aos prazeres é tarefa essencial da educação. Recordando Platão²⁷, aconselha o estagirita a sermos “educados de uma determinada maneira desde a juventude (...) a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa”²⁸. Isto quer dizer que a phrónesis pode ser definida como a disposição ou característica de agir segundo a orientação da verdadeira sabedoria e, como tal, está relacionada com o domínio da contingência, isto é, com a determinação de como algo que é passível de ser, ou de não ser, pode vir a ser. A ciência diz respeito às coisas que são necessárias, ou seja, quando os fatos não podem ser diferentes daquilo que realmente são. Refere-se ao conhecimento que pode ser ensinado, quer por indução (que começa a partir do particular), quer por silogismo, expressão maior da dedução (que começa a partir do universal).. O processo silogístico (dedutivo) é o verdadeiro método científico²⁹, embora os primeiros princípios dos quais o silogismo parte sejam fornecidos pela indução.

A phrónesis não pode ser confundida também com a arte (téchne). O agir (práttein) e o produzir (poiein) pertencem a gêneros distintos. E a phrónesis pertence ao campo da práxis. Para uma boa compreensão desta afirmação, devemos recordar que, para Aristóteles, o homem possui uma forma própria de operar e esta é a condição para que, dentro da estrutura dianoética do seu agir, atinja o verdadeiro érgon³⁰. Sua ação, embora tenha muito em comum com os demais seres vivos (na vida vegetativa e sensitiva), envolve algo peculiar, ou seja, a capacidade de regulação racional³¹. Quando a ação é

²⁷ Leis, 653ss; Rep., 401-402.

²⁸ Et. Nic., II, 3, 1140b 11-13.

²⁹ An. Post. I, 2, 71b, 16-18.

³⁰ Et. Nic., I, 6, 1079b 24-25.

³¹ Id., 1098a 3-4.

dirigida no sentido de “produzir” algo (poiein), então, o termo próprio seria a téchne. E o exemplo dado pelo filósofo é esclarecedor:

“Ora, como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio”³².

Porém, quando a ação cria ou produz um objeto que transcende o agente ou á sua atividade, tendo um fim em si mesma, instaura-se um campo moral, que é diferente do simples ato de produzir ou fabricar algo. Este é o sentido da práxis, onde a phrónesis tem o seu lugar, assinalando a presença do lógos regulador dentro do fluxo contingente das ações singulares³³. Donde a diferenciação:

“Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir (poietón) e agir (práhton) (...) de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir”³⁴.

Segundo Aristóteles, a práxis é dotada estruturalmente de uma teoria, entendida aqui como conhecimento intelectual específico. Instala-se, pois, uma teoria prática, obedecendo a um

³² Id., VI, 4, 1140a 7-10.

³³ Et. Nic., 1139a 9.

³⁴ Id., 1140a 1-6.

regime metodológico sem o rigor da theoria no sentido estrito, que tem por objeto o necessário e o universal³⁵. Não que o filósofo renuncie o procedimento metodológico e a exatidão convenientes. Afinal, não pretende que a pragmáteia ética seja uma simples técnica da ação³⁶, procedendo uma espécie de retorno ao empirismo comum. Deseja, sim, que haja um retorno à empiricidade do éthos, mas a partir de um núcleo cognoscitivo. Daí, então, a phrónesis ser considerada uma sabedoria prática, com estrutura dianoética. E porque está relacionada com as coisas que podem ser diferentes das que são, possui elementos em comum com a opinião (dóxa). Por isso mesmo, necessita, como guardiã, da temperança (sophrosyne), pois é esta que regula os juízos práticos da phrónesis³⁷. Além do mais, se há perfeição na arte, na phrónesis, a mesma não existe, o que fica evidente ser ela uma virtude, não uma arte (téchne)³⁸.

A phrónesis também se distingue do intelecto (nous). Este diz respeito às premissas limitadoras das quais não se pode dar razão. A phrónesis, porém, se ocupa do particular imediato que é objeto não do conhecimento científico (epistémē), mas da percepção semelhante aquela pela qual identificamos uma figura particular como a de um triângulo³⁹. O intelecto capta as premissas últimas que servirão de fundamento da ciência. Na verdade, estes primeiros princípios são captados por indução, o processo pelo qual a experiência de um certo número de casos particulares nos permite captar a verdade universal que é posteriormente considerada evidente. É a capacidade de apreender os princípios fundamentais que são a base da ciência pura. Já a phrónesis é uma disposição

³⁵ Cf. os cap. 3, 4 e 7 do livro I (Ética a Nicômaco).

³⁶ R. A. Gauthier/J. Y. Jolif, op. cit., p. 563-578.

³⁷ Et. Nic., VI, 5, 1140b 14. Parece que Aristóteles deriva sophrosyne de sozein e phrónesis. Correta ou não esta etimologia, a conexão fática entre a prudência e a temperança é indiscutível.

³⁸ Et. Nic., VI, 5, 1140b 24.

³⁹ Idem VI, 8, 1142a 29.

para a ação norteada por uma regra correta em relação às coisas boas e más para os homens. Em outras palavras, é o poder da deliberação correta efetuada pelo homem sobre as coisas boas para si, razão, porque o homem prudente é o que sabe deliberar⁴⁰. O ato de escolher (proairesis) foi visto pelos predecessores de Aristóteles como a opção por um certo modo de agir baseado mais numa tendência ou numa opinião. Já o estagirita analisou a estrutura da ação ética e deu ao ato de escolher um peso específico como função da boa vontade. E não poderia ser de outra forma. Afinal, só se pode valorizar um ato humano no sentido ético à medida que se sabe o que se faz. É a ação que procede de uma firme disposição. Ou, como escreve o filósofo: “... para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um desses atos: numa palavra, é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos”⁴¹.

A phrónesis e a ciência política (politiké) se constituem numa mesma héxis, diferindo, embora na essência. Uma é a prudência que se aplica à cidade tem uma função legisladora e administrativa. Outra, no sentido estrito, diz respeito aos casos particulares⁴². É evidente que, até certo ponto, os objetivos tanto de uma quanto de outra coincidem, mas há diferenças importantes entre as necessidades do indivíduo e as do Estado. Este pode dar ênfases diferentes às mesmas abordagens, como por exemplo aquela suprema e completa forma da ciência política relacionada com a legislação e a capacidade de legislar bem (eunomia) e a relação com os pormenores da administração (oikonomia) que, por sua vez se subdivide em deliberativo (bouleutiké), ou seja, o que se refere à tomada de decisões, e judicial (dikastiké), que implica num julgamento na perspectiva da justiça.

⁴⁰ Id., VI, 5, 1140a 27-30.

⁴¹ Et. Nic., VI, 12, 1144a 19-21.

⁴² Id., VI, 8, 1141b 26.

Portanto, nem ciência e nem técnica, a política é medida pelo futuro contingente. Nesse caso, avalia, no plural, uma gama múltipla de possíveis inconsistentes e cria valores relativos soberanamente queridos conforme as circunstâncias e escapa a qualquer forma de generalidade histórica.

Em relação à compreensão (synesis), a phrónesis impõe sua diferença pela natureza imperativa (epitaktiké) que lhe é peculiar. Assim, a estrutura da ação ética assume mais ou menos o seguinte movimento: o intelecto que nos serve na vida prática percebe algo que lhe aparece como um bem (phainómenon agathón)⁴³. Em vista disso, entra em função o desejo (boulesis)⁴⁴ que transforma o juízo “isto é um bem” num alvo do desejo e o conhecimento do bem numa tendência a ele como a um fim. Então, a razão ordena (epitáttei) e, prestando atenção a esta ordem, a vontade toma a decisão: estabeleço isto como meu fim⁴⁵. Novamente entra em atividade a razão prática: embora exista um motivo para agir, é preciso que se assegure, mediante a ponderação sobre as circunstâncias existentes, que a ação é realizada no devido tempo, frente ao juízo dos homens, para devido fim e de maneira correta⁴⁶. A phrónesis, pois, emite ordens, já que seu objetivo é dizer-nos o que devemos e o que não devemos fazer. A compreensão, tomada como sinônimo de perspicácia ou penetração (eusinesía), avalia essas ordens. Não implica a posse ou aquisição da sabedoria prática mas, utilizando-se da faculdade de opinar, apresenta o juízo correto sobre as afirmações formuladas por outrem sobre a matéria que pertence ao domínio da phronesis⁴⁷.

⁴³ Et. Nic., III, 5, 1114a 32.

⁴⁴ Id., III, 4, 1113a 24.

⁴⁵ I. During, op. cit., p. 717.

⁴⁶ Et. Nic., II, 6, 1106b, 21.

⁴⁷ Id., VI, 10, 1143a 1-18.

A phrónesis é o primeiro princípio da boa deliberação, visto que nos permite avaliar uma situação em termos de suas características gerais na determinação do modo correto de agir. Há, porém, que se estabelecer a diferença entre a deliberação boa e a deliberação correta. Por exemplo, um homem fraco e máu pode deliberar de modo correto, alcançando o objetivo julgado certo, mesmo que tal objetivo seja máu, mas o resultado da boa deliberação é sempre um resultado bom. Ou seja, é possível alcançar excelente objetivo através dos meios errados (por ignorância ou por juízo incorreto), mas os meios escolhidos pela boa deliberação são sempre bons. Por isso, Aristóteles termina o cap. 9 do livro VI, afirmando:

“Se, pois, é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem,, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira”⁴⁸.

O que nós chamamos de dever moral, Aristóteles denomina de “o que se deve fazer”(tò déon)⁴⁹. Não obstante os esforços de Gauthier em rastrear os caminhos do conceito de dever no filósofo, pode-se dizer que tal conceito ocupa um papel subordinado⁵⁰. A maior importância recai no ato de deliberar (proaíresis), ou seja, o ato da escolha, que implica numa decisão moral.

Aristóteles inicia o cap. 12 do livro VI, perguntando pela “utilidade” da phrónesis e da sophia. Colocadas as principais aporias, escreve:

⁴⁸ Et. Nic., VI, 9, 1142b 31-33.

⁴⁹ Tópicos, II, 3, 110b 10; IX, 4, 165b 34-38; Et. Nic. I, 1, 1094a a 24. Cf. R. A. Gauthier/ J. Y. Jolif, op. cit., pp. 542-547.

⁵⁰ I. During, op. cit., p. 718.

“Antes de tudo, diremos que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer que fosse. Em segundo lugar, elas de fato produzem alguma coisa - não, porém, como a arte médica produz a saúde, mas como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se. Por outro lado, a obra (érgon) de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática (phrónesis) e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios”⁵¹.

Deixando de lado o rastreamento das dificuldades e propostas de interpretação desta passagem⁵², contentemo-nos com uma análise mais concisa. Aristóteles afirma que as duas virtudes intelectuais são as causas formais da felicidade (eudaimonia), não obstante ser pouco claro se o que é afirmado nas linhas 4-6 deve aplicar-se às duas virtudes ou apenas à sophia. Mas certamente a phrónesis provê o conhecimento das coisas que conduzem à felicidade e a sophia, ao ser exercida (energein), produz a eudaimonia, pois esta, em seu grau perfeito, é a atividade da sophia⁵³.

⁵¹ Et. Nic., VI, 12, 1144a 1-9.

⁵² Um extenso elenco das dificuldades e propostas interpretativas pode ser encontrado em R. A. Gauthier/J. Y. Jolif, op. cit., pp. 542-547.

⁵³ Isto aparecerá mais claro em Et. Nic., X, embora já esteja anunciado no livro I.

Assim, conclui-se, pelo texto, que sophia e phrónesis produzem a felicidade (eudaimonia) de modo distinto. A primeira, porque é parte da “virtude total”⁵⁴ e a segunda, porque a obra (érgon) de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral⁵⁵.

Conforme os estudos mais recentes sobre a ética de Aristóteles, seria inútil vacilar em aceitar que a phrónesis encerra não apenas o processo deliberativo sobre as coisas que seguem para um determinado fim, mas também o conhecimento deste processo, graças a uma percepção de caráter intelectual⁵⁶. Contudo, duas observações são importantes: 1) O fim apreendido pelo phrónimos é o bem concreto da ação percebido na circunstância particular que culmina na eupraxia. Porém, ao phrónimos não se lhe apresenta clara a intelecção da eudaimonia, enquanto concreto genérico. Do mesmo modo, a theoria (fim supremo e perfeito da vida) é considerada pelo phrónimos como “termo de referência”⁵⁷ última, mas não fim particular e concreto deliberado e buscado pelos meios próprios. 2) A sophia é a intuição intelectual dos princípios universais e ciência dedutiva⁵⁸, mas o conhecimento prático inclui a percepção noética e a deliberação.

Razão porque Aristóteles, ao restringir a esfera de aplicação da phrónesis ao âmbito do concreto genérico, ou seja, aos “bens humanos” propriamente ditos, pode fazer coro aos que disseram de Anaxágoras e Tales: num determinado momento são sóphoi, mas não phrónimoi. E justifica a situação:

⁵⁴ Et. Nic., VI, 12, 1144a 4-6.

⁵⁵ Id., ib., 6-9.

⁵⁶ E. la Crocque, “La pauta suprema del conocimiento moral en Ética Nicomaquea VI”. Ethos. Revista de Filosofia Prática (12-13), p. 297.

⁵⁷ Id., ib., p. 297.

⁵⁸ Et. Nic., VI, 7, 1141a 19.

“... quando os vemos ignorar o que lhe é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improficuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram”⁵⁹.

E cita como exemplo de phrónimos a Péricles e homens como ele porque “percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral”⁶⁰.

Assim, coloca-se contra a tradição socrático-platônica que assimilava o homem e político como filósofo. Mas não assume o ponto de vista sofista⁶¹, ao defender que o phrónimos, ainda que homem dotado de larga experiência, não é um simples empírico: ele possui uma visão de conjunto sobre “o que é bom, e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas não sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral”⁶².

Evidentemente, não se exclui a possibilidade de coexistirem no mesmo indivíduo a sophia e a phrónesis. O caso que apresenta Aristóteles de Anaxágoras e Tales não exclui tal possibilidade. Se considerarmos a questão em termos mais estreitos, “difícilmente poderia admitir-se com coerência que tais personagens possam carecer de phrónesis, ainda que não possam colocar-se, muito menos, como paradigmas do homem dotado de tal virtude, como Péricles”⁶³. Na medida em que são sábios como seres humanos e na medida em que

⁵⁹ Id., 1141b 3-8.

⁶⁰ Et. Nic., VI, 5, 1140b 8-10.

⁶¹ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. Paris, 1983, p. 56ss.

⁶² Et. Nic., VI, 5, 1140a 26-28.

⁶³ E. la Croce, op. cit., p. 289.

sua natureza disponha de um syntheton⁶⁴, possuem paixões que são reguladas pela phrónesis. Aliás, na condição de seres humanos, a phrónesis é uma condição que possibilita a sophia.

Sintetizando, a phrónesis é, para Aristóteles, a faculdade da ciência prática. Afigura-se como uma espécie de mediação entre o lógos e os éthoi históricos concretos, ou seja, entre o pensado e o vivido, retomando dialeticamente o aspecto fundamental da vida ética, a saber, a dinâmica entre o universal e o particular. É, pois, um conceito relacional cuja determinação material se faz pela reflexão e deliberação dentro de uma situação fática determinada pelo quadro sócio-histórico específico. Assim, o bem humano não será eternamente idêntico a si mesmo. Não é uma “idealidade”, como pressupõe a ética dos valores. Ele está em nossas cabeças, nos costumes e nas leis vigentes nas sociedades. Por isso mesmo, a ação, para Aristóteles, não é a efetivação de um elemento transcendente, mas algo que resulta da deliberação a partir de um contexto concreto, isto é, das possibilidades reais.

b) A retomada do termo por Santo Tomás

No inventário que porventura venha a se fazer do itinerário histórico e conceitual da prudência no Ocidente latino há que se deparar, num primeiro momento, com uma espécie de silêncio sobre o termo. Isto se deve, como já observamos anteriormente, pelo desconhecimento de Aristóteles. Portanto, é Santo Tomás, que, na esteira de seu mestre Alberto Magno, vai expandir a idéia e suas aplicações.

⁶⁴ Et. Nic., X, 8, 1178a 20.

Santo Tomás vai ratificar a classificação estabelecida pelo estagirita, apontando a prudência como virtude dianoética, ou seja, relacionando-a com o conhecimento. O recurso utilizado é o da etimologia, na linha do pensamento de Isidoro de Sevilha, autoridade sempre citada pelo filósofo. Nesse caso, o termo liga-se à idéia de “ver para diante”⁶⁵. Mais tarde, deixa de lado tal reconstrução etimológica, para afirmar que “prudência deriva de providência”⁶⁶. A linha de argumentação é: a prudência está vinculada ao domínio do conhecimento racional, uma vez que a idéia de precisão comporta um confronto de dados.

A precisão adicional encontra-se na afirmação de que a prudência pertence ao domínio da razão prática⁶⁷. É a capacidade de bem deliberar que está em jogo. Bem deliberar no sentido de visar aquele fim julgado adequado, tendo como referencial a razão prática. E, a partir daí, os elementos diferenciais em relação à arte e à ciência se postam⁶⁸.

Coroando a caracterização genérica do termo, diz Santo Tomás que a prudência se refere ao singular, uma vez que é uma aplicação das regras gerais à ação cuja ordem é a do singular⁶⁹.

A grande distinção da prudência em relação às demais virtudes intelectuais está no fato de que, enquanto a inteligência, a sabedoria e a ciência têm por objeto o necessário, aquela se ocupa do contingente, como bem assinalou Aristóteles⁷⁰. Em relação à arte, a distinção se

⁶⁵ Suma Teológica, IIa, IIae, q. 47, a. 1 (Solução): “Prudens dicitur quasi porro videns”.

⁶⁶ Suma Teológica, q. 49, a. 6, ad 1: “Nomen ipsius prudentiae simitur a providentia” (O nome da própria prudência deriva de providência).

⁶⁷ Id., q. 47, a. 2.

⁶⁸ A prudência é determinada como recta ratio agibilium (Et. Nic., VI, 5, 1140b 20 e 1140b 5), ou seja, o “reto proporcionamento do que diz respeito à ação”. A arte, por sua vez, seria a recta ratio factibilium (Et. Nic., VI, 4, 1140a 21), isto é “reto proporcionamento do que diz respeito ao conhecimento teórico”. Estas fórmulas já aparecem na Ia, IIae, q. 56, a. 3 e na q. 57, a. 4.

⁶⁹ Suma Teológica, IIa, IIae, q. 47, a. 3.

⁷⁰ Et. Nic., VI, 1139a 8-15.

dá pelo fato de, não obstante esta se ocupar igualmente do contingente, tal acontece no domínio da produção ou fabricação, ou seja, dos factibilia, enquanto que a prudência se ocupa do contingente no domínio da ação, ou seja, dos agibilia.

Mas há outras virtudes morais que, evidentemente, dizem respeito aos agibilia e, como distinguir a prudência em relação a elas? A resposta está no fato de a prudência se referir aos agibilia sob o aspecto de verdade prática, enquanto que as virtudes morais a elas se referem sob o aspecto da vontade. O que vale dizer que a distinção reside na mesma diferença entre a potência aperfeiçoada pela prudência e as potências aperfeiçoadas pelas demais virtudes morais.

Importante, a essa altura, se torna a determinação da atividade própria da prudência, ou seja, do papel que desempenha na vida moral. Para isso, a referência será a consideração feita ao longo dos artigos 6, 7, 8 e 9 da questão 47 da Secunda Secundae. Partindo de um princípio geral, diz o filósofo que o fim das virtudes morais é o bem humano que consiste na conformidade com a razão, do que se conclui que os fins das mesmas devem preexistir na razão⁷¹. Assim como na razão especulativa há princípios que são por si mesmos evidentes e enunciados que se tornam evidentes mediante esses princípios (as conclusões que são objeto da ciência), na razão prática há igualmente princípios evidentes. Esses princípios evidentes por si mesmos na razão prática dizem respeito aos fins das virtudes morais, uma vez que no campo da ação, o que exerce papel análogo ao de um princípio no campo da especulação é o fim. E também há, no domínio da razão prática, elementos que se comportam como conclusões. São os elementos que se ordenam ao fim e os elementos

⁷¹ Suma Teológica, IIa IIae., q. 47, a. 6.

a que chegamos a partir do fim. É exatamente aqui que se localiza a atividade própria da prudência, aplicando os princípios universais às conclusões particulares no campo da ação. Completa a idéia a observação de que o justo meio é o fim da virtude moral preestabelecido pela razão natural prática⁷². Este justo meio, porém, só é encontrado na adequada ordenação referente ao fim, o que compete à prudência.

Contudo, aponta com pertinência Carlos Arthur⁷³, a existência de um desencontro terminológico na linguagem de Santo Tomás, se compararmos o prólogo da questão 47 com a Ia. IIae., q. 66, a.3, ad 3. No primeiro locus há a distinção de “*praestituere finem*”(predeterminar o fim) e “*invenire medium*”(encontrar o meio). No segundo locus, predeterminar o fim é usado no sentido de encontrar ou constituir o meio. Além do mais, aponta Carlos Arthur a existência de um “cruzamento de auctoritates” nos dois artigos. Há elementos de origem aristotélica clara, como a “analogia do silogismo demonstrativo e a execução das ações a partir de disposições permanentes de caráter” - o silogismo prático⁷⁴ e a idéia de que os fins preexistem no apetite e presidem à deliberação e a escolha que diz respeito aos meios⁷⁵. Porém, é estranha ao pensamento aristotélico a idéia de sindérese⁷⁶.

⁷² Id., ib., a. 7.

⁷³ C. A. R. do Nascimento, op. cit., p. 372.

⁷⁴ Cf. D. J. Alan, “The practical syllogism”. *Autour d’Aristote*. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mons. A. Mansion. Louvain, Publ. Univ., 1995, pp. 325-340.

⁷⁵ Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 106-177.

⁷⁶ Sindérese, na definição de Ferrater Mora, é a “conservação na consciência de um conhecimento da lei moral, como consciência no fundo de si mesmo ... Sua etimologia se prende, possivelmente, à synteresis (de syn-teréo, que quer dizer “eu conservo”). Segundo Dom Lottin, a introdução da discussão do tema na Idade Média deve-se a São Jerônimo que, no comentário ao profeta Ezequiel, usou a expressão “*scintilla conscientiae*”(centelha da consciência). Cf. O. Lottin, op. cit., tomo II, 1a. parte, p. 103). Usando o método da equivalência de sentidos, pode-se dizer que a expressão senso moral, em nossa língua, se aproxima do termo.

“É a razão natural, chamada sindérese, como vimos na Primeira Parte, que preestabelece o fim às virtudes morais, e não a prudência, pela razão já apontada”⁷⁷.

E :

“O fim concerne às virtudes morais, não pelo que estabeleceram elas, mas por tenderem elas para o fim preestabelecido pela razão natural. E para isso são auxiliadas pelas prudência, que lhes prepara o caminho, dispondo os meios. Donde se conclui, que a prudência é mais nobre que as virtudes morais e as move. Ao passo que a sindérese move a prudência, assim como o intelecto dos princípios, a ciência”⁷⁸.

A sindérese seria o conjunto dos primeiros princípios da ordem ética (preceitos da lei natural) que expressam a tendência da vontade para o bem racional ao qual se subordina a prudência, como a ciência se subordina aos princípios do intelecto no domínio da teoria, conforme a acepção aristotélica”⁷⁹.

Contudo, esse conceito não chega a desfigurar a phrónesis no sentido aristotélico, como assinalou Gauthier⁸⁰. Seria oportuno fazer a correção sugerida por Carlos Arthur:

⁷⁷ Suma Teológica, IIa IIae., q. 47, a. 6, ad 1.

⁷⁸ Suma Teológica, ad 3.

⁷⁹ C. A. R. do Nascimento, op. cit., p. 373.

⁸⁰ R. A. Gauthier, L'Éthique a Nicomaque, vol. I, pp. 275-283.

“Na analogia entre intellectus principiorum-scientia, por um lado e, por outro lado, sindérese-prudência, seria melhor falar de intellectus principiorum-sabedoria e sindérese-prudência, para ressaltar o caráter de “sabedoria prática” desta última. Não se deve também esquecer a fina observação de Tomas de Aquino na Ia. IIae., q. 57, a. 2, ad 2, que conclui da seguinte maneira: “... a ciência depende da inteligência como de algo superior. E ambas dependem da sabedoria como de algo supremo, que contém sob si tanto a inteligência como a ciência, uma vez que julga as conclusões das ciências e os princípios das mesmas”⁸¹.

No que concerne à atividade própria da prudência, valeria a pena recordar os atos que daí decorrem, a saber: deliberar, julgar e preceituar, conforme aparece no art. 8 da questão 47. O primeiro ato pertence à investigação, visto que deliberar é procurar⁸². Assim, é considerado prudente aquele que é capaz de deliberar bem, não apenas procurando o que seja útil para a saúde e a força do corpo, mas para que toda a vida humana seja boa⁸³. Daí a necessidade de julgar aquilo que é encontrado. Nestes dois primeiros atos (deliberar e julgar) predomina a razão especulativa. Entretanto, como à razão prática cabe ir mais além, a ela recai a função de preceituar, ou seja, aplicar o que foi deliberado e julgado para a devida operação. É o ato principal da razão prática e, por conseguinte, da prudência, uma vez que está mais próximo do fim da razão prática.

O modo de operar da prudência também é importante⁸⁴. Sendo o ato principal da prudência o preceituar a respeito do que foi deliberado e julgado, é necessário que haja

⁸¹ C. A. R. do Nascimento, op. cit., p. 374.

⁸² Cf. Suma Teológica, Ia IIae., q. 14. a. 1.

⁸³ Et. Nic., VI, 8, 1141b 23-1142a 10.

⁸⁴ Isto é matéria considerada por Santo Tomás no art. 9, como complemento à exposição anterior.

rapidez na execução daquilo que deve ser feito. Novamente Santo Tomás parte da etimologia fornecida por Isidoro de Sevilha, ao lembrar que “solícito” vem de “solerte rápido”⁸⁵, designando alguém que, por sagacidade de espírito, é rápido para realizar o que deve ser feito. Aliás, Aristóteles já havia deixado claro ao afirmar que deve-se “executar rapidamente o que foi deliberado”, mas, por outro lado, “deve-se deliberar lentamente”⁸⁶. Temos, depois, as divisões específicas da prudência, tratadas nos art. 10, 11 e 12. Num primeiro instante, discute-se o campo de abrangência da prudência, ou seja, sua pertinência aos atos que dizem respeito ao bem comum. Dizer que a mesma se esgota no tratamento do que é próprio de cada um repugna a caridade⁸⁷ e à reta razão que julga o bem comum melhor que o bem próprio. Os argumentos para isto são tomados das auctoritates representadas por Paulo e Aristóteles. O primeiro funda a perspectiva teológica e o segundo fornece recurso às elaborações da temática legada à prudência e sua relação com a política⁸⁸.

Os argumentos do art. 10 vão encontrar precisão técnica no art. 11 que, por sua vez, funda-se no estagirita⁸⁹. Como resultado, três espécies de prudência são apontadas: aquela pura e simples que diz respeito aos atos individuais, a doméstica e a política.

⁸⁵ “... sollicitus dicitur quasi solers citus”, Suma Teológica, IIa. IIae., q. 47, a.9.

⁸⁶ Et. Nic., VI, 8 1142b 4.

⁸⁷ Santo Tomás nos remete ao texto do apóstolo Paulo, conforme I Co. 13.5, onde se diz que a caridade “não se conduz inconvenientemente, não procura os seus interesses, não se exaspera, não se ressentido do mal”.

⁸⁸ Cf. Et. Nic., VI, 8, 1141b 23-1142a 10.

⁸⁹ Cf. Et. Nic. VI, 8 1141b 30. Aristóteles aponta as subdivisões da phrónesis conforme os objetos sobre os quais versa, a saber: 1) No sentido estrito, ocupa-se do bem individual; 2) No sentido familiar, ocupa-se da vida doméstica, dizendo respeito à economia; 3) No sentido amplo da pólis, ao ocupar-se do Estado, diz respeito à política que, por sua vez, se subdivide em arquitetônica (função controladora, pela faculdade de legislar) e administrativa (função judicial, pela faculdade subordinada). Nesse crescendo, considera Aristóteles que as pessoas capazes de distinguir o que é bom para si mesmas e para as demais são apreciadas como capazes de dirigir a casa, administrando os bens da família, e a pólis, atuando nos assuntos concernentes à cidade. Cf. S. M. Orlandin Preamor, “A ‘phrónesis’ na Ética a Nicômaco, de Aristóteles”. Teocomunicação, 21 (93), set. 1991, p. 326.

No art. 112, Santo Tomás procura fazer uma correção a Aristóteles, ao dividir com os súditos a responsabilidade da prática da prudência no que concerne aos problemas comuns da cidade. O filósofo, no caso em apreço, atribui aos dirigentes tanto o exercício da política legislativa como o exercício da política comum⁹⁰, ao passo que Santo Tomás reserva apenas a primeira ao dirigente, sendo a segunda repartida também aos súditos. A base central desta postura é a afirmação de que “todo homem, enquanto racional, participando, de certo modo, do governo, pelo arbítrio da sua razão, nessa mesma medida lhe convém a prudência”⁹¹.

A temática desses três artigos da questão 47 é retomada na questão 50, onde se discute, além da prudência política, tanto do governante como do governado (art. 1 e 2), a prudência doméstica (art. 3) e a prudência militar (Art. 4). Santo Tomás é fiel a seu mestre Aristóteles, evitando fazer da Política, da Economia e da Estratégia objetos da pura ciência ou da pura técnica, à medida que atribui a cada domínio tipo específico de prudência. Não que se negue aos aspectos acima referidos a possibilidade do enquadramento no domínio da ciência ou da agenda técnica, mas a questão fica mais completa quando os mesmos permanecem subordinados à finalidade global da vida humana, ou seja, o bem viver na sua totalidade.

“Condições existenciais da prudência” é a denominação sugerida por Carlos Arthur⁹² para classificar a abordagem dos artigos finais da questão 47 (13 a 16). Nos artigos 13 e 14, Santo Tomás lança a interrogação fecundante: Em quem pode haver a prudência: nos pecadores ou nos que estão em estado de graça? O arcabouço argumentativo do primeiro

⁹⁰ Et. Nic., VI, 8, 1141b 24.

⁹¹ *Suma Teológica*, IIa. IIae., q. 47, a. 13 (Respondeo).

⁹² C. A. R do Nascimento, op. cit., p. 381.

artigo citado nos leva a tomar conhecimento de três tipos de prudência. Primeiro, a falsa prudência, ou, melhor enunciando, a enganadora aparência de prudência. Manifesta-se no ordenamento para se atingir um bem aparente que, no fundo, é um fim mau. É o que o apóstolo Paulo denomina de “pendor da carne”⁹³ e, nesse caso, pode-se falar de um ladrão provido de prudência à medida que procura os meios adequados para roubar⁹⁴. Em segundo lugar, a prudência verdadeira, porém imperfeita, ou seja, aquela que, embora descobrindo os meios para um fim verdadeiramente bom, é imperfeita ou porque não toma um fim aquilo que é comum à vida humana em sua totalidade ou se manifesta como deficiência quanto ao ato principal da prudência. O primeiro caso aplica-se à atividade daquele que descobre os meios adequados para a prática do comércio ou da navegação (atividades particulares), sem ligá-los à totalidade da vida humana no que tange a seus fins. O segundo caso aplica-se a quem delibera bem e julga adequadamente o que diz respeito à totalidade da vida, mas não preceitua de modo eficaz⁹⁵. E, em terceiro lugar, a prudência verdadeira e perfeita, que não só delibera, como também julga e preceitua de forma adequada, tendo em vista o bem da vida humana em sua totalidade. É a prudência pura, que não pode ser encontrada nos pecadores, diferentemente da imperfeita que é comum aos bons e aos máus.

Já o artigo 14 procura explicar a prudência no âmbito dos que têm a graça. Partindo do princípio de que as virtudes são conexas, ou seja, quem tem uma delas deve ter todas, a prudência não poderia estar ausente de quem já possui a graça e a caridade. Santo Tomás, ao fazer valer o princípio aristotélico de que a prudência necessita da experiência e do

⁹³ Rm. 8.6.

⁹⁴ Poderíamos ampliar esta questão se incluíssemos a discussão da ética entre os grupos marginais. Ela funciona como se o ladrão ou outro integrante de grupos marginais semelhantes agissem como “bons profissionais”, sem transgredir os códigos corporativos da classe que visam a eficácia da ação praticada. Mas isto não seria propriamente a prudência, visto que esta se refere somente aos fins bons.

⁹⁵ C. A. R. do Nascimento, op. cit., p. 382.

tempo, remete-nos à idéia de prudência adquirida e prudência infusa⁹⁶. Se a primeira não pode existir nos jovens, a segunda tem o seu lugar até nas crianças por ser resultante da infusão divina.

Os artigos 15 e 16 da questão 47 vão tratar respectivamente da gênese da prudência e de sua perda. A pergunta motivadora do primeiro é se a prudência é inata e a resposta de Santo Tomás caminha pela negativa, pois exige tempo para aprendê-la, tanto no que se refere aos princípios universais quanto ao conhecimento particular do que se ordena ao fim⁹⁷. O último artigo não deixa dúvida quanto à impossibilidade da perda da prudência decorrente diretamente do esquecimento, visto não restringir-se à razão, dizendo respeito também ao apetite. A prudência só pode ser destruída na falta do apetite reto e nunca esquecida pela falta de seu costume⁹⁸. O reto apetite exercita continuamente a prudência, porém, se esquecido, não permite que a mesma surja. O elemento de corrupção, nesse caso, é a deformação das paixões. O tema da perda da prudência é retomado na questão 53, onde, no artigo 6, aborda a origem dos vícios, cujo tratamento já inicia nos primeiros artigos da mesma questão. O conjunto de vícios contrários à prudência é genericamente denominado de imprudência e a questão 54 é dedicada a um tipo especial de manifestação da imprudência, a saber, a negligência, opondo-se à solícitude ou diligência⁹⁹.

Logo a seguir, são focalizados os vícios que imitam a prudência, podendo enganar-nos¹⁰⁰.

É uma aproximação do que Aristóteles havia chamado de vícios por excesso. Nos sete

⁹⁶ Suma Teológica, Ia, IIae., q. 63, a. 3.

⁹⁷ Cf. Et. Nic., VI, 8 1141b 23-1142a 31.

⁹⁸ S. M. Orlandin Preamor, op. cit., p. 327.

⁹⁹ Cf. Suma Teológica, IIa, IIae., q. 47, a. 9.

¹⁰⁰ Id., IIa, IIae., q. 55.

artigos da questão 55 são abordados os pendores da carne (1 e 2), a astúcia (3), o dolo ou engano (4), a fraude (5) e o zelo excessivo (6 e 7).

Nesse rápido percurso, onde muitas questões da Secunda Secundae foram deixados de lado por não trazerem acréscimos relevantes, pode-se perceber a influência da Ética a Nicômaco. Embora não se trate de uma simples apropriação do texto do estagirita e, sim, de um construto teórico e muito rico, percebe-se facilmente a presença de Aristóteles, exceto no que concerne à sindérese e suas relações com a prudência.

Em síntese, o livro VI da Ética a Nicômaco, pode ser considerado o núcleo da pragmáteia aristotélica por ser dedicado à discussão da phrónesis¹⁰¹. Se a felicidade (eudaimonia) é o fim para o qual tende o ser humano em seu agir (práxis), este necessita da diferenciação básica de sua caracterização, ou seja, de um lógos. E a phrónesis participa de modo eficiente na busca desse fim mais excelente.

Sendo o desejo (órexis) a força motriz da ação e procedendo originariamente tanto da parte racional como da irracional da alma¹⁰², a phrónesis é o campo privilegiado que une vitalmente a ação à razão. Isto é um ponto importante na ética aristotélica porque o filósofo não acredita que a natureza do Bem seja puramente uma questão de satisfazer os ditames próprios do desejo. Reconhece que o desejo constitui um importante componente do “bem viver”(eu zèn), contudo, não sendo orientado ou guiado pela razão, pode ser instrumentalizado como bloqueio à perfeita realização da eudaimonia. Nessa linha de

¹⁰¹ Sobre a discussão do objetivo central do livro VI da Ética a Nicômaco, ver E. la Crocce, “La pauta suprema del conocimiento moral en Ética Nicomaquea VI”, loc. cit., p. 286.

¹⁰² Esse é o ponto de vista que prevalece na Ética a Nicômaco, o mesmo não acontecendo na Ética a Eudemo, onde a órexis tem a sua raiz tão somente na parte irracional da alma. Ver J. Frere, Les grecs et le désir de l'être. Des preplatoniciens a Aristote. Paris, Belles Lettres, 1981, pp. 323-342, onde se discute sobre “desejo e razão”.

constatação é que tomamos a liberdade de situar a phrónesis como síntese interpretativa do agir humano, quer no nascedouro aristotélico, quer na reinterpretação de São Tomas.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

No senso comum, hermenêutica quer dizer interpretação. Ao nos referirmos à hermenêutica do agir humano, estamos nos reportando à interpretação daquilo que costumeiramente se chama fenômeno ético. Seria, contudo, este último a representação lógica e clara do agir humano? É evidente que não. Não se trata de uma redução à discursividade racional. O pensamento discursivo pressupõe um sujeito e um objeto. Fala sobre algo posto à frente, exteriorizado, representando um modelo ou imagem.

Se pudéssemos falar de uma “hermenêutica do ethos” diríamos que esta não seria a representação lógica e clara da complexidade do ato moral. Este não é algo. Não é uma substância. E, por isso mesmo, a hermenêutica do agir humano não pode ser reduzida ao nível do saber lógico-discursivo. Não pretende dilucidar, explicar e interpretar racionalmente o ethos. Se assim o fizesse, alcançaria sua plenitude na proporção direta de sua discursividade e de sua racionalidade. Quando mais se aproximasse do lógico e do racional, mais se perfaria na descrição ou reflexão sobre a realidade ética. Esta seria reduzida a um conjunto de coordenadas lógicas, a um arranjo de proposições, a um

entrelaçamento de sentenças e articulações da ratio discursiva. A realidade ética estaria presa ao discurso bem arquitetado, ao pensamento lógico bem estruturado.

Heráclito costumava dizer que o “ethos é uma espécie de daimon no homem”¹. Isto nos remete ao não inteligível, ao não totalmente racional. E, considerando que a palavra hermenêutica vem de hó hermenéus, ou seja, referente a Hermes, mensageiro dos deuses, isto nos conduz ao mistério da linguagem. E, no dizer de Heidegger, “a linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem”². E, mais à frente: “Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável”³.

É evidente que, com tais considerações não estamos optando pelo a-racional, pelo a-lógico, no que tange ao tratamento do agir humano. Aliás, o mistério também vigora no lógico e no racional, embora de modo diferente. O que pretendemos foi buscar na hermenêutica o tratamento do ethos em sua originalidade ou, por deliberada redundância, na sua nascividade originária que está além da simples articulação racional. Fomos buscar na hermenêutica a compreensão do agir humano a partir das diferenças éticas que não descartam o essencial, fazendo com que em tais diferenças vigorem uma identidade que a tudo perpassa.

¹ “Ethos antrópo daimon”. DK, 22 B 119.. Heidegger assim comenta: “Geralmente se costuma traduzir: ‘a individualidade é o demônio do homem’. Essa tradução pensa de maneira moderna, não de maneira grega. Pois ethos significa estado, lugar de morada. Evoca o espaço aberto onde mora o homem. É a abertura da estada que faz aparecer o que advém convenientemente à essência do homem e, assim advindo, se mantém em sua proximidade. A estada do homem retém o advento daquilo, ao qual o homem, em sua essência, pertence. A isso Heráclito chama de daimon, o Deus. A sentença diz, pois: o homem mora enquanto existe na proximidade de Deus”. Sobre o humanismo. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 24

² M. Heidegger, op. cit., p. 24.

³ Id., ib., pp. 33-34.

Assim sendo, ao longo da exposição, pretendemos passar a idéia de que o ensinamento ético-político de Aristóteles se constitui numa das principais fontes, onde as correntes filosóficas sobre Moral do Ocidente, até o século XVII, hauriram de forma intensa e extensa. Com o advento do individualismo, tanto o de caráter racionalista quanto o de natureza empirista nos quadros conceituais da chamada philosophia practica, essa fonte foi, aos poucos, deixada de lado. Contudo, a perenidade das concepções aristotélicas é um fato inegável, quer porque atingiu a reflexão ética do Ocidente latino e cristão, quer porque ainda hoje serve de referencial teórico para qualquer tipo de abordagem no campo da moral. As razões disso acreditamos tê-las demonstrado ao longo do presente trabalho, ao apontar a visão coerente e unitária da práxis, presente em Aristóteles, onde a universalidade da phýsis e a particularidade do éthos são unidas pela normatividade do lógos. A ação moral se torna possível ou, dito de outra forma, o julgamento da ação humana se instaura à medida que esta se enquadra nos princípios determinativos do razoável, não obstante a contingência do acontecer histórico. E a contribuição do estagirita, sob esta perspectiva, é importante porque não recorre aos paradigmas trans-históricos ou a modelos de cidade-ideal, como fez a corrente platônica e, posteriormente, a agostiniana⁴. Platão, conforme demonstram algumas leituras, a partir de uma crítica radical à physis sensível, em cuja ordem o nómos tradicional buscava o seu modelo, lançou bases para a definição rigorosa de uma universalidade ideal⁵. Aristóteles, por sua vez, buscou no próprio éthos vivido pela comunidade histórica os traços essenciais e universais inscritos na sua natureza ou na natureza do homem como ser ético e político⁶.

⁴ Cf. E. Riondato, Storia e Metafisica nel pensiero di Aristoteles. Pádua, Antenore, 1971, pp. 279-313.

⁵ Uma interpretação original da visão de Platão pode ser encontrada na exposição de H. Joly, Le renversement platonicien. Lógos, epistème, pólis. Paris, Vrin, 1974, pp. 279-373.

⁶ Embora tenhamos, ao longo desta dissertação, direcionado nossa preocupação para a contribuição de Aristóteles nos temas prevalentes nos quadros da ética clássica dominante no Ocidente, a influência platônica não pode ser esquecida. Aliás, a oposição Platão-Aristóteles, nesse ponto como em outros, forma uma espécie de tensão conceitual, cujas vicissitudes podem ser percebidas ao longo do pensamento ocidental. Para usar os conceitos de Heráclito, tal tensão se manifestou criativa (cf. DK, 22 B 48).

O primeiro, fundado na idealidade da Ordem e do Bem, não fez concessão à particularidade empírica, como se observa na República, onde, não obstante a abundância desse tipo de material, tendo em vista a demonstração prática da arte de legislar, não abriu mão da possibilidade de realização da cidade ideal. O segundo, defendeu a idéia imanente à própria phýsis sensível. É na multiplicidade e relatividade das politeiai que podem ser descobertos os elementos essenciais constitutivos da melhor forma de comunidade política. Sua originalidade, nesse caso, não reside propriamente na oposição entre o ideal e o empírico, mas na apresentação de um lógos universal cuja operacionalidade é possível mediante qualquer realidade. Se, para um, o único lógos que deve aspirar a dignidade da epistème é o “discurso sobre as idéias”, para outro, há um campo mais amplo, onde a epistème se apresenta como saber teórico, poiético e prático, sendo este último intermediário em relação aos dois primeiros, utilizando, ora um, ora outro, para a construção de sua própria estrutura epistemológica.

É de particular importância, nessa altura, assinalar que Aristóteles abre um campo para a investigação da práxis humana. Esta, enquanto atividade realizadora do homem, embora dirija-se a algo exterior, não busca nela um fim em si, como produto acabado. Integrada com o próprio homem no movimento universal da phýsis, não está submetida propriamente à necessidade dos movimentos naturais. Nem abandonada às forças cegas do acaso. Obedece a leis peculiares que são aquelas próprias de um ser cuja ação é finalizada pela forma do lógos ou pela reta razão (orthòs lógos). É a busca da superação da oposição que se estabelecia: de um lado, o nómos relativizado segundo as convenções humanas (posição sofista) e, do outro, uma phýsis submetida à necessidade que lhe é própria (posição dos pré-socráticos, dentro da perspectiva cosmológica). Instala-se,

portanto, o terreno do éthos, onde a ordem da phýsis e o finalismo do lógos norteiam o agir humano.

É possível, assim, na estrutura universal do ser, a práxis referir-se a uma norma imanente, ao “justo por natureza” (phýsei díkaion) e, ao mesmo tempo, ao mundo variado e complexo dos éthoi dos diversos povos e culturas. E a realização suprema desse éthos será a realização da comunidade (koinonia) perfeita que tem prioridade ontológica (embora não histórica) sobre todas as outras formas de sociabilidade humana.

Não se pode inferir, à luz destas considerações, que a ética aristotélica se confunda com um simples empirismo moral. Embora essa tendência tenha lugar e influência na história da exegese da Ética do estagirita⁷, não foi esse o caminho que quisemos dar às nossas considerações. O que foi enfatizado é que a originalidade do pensamento ético de Aristóteles se caracteriza como via media entre o idealismo socrático-platônico e o puro empirismo do éthos.

Contudo, dentro do pensamento ocidental, a filosofia de Aristóteles terá sua repercussão, entre outros motivos, pela linha teleológica adotada. Sua ética não pode ser considerada um conjunto de princípios normativos do agir humano, mas apresenta-se como uma vasta contribuição fundamentada no conceito de télos. Como tal, o télos é posto como direcionamento principal da vida humana, independentemente dos determinantes subjetivos ou dos pressupostos da bondade intrínseca a partir da perspectiva pelagiana⁸.

⁷ A exegese da Ética aristotélica que caminha por esse empirismo nega à phrónesis (prudência) o caráter de conhecimento científico, considerando-a uma espécie de técnica de ação. Os lances dessa linha polêmica são resumidos por R. A. Gauthier em L'Éthique à Nicomaque, II, 2, pp. 563-578.

⁸ Pelágio, bretão por nascimento, era um asceta zeloso que alcançou sucesso como professor em Roma, em fins do século IV. O pelagianismo se caracterizou como o ensino que afirma ser o homem capaz de dar os passos iniciais em direção à salvação mediante seus próprios esforços, dispensando a graça especial. Encontrou em Agostinho um de seus principais opositores. Cf. E. Gilson, introduction à l'étude de St. Augustin. Paris, Vrin, 1982, pp. 205-207.

Embora a releitura de Santo Tomás tenda a sublinhar os elementos que são pertinentes ao natural, inferindo ser o Bem o estado para o qual tendemos porque assim a natureza o requer, não foi esse ponto propriamente o que singularizou o pensamento de Aristóteles. Sua peculiaridade reside no máximo grau de desenvolvimento na articulação da ética, hiperbolicamente referido por A. Caturelli, como “quicá o mais emitente que podia alcançar a razão humana por si só”⁹.

Evidentemente, pretendemos colocar-nos distante de uma leitura do estagirita que considere o seu corpus um sistema doutrinal monolítico, compacto e totalizante.

Destacamos mais o Aristóteles argumentador, perante o qual a tradição cristã, não obstante os interditos, não ousou eliminar por completo sua contribuição. Apenas modificou-a, nos campos pertinentes, à luz da Revelação.

É aí que a releitura de Santo Tomás se nos afigura importante, tanto em seu comentário à Ética a Nicômaco, como na Suma Teológica. A retomada de Aristóteles não se dá nos estritos limites da racionalidade argumentativa do filósofo. Procura visualizar o agir humano a caminho de sua perspectiva dentro do pressuposto de que esta caminhada se insere também como dom divino. Sem encarar suas considerações à luz do estagirita como proposta à problemática inerente ao assunto, considera mais a nível de uma resposta face à interpelação de Deus. Não considera o grande legado aristotélico como uma autonomia de princípios, mas um esforço humano para corresponder à Graça, dentro do devir histórico.

⁹ A. Caturelli, “Desarrollo y crisis de la filosofía moral en Occidente”. Revista de Filosofía, setembro-dezembro de 1993, 26 (78), p. 381.

Seria a razão prática articulando o discurso interpretativo do agir humano, obedecendo a razão especulativa no que concerne à forma (que impõe o seu rigor), contudo, sem desprezar a natureza inerente ao sujeito singular imerso na esfera do particular e os aspectos próprios da Revelação. Mediante tal opção, permitido é reconhecer que o discurso ético e a interpretação que dele venha a se fazer não possui a mesma universalidade e rigor próprios da Metafísica e mesmo da Física. Ao lado da complexidade do agir humano, há o movimento da Graça que, embora não crie um campo de relativismo, no que se refere ao ser humano como natureza inacabada, mas perfectível, não permite previsões controladas por si mesmas. Isto se dá, como dissemos no início destas considerações conclusivas no campo hermenêutico do agir humano, quando o mesmo é envolvido pelo inefável, quer pela singularidade do sujeito e particularidade da ação, quer porque os dados da Revelação não podem ser descartados. O que vale dizer ser a natureza humana, enquanto dom divino, algo acabado (Deus não inclui a incompletude nos objetos de sua ação), porém sempre aberta ao perfectível, na busca da plenitude.

No que tange aos princípios, Santo Tomás não temeu apropriar-se do legado aristotélico, razão porque não escreveu um tratado de Ética propriamente dito¹⁰. Nem considerou a Teologia Moral como disciplina à parte. Mas nunca deixou de considerar, especialmente em suas obras sistemáticas, sempre Deus como objeto último. Entretanto, destruiu o grande preconceito. Aristóteles pode sim ser útil à hermenêutica do agir humano. Negar tal afirmação é desconhecer a forma como o Ocidente cristão tratou das questões éticas.

¹⁰ Aliás, Santo Tomás sequer usa tal locução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Edições e traduções da Ética a Nicômaco:

- 1 Aristóteles, Ética a Nicômaco. Edição bilingue. Tradução de Maria Araújo e Julian Marias. Introdução e notas de Julián Marias. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- 2 _____, Ética Nicomachea. Edição bilingue. Tradução de Antonio Gómez Robledo. México, Universidad Nacional Autónoma do México, 1954.
- 3 _____, Ética a Nicômaco. Tradução de Francisco P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1964. In Obras, pp. 1171-1312.
- 4 _____, Moral a Nicómaco. Tradução de Patricio Azcárete (1874). Madrid, Coleção Austral, s.d., no. 318.
- 5 _____, Éthique à Nicomaque. Nova tradução com introdução e notas de J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- 6 _____, Ética a Nicômaco. Tradução de J. Vallandro e G. Bornheim a partir da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo, Abril Cultural, 1983. Coleção "Os Pensadores".
7. _____. Ética a Nicômacos. Tradução de M. O. Kury. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

II. Comentários antigos e modernos da Ética a Nicômaco:

1. AQUINO, T. de, In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum. Expositio. Turim/Roma, Marietti, 1949.
2. GAUTHIER, R. A. e JOLIF, J. Y., L'Éthique à Nicomaque. Introdução, tradução e comentário. Louvain et Paris, Publications Universitaires et Editions Béatrice Nauwelaerts, 1958, 3 volumes. Contém monografias especiais sobre questões particulares.
3. JOACHIM, H. H., Aristotle, The Nicomachean Ethics. A commentary. Oxford, Claredon Press, 1962.
4. STEWART, J. A., Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford, Clarendon Press, 1892, 2 volumes.

III. Estudos sobre Aristóteles:

- 1 ALLAN, D. J. The philosophy of Aristotle. Oxford, The Oxford University Press, 1952.
- 2 ARREGUIN, H. Z. "El ejercicio filosófico de Aristóteles". Revista de Filosofía. Mexico, set.-dez. 1993, XXVI (78), pp. 402-424.
- 3 AUBENQUE, P. et alii. Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum (Louvain, 1960). Lou-

- vain, Institut Supérieur de Philosophie, 1980.
- 4 BRUN, J. "La modernité d'Aristote". In Aristotelica. Cahiers de Philosophie Ancienne no. 3. Mélanges offerts à Marcel de Corte. Bruxelles/Liège, Ed. Ousia/Presses Universitaires, 1985, pp. 83-101.
 - 5 DURING, I. Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento. Tradução e edição de B. Navarro. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
 - 6 GUARIGLIA, O., Ética y Política según Aristóteles. Buenos Aires, Centro Editor da América Latina, 1992, 2 volumes.
 - 7 _____. "El múltiple Aristóteles". Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea. Isegoria, 1.(1990), pp. 85-103.
 - 8 HELLER, A. Aristóteles y el mundo antiguo. Tradução de José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya. Barcelona, Ed. Península, 1983.
 - 9 JAEGER, W. Aristóteles. Tradução de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
 - 10 MANSION, S. Études aristoteliciennes. Recueil d'articles. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
 - 11 _____. "La genèse de l'oeuvre d'Aristote". Révue Néosc. de Louvain. Louvain, 1927, pp. 307-341, 423-466.
 - 12 _____. "Les positions maîtresses de la philosophie d'Aristote". In Aristo

te et Saint Thomas d'Aquin, Louvain et Paris, Publications Universitaires et Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1957.

- 13 MOREAU, J. Aristote et son école. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- 14 MORRAL, J. B. Aristóteles. Tradução de Sérgio Duarte, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- 15 ROSS, D. Aristóteles. Tradução de Luis Filipe de Bragança. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

IV. Estudos sobre a moral aristotélica:

- 1 AUBENQUE, P. La prudence chez Aristote. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- 2 BODEÜS, R. Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre Morale et Politique dans la pensée d'Aristote. Paris, Belles Lettres, 1982.
- 3 CROCE, E. la, "La pauta suprema del conocimiento moral en Ética Nicomaquéa, VI". Ethos, Buenos Aires, 1983/84, 12/13, p. 285-297.
- 4 _____, "Ética y metafísica en el Protreptico de Aristóteles". Ethos, Revista de Filosofía Practica, Buenos Aires, 1982/1983, 10/11, pp. 169-181.
- 5 DUDLEY, J. A., "El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios téléios)

- en la Ética de Aristóteles". Ethos, Revista de Filosofía Practica. Buenos Aires, 1982/1983, (10/11), pp. 39-53.
- 6 _____ "La contemplation (theoria) humaine selon Aristote". Révue Philosophique de Louvain, Louvain, 1982 (80), pp. 387-414.
- 7 GARCIA MAYNEZ, E., Doctrina aristotélica de la Justicia. México, Universidad Nacional Autónoma do México, 1973.
- 8 GAUTHIER, R. A. La morale d'Aristote. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- 9 IONESCU, C. V. La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas. Madrid, C.S.I.C., 1973, 2 volumes.
- 10 KIRCHNER, B. B., "El concepto aristotélico de eudaimonia. A propósito del libro I de la Ética Nicomaquea. Ethos, Buenos Aires, 1983/1984, (12-13), pp. 247-281.
- 11 LEBRUN, G. "A neutralização do prazer". In NOVAES, A. (org.), O desejo. São. Paulo, Companhia das Letras. FUNARTE, 1990, pp. 67-87.
- 12 LIMA VAZ, H. C., Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura, São Paulo, Loyola, 1988.
- 13 LOTTIN, O. "Aristote et la connexion des vertus morales". In RAEMAKER, L. (ed.), Autour d'Aristote. Recueil d'études de Philosophie Ancienne et Médiévale offert a M. Mansion. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1955, pp. 343-363.

- 14 MANSION, S. "Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote". In Études Aristoteliciennes. Recueil d'articles. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1984, pp. 39-51
- 15 MARTIN, V. R. "Ética, Retórica y Política en la antropología aristotélica". Revista de Filosofia. Zulia, Maracaibo, 1989 (13), pp. 27-42.
- 16 MONAN, J. D. "Two methodological aspects of moral knowledge in the Nicomachean Ethics". In Aristote et les problèmes de méthode. Artigos do Symposium Aristotelicum. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1980, pp. 247-271.
- 17 MOTTE, A. "Ciceron et Aristote. À propos de la distinction entre la sophia et la phrónesis". In Aristotelica, pp. 262-303.
- 18 NOGUEIRA, J. C. "A ética, a felicidade e o dever. Confronto entre a ética aristotélica e a ética kantiana". Reflexão. Campinas, jan-ago. 1993, XVIII (55-56), pp. 29-47.
- 19 OLIVEIRA, M. A. de, "Aristóteles, a especificidade do saber prático". In Ética e sociabilidade. S. Paulo, Loyola, 1993, pp. 55-83.
- 20 PERINE, M., "Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco". Síntese, Nova Fase. Belo Horizonte, maio-agosto 1982, IX (25) , pp. 21-38.
- 21 PREAMOR, S. M. O. "A phrónesis na Ética a Nicômaco, de Aristóteles". Teocomunicação, Porto Alegre, setembro de 1991, V (93), pp. 321-329.
- 22 RABINOWITZ, W. G. "Ethica Nicomachea, II, 1-6, Academic eleaticism

- and the critical formulation of Aristotle's discussion of moral virtue". In Aristote et les problèmes de méthode..., pp. 247-271.
- 23 ROBIN, L. La moral antique. Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
- 24 RODRIGUEZ, V. R. "Virtud y justo medio". Revista de Filosofía. México, setembro-dezembro de 1987, XX (60), pp. 374-382.
- 25 ROMILY, J. de., La loi dans la pensée grecque. Paris, Belles Lettres, 1971.
- 26 SAMARANCH, F. "De Política y Ética". In Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y Ética. Metafísica. México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 187-290.
- 27 SCHÜSSLER, I. "La question de l'eudaimonia dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote". Études Phénoménologiques. Louvain-la-neuve, 1992, VIII (16), pp. 79-102 e 1993, IX (17), pp. 3-26.
- 28 VOGEL, C. J. "Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Éthique à Nicomaque". In RAEMAKER, L.(ed.) Autour d'Aristote, pp. 307-323.
- 29 WEILL, E., "L'anthropologie d'Aristote". Révue de Métaphysique et de Morale, Paris, 1946, 52, pp. 7-36. Reimpresso em Essais et conférences. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, volume I, pp. 9-43.

V. Estudos sobre a retomada da moral aristotélica na Idade Média:

- 1 AQUINO, T. de. Suma Teológica. Tradução acompanhada do texto latino por Alexandre Correia. São Paulo, Indústria Gráfica Siqueira, 1954. Especialmente a Segunda Parte.

- 2 _____, Do Reino ou do Governo dos Príncipes. Ao Rei de Chipre. Tradução revista de Carlos Arthur R. do Nascimento. Edição mimeografada.

- 3 BEUCHOT, Mauricio, “La teoria del conocimiento en Santo Tomás de Aquino”. Revista de Filosofia. Zulia, Maracaibo, 1989 (13), pp. 27-42.

- 4 BOHENER, P. e GILSON, E. História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. Petrópolis, Vozes, 1985.

- 5 BONI, L. A. de, “Ética e escravidão na Idade Média”In Ética e trabalho. Cinco estudos. Caxias do Sul, De Zorzi Editores e PYR Edições, 1989, pp. 31-44.

- 6 OUGEROL, J. G., “Saint Bonaventure et Aristote”. AHDLMA, 1973 (40), 5-222. Sobre a Ética a Nicômaco, em particular, pp.199-215.

- 7 CATURELLI, A., “Desarrollo y crisis de la filosofía moral en Occidente”. Revista de Filosofia. Mexico, set.-dez. 1993, XXVI (78), pp. 363-401.

- 8 CHENU, M. D. Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Paris,

Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

- 9 COPLESTON, F. C., El pensamiento de Santo Tomás. Tradução Elsa Cecilia Frost. Mexico - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- 10 CORREIA, A. "Concepção tomista do Direto Natural". Revista da Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, janeiro-dezembro de 1982, XLII (81/84), pp. 3-109.
- 11 FALBEL, N., Heresias medievais. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- 12 FESTUGIÈRE, A. J., "La notion du peché chez Saint Thomas, Ia. Iiae., 71 et sa relation avec la morale aristotélicienne". Études de Philosophie Grecque, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, pp. 347-356.
- 13 GARRIGOU LAGRANGE, R. La síntesis tomista. Tradução de Eugênio S. Melo. Buenos Aires, Ed. Desclée, de Brouwer, 1946.
- 14 GILSON, E. El espíritu de la Filosofía Medieval. Tradução de Ricardo Araya. Buenos Aires, Emecê Editores, 1958.
- 15 _____, La Filosofía de San Buenaventura. Tradução de F. Esteban de Zudaire. Buenos Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1948.
- 16 _____, La Filosofía en la Edad Media. Tradução de A. Pacios e S. Caballero. Madrid, Gredos, 1958.
- 17 _____, Saint Thomas moraliste. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

- 18 _____, El Tomismo. Introducción a la filosofía de S. Tomás de Aquino. Tradução de Alberto T. Quirno. Buenos Aires, Desclee, de Brouwer, 1951.
- 19 JAFFA, H. V. Thomism and aristotelianism. A study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics. Westport, Connecticut, Greenwood Press, Publisheres, s.d.
- 20 KENNY, A. Santo Tomás de Aquino. Tradução de Maria Manuela Pecegueiro, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1981.
- 21 KRETZMANN, N. et alii, "The reception and interpretation of Aristotle's Ethics". In the Cambridge History of later medieval Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 657-672.
- 22 LAJE, E. "La propiedad en la Suma Teológica". Ethos, 1973 (1), pp. 81-91.
- 23 LECLERQ, J. La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine. Louvain/Paris, Publications Universitaires et Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.
- 24 LIMA VAZ, H. C. de, "Teologia medieval e cultura moderna". Síntese. Nova Fase. Belo Horizonte, setembro-dezembro de 1979, VI (17), pp. 13-17. Reimpresso em Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira. São Paulo, Loyola, 1986, pp. 71-88.
- 25 _____, "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do ho-

- mem". In Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira, pp. 34-70.
- 26 _____, "Fisionomia do século XIII". In Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira, pp. 11-33.
- 27 LORCA, A. M., "El concepto de civitas en la teoria política de Tomás de Aquino". Veritas. Porto Alegre, junho de 1993, 38 (150), pp. 253-262.
- 28 LOTTIN, O. Psychologie et morale du XIIe et XIIIe. siècles. Louvain, Duculot, 1948-1960.
- 29 NASCIMENTO, C. A. R., Santo Tomás de Aquino. O boi mudo da Sicília. São Paulo, EDUC, 1992.
- 30 _____, "A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino". Síntese. Nova Fase. Belo Horizonte, julho-setembro de 1993, 20 (62), pp. 365-386.
- 31 NETTO, F. B. S., "Ética, Teologia e Libertação". In Articulação da Teologia Moral na América Latina. Aparecida, Editora Santuário, 1987, pp. 69-82.
- 32 NUNES, R. A. "Platonismo e aristotelismo no século XII". Revista de História. São Paulo, 1968 (75), pp. 34-54; 1968 (76), pp. 279-292; 1969 (77), pp. 57-73.
- 33 RAEYMAEKER, L. de (org.), Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Journées d'Études Internationales. Louvain/Paris, Publications Universitaires e Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1957.
- 34 SCHNEIDER, J. H. G., "La parallélité de la raison pratique et théorique:

- Saint Thomas D'Aquin et Al Farabi". Veritas. Porto Alegre, junho de 1993, 38 (150), pp. 229-242.
- 35 SOUZA, F. de P. "Fundamentação da obrigatoriedade moral no pensamento de Tomás de Aquino". Reflexão. Campinas, janeiro-agosto de 1993, XVIII (55-56), pp. 11-28.
- 36 STEENBERGER, F. van, Aristote en Occident. Louvain, Publications Universitaires, 1945.
- 37 ZIMMERMANN, A. "La valeur de la personne comme norme de la société dans la pensée medievale". Veritas. Porto Alegre, junho de 1993, 38 (150), pp. 181-190.

VI. Estudos afins:

- 1 BONI, L. A. "São Boaventura: a unidade da ciência, da fé e da vida". Leopoldianum. Santos, dezembro de 1984, 11(32), pp. 77-97.
- 2 BRÉHIER, E. La philosophie au Moyen-Age. Paris, Albin Michel, 1949.
- 3 BRIANCESCO, E., "La doctrina moral de San Anselmo". Ethos, Revista de Filosofia Practica, 1976/1977 (4/5), pp. 199-211.
- 4 BRINTON, C. The middle ages. A history of western morals. New York, Harcourt, Brace, 1959.
- 5 CAVALCANTE DE SOUZA, J. Caracterização dos sofistas nos primeiros

- diálogos platônicos. São Paulo, USP, Boletim 309. Língua e Literatura Grega nº 8, 1969.
- 6 CESON, E. “Decadência e renovação espiritual na Idade Média numa perspectiva milenarista”. Teocomunicação, 25 (107), março 1995, pp. 131-140.
- 7 CHENU, M. O., La théologie au XIIe. siècle. Paris, Librarie Philosophique J. Vrin, 1957.
- 8 _____, La théologie: est elle une science?, Paris, Fayard, 1957.
- 9 _____, “La théologie comme science au XIIIe. siècle”. 3a. edica revista e aumentada. Paris, Librarie Philosophique J. Vrin, 1969.
- 10 COLLI, G., O nascimento da Filosofia. Tradução de Federico Carotti. Campinas, Editora da UNICAMP, 1988.
- 11 CROCE, E. “El concepto aristotélico de técnica”. Ethos, Revista de Filosofia Practica. Buenos Aires, 1976/1977 (4/5), pp. 253-265.
- 12 DERRIDA, J. A farmacia de Platão. Tradução de Rogério Costa. São Paulo, Iluminuras, 1991.
- 13 ESTÊVÃO, J. C., O indivíduo na Ética de Abelardo. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUC, 1986.
- 13 _____, “Fiat voluntas tua”: vício e pecado na ética de Aberlardo”. Transformação. São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 1989, XII (9), pp. 85-96.

- 16 _____, “Abelardo: crítica do poder das chaves”. Veritas. Porto Alegre, junho de 1993, 38 (150), pp. 199-208.
- 17 FALBEL, N., “Aristotelismo e a polêmica maimodiana”. Leopoldianum. Santos, dezembro de 1984, 11 (32), pp. 59-70.
- 18 FARRÉ, L., Filosofia cristiana. Patrística e Medieval. Buenos Aires, Ed. Nova, 1960.
- 19 FESTUGIÈRE, A. Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- 20 FESTUGIÈRE, A. J. “La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure”. Études de Philosophie Grecque. Paris, Vrin, 1971, pp. 51-116.
- 21 GILSON, E. Introduction à l'étude de St. Augustin. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- 22 GÓMEZ-LOBO, A., La ética de Sócrates. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- 23 JEANEAU, E. A Filosofia Medieval. Tradução de João Afonso dos Santos. Lisboa. Edições Setenta, 1986.
- 24 LAÉRCIO, D., Vida de los filósofos más ilustres. Tradução de Jose Ortiz e Sans. Buenos Aires, El Ateneo, 1947.
- 25 LARA, T. A. “Helenismo e cristianismo nas bases da cultura medieval : Paideia e Patrística”. Educação e Filosofia. Uberlândia, janeiro-dezembro 1992, 6 (12), pp. 107-124.

- 26 LEBRUN, G. "O conceito de paixão". Tradução de Mônica Fuchs In Os sentidos da paixão. São Paulo, Companhia das Letras/FUNARTE, pp. 17-33.
- 27 LIMA VAZ, H. C. de, Antropologia filosófica. São Paulo, Loyola, 1991.
- 28 _____, "Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas". Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, outubro-dezembro de 1993, 20 (61), pp. 181-197.
- 29 MAC-INTYRE, A., After virtue. A study of moral theory. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- 30 _____, Justiça de quem? Qual racionalidade?. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo, Loyola, 1991.
- 31 MARITAIN, J. Filosofia Moral. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro, Agir, 1973.
- 32 MOTA, T. C. "A estrutura formal da argumentação de S. Paulo e suas possíveis relações com a lógica estoica". Transformação. Revista da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1974 (1), pp. 173-214.
- 33 NUNES, R. A. C. "A origem da Universidade de Paris". Revista de História. São Paulo, janeiro-março de 1967, XXXIV (69), pp. 55-90; abril-junho de 1967, XXXIV (70), pp. 415-450.
- 34 _____, História da educação na Idade Média. São Paulo, Editora Peda-

- gógica Universitária/Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- 35 _____, Gênese, significado e ensino da Filosofia no século XII. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/Grijalbo, 1974.
- 36 OBERNDORFER, D. "La Política como ciencia practica". Ethos. Revista de Filosofia Practica. Buenos Aires, 1976/1977 (4/5), pp. 11-56.
- 37 OLIVEIRA, M. A.de, "Platão e o Ético enquanto condição de possibilidade da 'politicidade'". In Ética e sociedade. São Paulo, Loyola, 1993, pp. 30-54.
- 38 PAVIANI, J., Escrita e linguagem em Platão. Notas Introdutórias. Coleção Filosofia, no. 5. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1993.
- 39 PERINE, M. "Precisamos de uma nova moral?". Impulso. Revista de Ciências Sociais. Piracicaba, VII (14), 1994, pp. 77-96.
- 40 RIONDATO, E. Storia e Metafisica nel pensiero di Aristoteles. Pádua, ntenore, 1957.
- 41 ROBLEDO, A. G. Ensayo sobre las virtudes. México, Fondo de Cultura Econômica, 1957.
- 42 SANSON, F. "Ética estoica". In Ética e trabalho. Cinco estudos. Caxias do Sul, PYR Edições, 1989, pp. 79-104.
- 43 _____, Estoicismo e Cristianismo. Caxias do Sul, EDUCS, 1988.
- 44 SCHMITT, J. C., "Problemas do mito no Ocidente Medieval". In Mito, ontem e hoje. Organizado por D. Schüller e M. B. Goettems. Porto Alegre,

- Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1990, pp. 42-57.
- 45 SPEER, A., "Veritas morum". Practical truth and practical science according to Bonaventure". Veritas. Porto Alegre, junho de 1993, 18 (150), pp. 219-228.
- 46 TORRES, J. C. BRUM, "Filosofia e política na Grécia Classica". In Cultura grega clássica. Organizado por L. O. Félix e M. B. Goettems. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1989, pp. 69-77.
- 47 ZILLES, U. Fé e razão no pensamento medieval. Coleção Filosofia, no. 1, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993.
- 48 WEILL, E. Philosophie Morale. Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.