

**INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA**

James de Sousa Amaral

**A *PHRONESIS* EM ARISTÓTELES:
A ponderação ética como justiça a partir do Livro VI de *Ética a Nicômaco***

Teresina
2015

JAMES DE SOUSA AMARAL

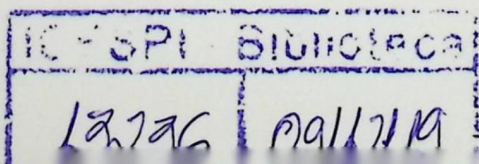
A PHRONESIS EM ARISTÓTELES:

A ponderação ética como justiça a partir do Livro VI de Ética a Nicômaco

Monografia apresentada ao Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Ms. Maria dos Santos Silva Lopes

Teresina
2015



JAMES DE SOUSA AMARAL

**A *PHRONESIS* EM ARISTÓTELES:
A ponderação ética como justiça no Livro VI de Ética a Nicômaco**

Monografia apresentada ao Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Ms. Maria dos Santos Silva Lopes

Aprovada em ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof^ª. Ms. Maria dos Santos Silva Lopes (ICESPI)
Orientadora

Examinador(a)

Examinador(a)

Dedico esta monografia ao Exmo.
Reverendíssimo Dom Alfredo Schaffler,
Bispo da Diocese de Parnaíba, a meus pais
que tanto me apoiaram, a meus irmãos e
amigos que estiveram comigo no processo
de caminhada acadêmica.

Agradeço primeiramente a Deus, o Pai das Misericórdias que em seu imenso amor me salvou em Jesus Cristo. A Maria, mãe de Deus, que sempre cuidou de mim como filho. Agradeço a minha orientadora Professora Irmã Santinha, como carinhosamente chamamos, agradeço por sua capacidade de ser humana, de compreender o outro e ser presença amiga. Agradeço aos meus pais Antonino Mendes do Amaral e Rosa Maria de Sousa Amaral, que me educaram com palavras e com a vida. Agradeço aos meus irmãos Conceição, Remédios, Francisco, Elizete, Ismael e Flávio, por todo apoio e amizade. Agradeço a tantos amigos de caminhada e agradeço a meu amigo Igor Torres, que esteve comigo nos momentos de correção.

Assegurar o bem de um indivíduo apenas é algo desejável; porém, assegurá-lo para uma nação ou um Estado é uma realização mais nobre e mais divina.

(Aristóteles)

RESUMO

Aristóteles apresenta a *phronesis* a partir do entendimento da ponderação ética como justiça. Este trabalho monográfico objetiva mostrar que a *phronesis* é o caminho pelo qual pode-se chegar à justiça. O método aqui usado consiste na análise e exposição do pensamento de Aristóteles e seus comentadores. O Estagirita entende a *phronesis* primeiramente no contexto das virtudes. Para o autor grego a virtude é uma disposição que o homem tem para realizar o bem, é uma potencialidade do indivíduo em realizar bem as coisas. Aristóteles divide as virtudes em dois tipos; as morais, que são aquelas que estão ligadas ao temperamento do homem e as intelectuais que são as que estão ligadas ao campo do agir prático. O Estagirita evidencia como principal virtude intelectual a *phronesis* e diz que ela é uma disposição pela qual o homem pode racionalmente calcular as ações a serem executadas e julgar se são boas e voluntariamente praticá-las e que ela é capaz de guiar o indivíduo na prática das demais virtudes. Aristóteles faz clara distinção entre a *phronesis* e a *téchne*, pois diz que esta é uma disposição que torna o homem capaz de produzir, fabricar o novo a partir do que é contingente, mas que a *phronesis* possui o caráter peculiar de ser disposição voltada para o agir humano e que trata de coisas humanas. O Estagirita evidencia que o homem tendo a ponderação ética como característica própria é capaz de tornar-se justo, pois através da *phronesis* pode deliberadamente escolher fazer o bem a si próprio, mas também ao outro.

Palavras-chave: virtude, *phronesis*, justiça

ABSTRACT

Aristotle presents phronesis from the understanding of ethical consideration for righteousness. the Stagirite understand phronesis primarily in the context of the virtues. For the Greek author virtue is a provision that man has to do good, it is a capability of the individual to make things right. Aristotle divides the virtues into two kinds, moral, which are those that are linked to man's temperament and intellectuals who are those related to the field of practical action. The Stagirite shows as main virtue intellectual phronesis and says she is a provision by which man can rationally calculate the actions to take and judge whether they are good and voluntarily practice them and that she is able to guide the individual in the practice of other virtues. Aristotle makes a clear distinction between phronesis and techne, it says this is a provision that makes man capable of producing, making the new from what is contingent, but that phronesis has the peculiar character of being available forward-act human and dealing with human affairs. Stagirite shows the man taking the ethical consideration as its own feature can become fair, because through phronesis can deliberately choose to do good to himself, but also to the other.

Keywords: virtue, phronesis, justice.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 O FUNDAMENTO DA VIRTUDE ARISTOTÉLICA	12
2.1 A virtude no pensamento aristotélico	12
2.2 As virtudes Dianoéticas, a <i>Phronesis</i>	13
2.3- Virtudes éticas	14
2.4 Excessos e vícios	14
2.5 O Meio-termo	17
3 O CONCEITO DE <i>TÉCNHE</i> RELACIONADO AO CONCEITO DE <i>PHRONESIS</i>..	19
3.1 A <i>Téchne</i> no pensamento aristotélico	19
3.2 A <i>Phronesis</i> aristotélica	23
3.3 As faculdades da alma	23
3.4 A capacidade de deliberar bem e a relação da <i>phronesis</i> com a sofia e a política	24
3.5 O modo de entender a <i>phronesis</i>	29
4 A PONDERAÇÃO ÉTICA COMO JUSTIÇA	32
4.1 A justiça no pensamento aristotélico	32
4.2 Justiça universal	33
4.3 Justiça particular: distributiva, corretiva e a mediana	35
4.4 Reciprocidade	38
4.5 Justiça política	39
4.6 Formas de entender a justiça: ação voluntária	40
4.7 Sofrer injustiça é involuntário	42
4.8 Equidade	42
5 CONCLUSÃO	44
REFERÊNCIAS	46

1 INTRODUÇÃO

Ao longo da história da humanidade, muitas questões conheceram o espaço de debate no mundo filosófico, dentre elas a racionalidade prática ou o agir moral voltado para a vida prática. O tema da *phronesis* aristotélica constitui no âmbito desses debates uma das discussões mais genuínas sobre a virtude aristotélica na defesa da racionalidade prática como ponderação ética e, conseqüentemente, da justiça como sabedoria do bem decidir situacionalmente.

Nosso estudo se dará a partir do Livro VI da obra *Ética a Nicômaco*. O Estagirita, neste livro, apresenta-nos a *phronesis* como disposição prática que conduz à regra da escolha, disposição prática acompanhada de regra verdadeira. Veremos detalhadamente os fundamentos que guiam a virtude e a prudência, e como ela é fundamental na elaboração do meio-termo e da prática da justiça. O tema da ética e da ponderação ética é sempre pauta de debates atuais, dada a sua importância e influência na vida do homem no decorrer de toda a história.

Considerando a notoriedade do nosso autor e de sua obra, bem como o instigante campo da ética, é inegável que já se tenha falado muito do assunto. No entanto, ressaltamos uma nova forma de ver a ponderação ética, descobrindo na *phronesis* um meio para o alcance da justiça. Logo, tomamos a ponderação ética como protagonista no processo de tornar o indivíduo um homem justo, ou seja, vemos nela um indicativo seguro para o alcance da virtude ética mais elevada no pensamento aristotélico, a justiça.

A sociedade atual enfrenta uma problemática muito atenuante, cada vez mais influenciada pelas tecnologias e pelo comodismo provocado pelo desenvolvimento da ciência e da técnica, traz consigo o estigma do imediatismo, do descartável, do passageiro. Com isso, as pessoas são levadas a tornarem-se mais cada vez mais individualistas em sua vida prática, menos atentas ao mundo que as cerca e sempre mais egocêntricas. Os indivíduos já não pensam antes de tomar decisões sérias e menos ainda em decisões pessoais e práticas do cotidiano.

Desse modo mais que nunca o tema da ponderação ética como decisão racional voluntária das coisas se faz necessário, pois em um contexto social tão marcado pela efemeridade é sempre urgente a valorização da capacidade humana de ponderar.

Com a presente pesquisa temos como objetivo discutir a *phronesis* aristotélica como virtude da ponderação ética a partir do livro sexto da obra *Ética a Nicômaco* e, nessa discussão, objetivamos também apresentar os fundamentos da virtude em Aristóteles, discutir

o conceito de *phronesis* relacionado ao da *téchne* e, por fim, identificar a *phronesis* como caminho para a justiça.

Para realizarmos o presente trabalho monográfico seguimos as etapas da produção científica a partir da pesquisa bibliográfica, considerando os seguintes passos metodológicos: reunião das obras acessíveis que retratam o tema, leitura dos textos, fichamento do conteúdo e referências significativas que contribuíram para elaboração final do texto. Dispomos de textos que nos permitem compreender a figura de Aristóteles e, por conseguinte, o contexto filosófico no qual está inserido, sua postura diante da atividade filosófica, as questões e as soluções a que chegou. Utilizamos produções acadêmicas que se detêm sobre esse tema, disponíveis em revistas, periódicos e na internet, com o objetivo de enriquecer a reflexão proposta pelo trabalho monográfico.

Assim, nosso trabalho encontra-se disposto em três capítulos. No primeiro, analisamos a ideia do Estagirita a respeito de virtude, pois nesta está sua primeira conceituação da *phronesis* enquanto capacidade racional de deliberar bem em circunstâncias práticas. Evidenciamo-la sobretudo como virtude do intelecto, enquanto também mostramos brevemente uma outra virtude, desta vez a principal virtude moral, a justiça.

No segundo capítulo, iniciamos com uma distinção entre *phronesis* e *téchne*. Destacamos que a principal diferença está no fato desta última identificar a capacidade racional do homem de produzir coisas, em contraposição à *phronesis*, que embora seja também uma capacidade racional, diz respeito ao agir do homem. Enfatizamos, então, a *phronesis*, mostrando-a como ponderação ética ou a responsável por fazer o homem capaz de tornar-se sujeito de suas próprias ações, podendo assim optar voluntariamente pelas virtudes, e através de sua racionalidade, que é característica da *phronesis*, escolher bem as coisas.

Por fim, no terceiro capítulo tratamos da justiça, especificando-a nos tipos evidenciados por Aristóteles; contudo, a tônica se dá na relação entre a justiça e a *phronesis*, sendo aquela virtude moral alcançável pela ponderação ética, por um sujeito que decide situacionalmente por aquilo que é correto e melhor, pelo que é o justo.

2 O FUNDAMENTO DA VIRTUDE ARISTOTÉLICA

Neste capítulo estudamos como Aristóteles entende a virtude. Veremos que ele a coloca como um objetivo a ser alcançado, uma capacidade a ser desenvolvida e que através dela o indivíduo pode tornar-se uma pessoa boa. Veremos ainda que ele classifica a virtude em dois tipos, diferenciando-as quanto a sua finalidade. Por fim veremos que ele coloca a ação virtuosa como uma mediana, ou seja como um bem que rejeita os excessos e vícios.

2.1 A virtude no pensamento aristotélico

A compreensão da virtude no pensamento clássico é fundamental para a compreensão da *phronesis*, uma vez que esta caracteriza-se por ser a principal virtude dianoética, ou intelectual. Introduzimos o estudo da virtude com uma conceituação do dicionário de Filosofia de Abbagnano (2000, p.1003) que define assim:

[...] uma capacidade qualquer ou excelência seja qual for a coisa ou o ser a que pertença. Seus significados específicos podem ser reduzidos a três: 1º capacidade ou potência em geral; 2º capacidade ou potência do homem; 3º capacidade ou potência moral do homem.

Vemos nessa conceituação que a virtude se constitui como uma potência a ser realizada, uma capacidade ainda não concretizada, e com relação ao homem, uma potencialidade para o “agir” de acordo com seus princípios morais.

Aristóteles, para definir virtude, analisa o comportamento humano considerando que “alojados na alma estão as paixões, as faculdades e os estados, de modo que a virtude deve ser uma dessas coisas” (EN 1105 b 20).¹

Por paixões são entendidos os sentimentos; por faculdades, o que originalmente pode-se afirmar como suscetível às paixões e por estados, as disposições para as paixões. Analisando cada um desses modos de agir da alma, o Estagirita mostra que as virtudes e os vícios não podem ser paixão nem faculdade:

¹ Neste trabalho correntemente usaremos a obra *Ética a Nicômaco*; usaremos a tradução de Edson Bini, 2014 da Editora Edipro, e quando nos referirmos a ela citaremos apenas “EN” e o número que indica sua localização

Não são paixões porque não somos classificados de bons ou maus segundo nossas paixões; essa classificação é determinada por nossas virtudes e nossos vícios; tampouco somos censurados por conta de nossas paixões [...] ademais, nossa ira ou medo não são produto de uma escolha, ao passo que as virtudes são tipos de escolha [...] não são faculdades uma vez que não dizem de nós que somos bons ou maus, ou somos louvados ou censurados simplesmente por nossa capacidade de experimentar as paixões. (EN II 1105 30)

Tendo classificado por exclusão a virtude como estado, o Estagirita demonstra, especificando, como se dá, de fato, a vivência das virtudes. Ele nos esclarece que a virtude em si não torna a própria pessoa boa, mas é o meio pelo qual fará desempenhar bem suas atitudes. Indica-nos, ainda, que o homem virtuoso usará a razão para escolher bem as coisas, de maneira que suas ações não estejam baseadas no excesso nem na falta, mas na justa medida.

Assim um mestre de qualquer arte evita o excesso e a deficiência, procurando e elegendo o ponto mediano, a mediana, quer dizer não da coisa ou do objeto, mas relativamente a nós. [...] se então como dizemos, bons artesãos e profissionais norteiam-se pela mediana quando trabalham, e se a virtude, como a natureza, é mais exata e melhor do que qualquer arte, infere-se que a virtude possui a qualidade de visar a mediana (EN 1106b 5-16).

Em todas essas acepções de virtude, observamo-la como algo a ser desenvolvido e não como capacidade inata. Aristóteles entende a virtude como um bom hábito que se desenvolve no agir cotidiano. Assim, é realizando atos virtuosos que alguém pode tornar-se virtuoso, como “é a realização de atos justos que nos tornam justos, a de atos moderados que nos tornam moderados, a de atos corajosos que nos tornam corajosos” (EN 1103 b1).

Dos argumentos apresentados, quanto ao conceito, o Estagirita conclui “ser a virtude um estado que leva à prévia escolha e que consiste na mediana relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como a pessoa dotada de prudência o determina” (EN 1107 a 1).

Essa maneira de pensar a virtude desenvolvida por Aristóteles causou muita influência sobre o mundo ocidental, especialmente no pensamento clássico. “A concepção de virtude como hábito ou disposição racional constante encontra-se em Aristóteles e nos estóicos, sendo a mais difundida na ética clássica” (ABBAGNANO, 2000, p. 1003).

2.2 As virtudes Dianoéticas, a *Phronesis*

O Estagirita faz uma distinção entre os dois principais tipos de virtude, as virtudes éticas ou morais e as virtudes dianoéticas ou intelectuais. Ele as diferencia, principalmente, pela forma como se adquire, embora também por suas finalidades. As éticas por visarem à

condução das emoções e sentimentos humanos para sua melhor realização, as dianoéticas por atenderem o critério da reta razão no discernimento da escolha prudente.

Sendo a virtude de dois tipos, nomeadamente intelectual e moral, deve-se a produção e a aplicação da primeira sobretudo, à instrução, exigindo isso consequentemente experiência e tempo. A virtude moral ou ética é o produto do hábito, sendo seu nome derivado, com uma ligeira variação dessa palavra. E portanto fica evidente, inclusive que não é a natureza que produz nenhuma das virtudes morais em nós, uma vez que nada que seja natural é passível de ser alterado pelo hábito (EN 1103 a 14-20).

Entre as virtudes dianoéticas, destaca-se a *phronesis*², um tipo de *sabedoria prática* entendida normalmente como *prudência*. Nela se encontra o mais alto grau da sabedoria humana, posto que conduz o homem a escolher bem; ela ganha ainda mais relevo na ética aristotélica por tratar-se de uma “disposição prática que concerne à regra da escolha. Não se trata da retidão da ação, mas da correção do critério, razão pela qual a prudência é uma disposição prática acompanhada de regra verdadeira” (ALBENQUE, 2008, p. 61). A *phronesis* é, portanto, o mecanismo pelo qual se permite refletir a tomada de decisão, ela será capaz de estabelecer os parâmetros da escolha prudente.

2.3- Virtudes éticas

No pensamento aristotélico as virtudes éticas estão relacionadas com as emoções e a sensibilidade humana. Elas indicam as disposições do homem a agir bem diante das paixões, orientando seu comportamento moral. “Aristóteles chama virtudes morais aquelas que se referem ao instinto e à sensibilidade [...] Aristóteles analisa as mais conhecidas e discutidas no mundo grego” (PEGORARO, 2008, p. 48).

Do fato de o indivíduo humano possuir várias inclinações, deduz-se que variadas também serão as virtudes a que pode orientar o seu agir, consolidado mediante a prática persistente. “Como são numerosos nossos impulsos, sentimentos, ações e paixões, numerosas serão as virtudes morais sob a moderação da razão que estimula a criação de hábitos e costumes repetindo as mesmas ações” (PEGORARO, 2008, p. 48).

2.4 Excessos e vícios

Em sua ética, Aristóteles faz grande diferenciação entre vícios e virtudes. Não se vê aí nenhum relativismo, mas plena oposição. Para o filósofo grego, o homem sábio não é um

² A *phronesis* é abordada aqui sucintamente com a finalidade de destacá-la como a principal virtude intelectual, no entanto ela será abordada com maior profundidade no segundo capítulo.

ingênuo, mas aquele que rejeita os vícios e age contrariamente a eles. A opção pela virtude é, desse modo, livre e consciente, restando ao indivíduo grande empenho na execução de atitudes dignas dessa adesão.

No entanto, isso não quer dizer que o homem virtuoso deixe de ter sentimentos como a ira; pode, inclusive, senti-la, mas não deixar-se dominar por ela. Com o uso da razão, espera-se que saiba reorientar tais sentimentos. O Estagirita critica nos homens seja a demasia seja a falta na provocação de tais sentimentos. E chama de servis e estúpidos os que sentem ira insuficiente, pois as paixões em si não são algo ruim, mas algo a ser trabalhado. “Os homens sentem-se irritados com os outros quando se ressentem de terem sido insultados ou frustrados por eles. Sentir-se demasiadamente irritado obviamente não é desejável, e Aristóteles chama tais homens de irascíveis.” (BARNES, 2009, p. 281).

Aristóteles chama de devassos os homens que buscam e conformam-se tão somente com os prazeres do toque e do paladar. Critica-os por não buscarem prazeres mais elevados e o justo crescimento, permanecendo presos aos prazeres puramente sensíveis e gustativas. Não acontece que Aristóteles rejeite os prazeres, apenas insiste que sejam orientados para algo mais nobre.

O que Aristóteles critica em homens devassos é uma falta bem específica. Ele não critica o desejo por prazer em geral, já que há excelentes prazeres no pensamento e na atividade virtuosa. Entre os prazeres dos sentidos corporais, Aristóteles não tem nenhuma objeção aos prazeres da arte visuais ou musicais ou dos cheiros agradáveis. Mas os únicos cheiros que os homens devassos gostam são os dos perfumes sensuais e dos pratos saborosos, pois eles lembram do que eles querem, os prazeres do toque e do paladar, os dois sentidos que operam por conta de uma maneira animal consideravelmente rude (BARNES, 2009, p. 283).

Como a virtude, que se exerce no cotidiano e tende a aperfeiçoar-se; também a forma contrária, o vício, desde que sempre mais praticado, forma atos comportamentais ainda mais deficientes, ao ponto de configurarem a depravação. Aristóteles, por isso, critica o comportamento de povos que agiam assim, e o faz por considerar que não tinham o conhecimento capaz de formar homens de virtude.

Qualquer vício extremamente desenvolvido é também uma depravação; a covardia extrema, como ter medo de doninhas ou ratos, é depravada, assim como a extrema insensatez daqueles [...] que vivem tão somente por meio de seus sentidos, como animais (BARNES, 2009, p. 277).

O homem por vezes tem uma má compreensão das coisas em sua dimensão racional, essa é uma das causas do vício, pois ele não vê bem o que está diante de si. Nessa situação o indivíduo deveria situar suas atitudes no meio-termo, afim de permitir que a razão guie suas

decisões. “[...] um vício é uma condição da alma em que uma emoção está incorretamente ajustada, e a parte racional em nós não percebe que algo está errado; a emoção é sentida demais ou de menos, mas para o homem parece que está tudo bem” (BARNES, 2009, p. 277).

O vício é a situação de quem já se distanciou das condutas morais a ponto de não refletir mais sobre as próprias atitudes e deixar-se guiar quase que somente pelos instintos. A fraqueza moral é consciente de si, enquanto que o vício não; ela envolve arrependimento, o vício não. A fraqueza moral é mais facilmente curada porque o homem com vícios tem prioridades tão completamente equivocadas que não se consegue dissuadi-lo de suas falsas opiniões e desse modo já nem sabe mais distinguir o que são atitudes boas de atitudes más (BARNES, 2009).

Observando a contrariedade entre a virtude e os vícios, sabendo que a virtude leva o indivíduo a escolher bem entre os excessos, e pela razão, a rejeitar os extremos, pode parecer que capacidade racional faça do homem um escravo ou, pelo menos, cumpridor de leis razoáveis. Todavia, concluímos tratar-se mais de uma pedagogia capaz de conduzir o homem para *agir bem*.

Aristóteles tem o cuidado de dizer que o intelecto não exerce sobre os nossos impulsos biológicos um comando despótico, repressor e aniquilador, nossas paixões e impulsos não são destruídas pelo intelecto, mas por ele orientados. Em outras palavras, o intelecto exerce sobre o instinto e a sensibilidade “um governo político”, uma verdadeira “administração inteligente”. Portanto as virtudes éticas nada mais são do que a educação do instinto, da sensibilidade e das paixões sob a luz do intelecto (PEGORARO, 2008, p. 47).

É preciso, ainda, tomar cuidado ao julgar a realidade dos sentimentos e emoções de que faz parte a vida humana. O Estagirita não os rejeita e nem mesmo diz que eles são éticos ou a-éticos. Deixa claro, porém, que é a partir das atitudes que acompanham tais emoções que se pode julgar uma ação virtuosa ou não.

Diante do que foi exposto resta-nos ver que Aristóteles não rejeita os impulsos vitais do instinto e da sensibilidade, mas ao contrário, mostra que deve-se viver com eles de maneira virtuosa. Esses impulsos em si não são nem éticos, nem a-éticos, mas potencialidades biológicas que devem ser éticos quando exercidos sob o comando do intelecto e da rejeição aos extremos. Isso torna-se critério para a vivência desses impulsos, eles serão realizados agora não mais de qualquer forma, mas sob as orientações da razão (PEGORARO, 2008, p. 46).

Depois de termos visto os fatores que o autor grego indica que influenciam o indivíduo na tomada de decisão virtuosa, e tendo visto que os sentimentos em si não fazem de uma pessoa virtuosa ou não, veremos onde o Estagirita localiza a virtude.

2.5 O Meio-termo

Aristóteles nos apresenta em seu conceito de mediana, diferentemente do que se propõe quanto ao vício, que aquela é singular, e não numerosa e variada. Por estar entre dois vícios, o excesso e a falta, a mediana consiste na medida certa, a atitude correta do indivíduo que segue a razão para escolher bem diante das emoções.

O igual é uma mediana entre o excesso e a deficiência. Por mediana da coisa, quero dizer um ponto equidistante de cada um dos extremos que é um e mesmo para todos; pela mediania relativa a nós entendendo aquilo que não é nem excessivamente grande, nem excessivamente pequeno, o que não é um e o mesmo para todos (EN 1106 a 30).

O Estagirita nos ajuda a entender o modo de ver a mediana como singular a partir da herança e influência do pensamento pitagórico, que ao mal fazia corresponder a forma do ilimitado. Por buscar o que é mais correto a virtude associa-se à mediana. O autor grego nos mostra que no entanto o erro é multiforme, “ao passo que o êxito somente é possível de uma única maneira [...]; eis aí uma razão adicional do porque o excesso e a deficiência são uma marca do vício e a mediania uma marca da virtude” (EN 1106 b 25).

Aristóteles não faz do meio-termo uma medida padrão, igual para todos, mas a partir dela convida cada indivíduo a usar da própria razão para determinar qual seria seu próprio meio-termo, pois para um pode ser menos e para outro, mais. Pois nesse sentido “O equilíbrio de vida ou o meio-termo virtuoso não é matemático como a média aritmética. Aristóteles exemplifica com a alimentação: uma pessoa pode satisfazer-se com trezentos gramas de alimento e uma outra, com cem” (PEGORARO, 2008, p. 50).

É na mediana que se encontra a virtude, circunscrita entre os extremos da emoção, entre os limites do demasiado pouco e do demasiado muito. “Toda virtude está no meio do caminho entre dois vícios associados, um na direção da emoção demasiada, o outro na direção da emoção de menos. Essa é uma das doutrinas mais famosas de Aristóteles, a ‘doutrina do meio-termo’” (BARNES, 2009, p. 280).

Como já demonstramos, tal determinação exata de onde se encontra a mediana não é algo uniformemente disposto. Por essa compreensão, vemos inclusive que ela pode estar mais próxima desse ou daquele vício.

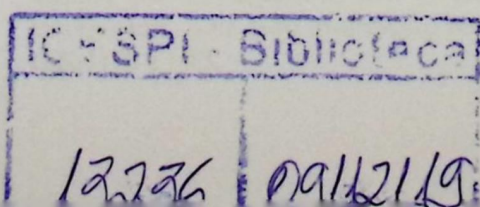
Toda virtude está entre dois vícios, mas isso não significa que cada um dos vícios está igualmente próximo da virtude. Com efeito, a virtude normalmente está mais próxima de um dos vícios que de outro [...] muitos homens tendem a ter um entusiasmo excessivo pelo prazer, e supõe-se naturalmente que a “intemperança” é o oposto da “temperança”. Mas há um outro oposto que é menos casual e mais similar

à temperança, a disposição de desejar prazeres insuficientemente (BARNES, 2009, p. 281).

O empreendimento de uma vida virtuosa requer esforço e dedicação em observar-se a si mesmo, sobretudo no que diz respeito à decisão sempre reproposta de escolher o melhor estado das coisas. Para isso, é exigido opor-se à própria vontade de fazer o que é menos custoso ou mais prazeroso.

Para termos uma particular virtude, precisamos cultivar uma disposição que sempre nos envolve no grau correto de resposta emocional. Pode-se errar de muitas maneiras, e, como diz Aristóteles, é preciso habilidade para encontrar o meio exato de um círculo. Uma coisa que ajuda é conhecer suas próprias fraquezas, saber as direções nas quais você tende a cometer erros. (BARNES, 2009, p. 282)

Vemos a virtude aristotélica qual uma disposição real, um bem a ser realizado. E no homem, o único capaz de *concretizá-la*, pois, diante de dele, estão as opções de agir corretamente ou não, e a seu favor, a luz da razão que o guia na escolha.



3 O CONCEITO DE *TÉCNHE* RELACIONADO AO CONCEITO DE *PHRONESIS*

Já vimos o pensamento aristotélico a respeito das virtudes e que dentre elas uma das que mais se destaca é a *Phronesis* por ser o meio pelo qual o homem pode ponderar a respeito das coisas que lhes são apresentadas. Cabe-nos agora aprofundar o sentido da *phronesis* e analisar a diferença desta com uma outra disposição prática, a *téchne*.

3.1 A *Téchne* no pensamento aristotélico

A necessidade de estudar a *téchne* no contexto e compreensão da *phronesis* dá-se pelo fato de que se trata de uma virtude intelectual relacionada com a possibilidade de escolher bem entre as coisas contingentes que são apresentadas para o homem de virtude, que pode lhe conduzir a uma escolha prudente. Veremos aqui em que a virtude da *téchne* se assemelha e em que se diferencia da *phronesis*, uma vez que o método usado por Aristóteles consiste em contrapor uma ideia a outras.

O Estagirita, no livro sexto de *Ética a Nicômaco*, antes de inserir as questões relativas à *phronesis* e quanto aos meios que se devem utilizar para alcançá-la, remete-nos à reflexão de que a alma humana, isto é, a razão está envolta de cinco capacidades que podem conduzir o homem ao conhecimento da verdade, a saber: a arte, o conhecimento, a prudência, a sabedoria e o entendimento. No entanto, entre elas destaca a *téchne* e a *phronesis* por se tratarem de capacidades relacionadas àquilo que é contingente.

[...] os meios pelos quais a alma alcança a verdade por afirmação ou por negação sejam cinco. São eles: arte, conhecimento, prudência (sabedoria prática), sabedoria, entendimento. Com efeito, conjectura e opinião são passíveis de erro. É possível esclarecer o que é conhecimento conferindo ao termo o seu exato sentido e deixando as semelhanças de lado (EN 1139b 15-21).

Aristóteles mostra-nos, assim, que essas duas partes superiores da alma possuem capacidades bem distintas quanto à sua realização e finalização: o agir e o produzir, referentes respectivamente à *phronesis* e à *téchne*; enquanto a *phronesis* está relacionada à disposição racional para a ação, a *téchne* é disposição para o produzir.

O que pode ser diferentemente (que é mutável) abarca tanto o criado (produzido) quanto o realizado. Criação (fabricação, produção) é diferente de ação (realização). [...]. assim, a capacidade racional que diz respeito ao fazer (realizar) é distinta daquela que diz respeito ao criar (produzir, fabricar); tampouco estão mutuamente incorporadas, pois ação (realização) não é criação (produção) e nem esta é aquela (EN 1140 a 1-8).

Devemos observar, contudo, que o significado da palavra “arte”, tradução da palavra grega *téchne*, tem para nós sentido bem distinto do seu contexto no mundo antigo. A *téchne* grega representa um saber fazer iluminado pela razão; um modo de elaborar que, além da técnica, envolve ainda uma atitude reflexiva que visa a calcular os meios pelos quais seja possível chegar melhor a determinados fins.

[...] ele não se refere apenas e tão somente à habilidade ou destreza de um especialista qualificado capaz de produzir com maestria algum artefato, mas também a uma dimensão teórica e especulativa. [...] é para os gregos uma forma de conhecimento (PUENTES, 1998, p. 129).

Intrínsecamente ligada à dimensão racional da alma, a *téchne* exige da pessoa um raciocínio bem elaborado, capaz de refletir o modo próprio de como elaborar sua produção final de maneira a dar vida ao que ainda não existe, ou nem foi pensado. Nesse sentido, a *téchne* é uma capacidade que toma em conta o criar segundo um genuíno processo racional; por outro lado, a falta de arte, seu oposto, é uma disposição relativa ao criar que envolve, no entanto, um falso processo racional. As duas, arte e inabilidade, têm a ver com aquilo que comporta a possibilidade de ser diferente (o mutável) (EN 1140 a 20-23).

Relacionada à atividade cognitiva, a *téchne* é capaz de delimitar regras gerais a determinados modos de desenvolver atividades humanas. Aliás, a *téchne* surge, de fato, quando é capaz de enunciar um juízo universal aplicável a diversos casos semelhantes. (PUENTES, 1998)

A *téchne* e a experiência são duas habilidades diferentes que se fazem, respectivamente, pela reflexão e pela ação. A *téchne* é capaz de ir além do que já se estabeleceu; não apenas reproduz o que já foi posto, diz ainda o que pode ser.

A grande diferença entre a experiência e a arte consiste em que a primeira conhece somente a pura factualidade de algo, ou seja, como diz o Estagirita, somente o seu “que” (*ho ti*) e não o seu “porque” (*di hótí*), ou seja, a sua causa (*aitíon*), que é precisamente o visado pela arte (PUENTES, 1998 p. 131).

Ainda quanto ao seu caráter cognitivo, a *téchne* conserva em sua essência o elemento instrutivo, ou seja, pode ser transmitida através do conhecimento, enquanto a experiência é marcadamente pessoal, o que evidencia a diferença entre o aspecto teórico da *téchne* e o aspecto prático da experiência. Em outras palavras, um “elemento indicativo dessa diferença entre arte e a experiência é que a primeira pode ser ensinada, enquanto que a segunda não” (PUENTES, 1998, p. 131).

A *téchne* sempre lançou ao homem desafios a serem solucionados, questões a serem resolvidas. Daí seu caráter cognitivo, pois exige que o homem reflita e busque através de meios humanos e materiais soluções para as suas necessidades. “A arte teria surgido em primeiro lugar como tentativa de solucionar as necessidades concretas dos homens, ou ao menos, como tentativa de tornar a vida mais aprazível” (PUENTES, 1998 p. 131).

Em análise mais profunda, Aristóteles apresenta-nos que a *phronesis* ou discernimento e a *téchne*, ainda que se ocupem do que é contingente, diferem-se mais especificamente em relação à sua finalidade, posto que a *phronesis* tem como finalidade a ação e a *téchne* a produção.

À arte e discernimento, por outro lado, ocupam-se daquilo que pode ser diferente do que é, ou seja, do contingente, mas elas se referem a âmbitos distintos desses entes, já que uma se ocupa do que pode ser produzido, o poietôn, e a outra do que pode ser objeto de ação, o praktôn (PUENTES, 1998, p. 132).

O Estagirita evidencia que a *phronesis* tem por finalidade uma meta que é o próprio ato de criar, e nisto diferencia-se da *téchne*, que visa a criar algo diferente do ato da criação. “A criação visa a um fim distinto do ato de criar; na ação o fim é tão só o próprio ato de agir com efeito, a boa criação é ela mesma um fim” EN 1140 b 4-6

Enquanto a *physis* é caracterizada por sua capacidade de auto-geração e, portanto, é necessária a si mesmo, a *téchne*, como capacidade humana, jamais será capaz de existir por si mesma nem cuidar de coisas que sejam necessárias.

Dado que a arte se ocupa do que pode ser criado, percebe-se, em primeiro lugar, que ela não pode se ocupar do que é necessário e eterno, pois isto, como vimos, escapa ao âmbito da geração. Todavia, ela tampouco pode se ocupar do que se gera por si mesmo e esta auto-geração segundo Aristóteles, é o que caracteriza a natureza (*physis*) e os entes naturais (PUENTES, 1998, p. 133).

Uma vez que a finalidade do conhecimento e da prática da *phronesis* realiza-se enquanto se pratica a ação, seu saber não é prévio, mas concomitante. Enquanto a *téchne*, pelo próprio aspecto elaboracional, dispõe para suas metas um saber antecipado. “Pois, na *téchne*, o saber prévio é possível, ao contrário do saber da *phronesis*, cuja aplicação não dispõe de um conhecimento antecipado” (SANTOS, 2015, p. 68).

Aubenque mostra-nos que a prática dessas duas partes mais elevadas da alma confere ao homem a capacidade de certo poder criador, pois este consegue modificar e criar a partir da natureza.

Agir e produzir é de alguma forma, se inserir na ordem do mundo para modificá-lo; é supor, pois que este mundo, que oferece tal latitude, comporta um certo jogo, uma

certa indeterminação, um certo inacabamento. Tanto o objeto da ação, quanto o da produção pertencem, pois ao domínio daquilo que pode ser diferente (AUBENQUE, 2008, p. 110).

A *téchne* está inserida no mundo das coisas que podem vir-a-ser, não, porém, de modo a criar a partir do nada, mas de coisas já existentes. Como no trabalho de um arquiteto, conforme a imagem usada por Aristóteles, o agente da *téchne* irá dispor dos meios cabíveis para solucionar problemas de maneiras ainda não pensadas. Assim, “o poder-ser não designa a possibilidade do surgimento a partir do nada [...] trata-se somente da possibilidade de uma matéria indeterminada receber forma e vir-a-ser”. (AUBENQUE, 2008, p. 111). Por se tratar de algo contingencial, limitado e até mesmo passageiro, o objeto da *téchne*, que é o conhecimento adquirido, pode ser transmitido ou esquecido.

[...] tudo que existe com base na necessidade pura e simples é eterno. E aquilo que é eterno, é não gerado e imperecível. Ademais, parece que todo conhecimento pode ser transmitido por ensinamento e que aquilo que é objeto do conhecimento pode ser aprendido. (EN 1139b 26-28)

A *téchne* é iminentemente um ser contingente, pois a sua existência depende exclusivamente do seu criador, isto é, do sujeito que se põe a criar algo novo, seja por necessidade, o que é mais comum, seja por prazer. “Toda arte é do vir a ser e dedicar-se a uma arte pressupõe estudar como fazer vir a ser uma coisa que é possível ser ou não ser, cujo princípio está no criador e não na coisa criada”. (EN 1140 a 10-14) A *phronesis*, por se tratar da virtude que cuida da atitude de escolher bem, sempre orientará o homem a tornar-se virtuoso. Em contraposição, a *téchne*, apesar de ser a capacidade humana de criar e raciocinar sobre o que pode ser, caso não seja orientada por um princípio ético, pode conduzir as ações humanas para a criação de coisas más.

[...] a habilidade ou o saber fazer (*téchne*, arte) pode ser passível de práticas abusivas e conduzir a resultados moralmente condenáveis. O que seria inviável para a sabedoria, que é capaz de determinar seu fim e que se define por ser orientada a fins nobres. Por isso, a sabedoria é uma virtude ética que sabe agir bem e representa uma excelência da vontade. A *téchne*, ao contrário, não é uma virtude ética (SANTOS, 2015, p. 62).

Todo o presente estudo da *téchne* aristotélica leva-nos a entendê-la agora não apenas como a capacidade técnica de produzir coisas ou artefatos, mas como uma disposição intelectual relativa àquilo que, sendo contingencial, pode vir a ser, existir. Todavia, ela ainda não pode ser a disposição responsável pela boa escolha das coisas, uma vez que versa tão somente sobre as coisas a serem criadas e não sobre as ações humanas. Cabe-nos, portanto, analisar como procede tal coisa.

3.2 A *Phronesis* aristotélica

No sexto livro da obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles expõe a centralidade da doutrina da ponderação ética. O filósofo afirma sobre todas as virtudes que foram apresentadas que a melhor maneira de pô-las em prática é fazendo uso da reta razão e que, para isso, deve-se evitar os excessos e as faltas. Assevera, especialmente, que isto só é possível mediante o uso da *phronesis*, a virtude intelectual prática capaz de assegurar que o objetivo a ser alcançado seja bom. De acordo com Aristóteles, “existe uma regra determinante dessas medianas, que dissemos ocuparem a posição intermediária entre o excesso e a deficiência, em harmonia com a reta razão” (EN 1138 b 23-25).

Cabe-nos ressaltar que a tradição moral do Ocidente pouco reteve da definição aristotélica de prudência, ficando pouco até mesmo de sua contribuição para a nossa civilização. Enquanto as definições estoicas de *phronesis* como “ciência das coisas a fazer e a não fazer” ou “ciência dos bens e dos males, assim como das coisas indiferentes” facilmente se impuseram à posteridade, constitui um urgente dever evidenciar o seu sentido mais original e traduzi-lo para os dias atuais (AUBENQUE, 2008).

3.3 As faculdades da alma

O Estagirita, pedagogicamente, esclarece a origem e a razão do comportamento humano. Estabelece como está dividida a alma e diz a que corresponde cada uma das partes. Ressalta nesse intento que há uma parte racional e outra privada da razão e, no interior delas, sua influência no agir humano.

Dividamos agora, analogamente a parte racional e suponhamos a existência de duas partes racionais, uma pela qual especulamos as coisas que são, cujos princípios não podem ser diferentes e uma pela qual o fazemos com as coisas que podem (EN 1139 a 4-7).

Aristóteles diz ainda que a parte racional da alma pode ser dividida em científica e calculadora, uma vez que não se pode deliberar sobre as coisas que são imutáveis. O interesse de Aristóteles é mostrar como as virtudes, através da *phronesis*, podem concretizar-se ou atualizar-se. Pretende, ainda, indicar o caminho a percorrer, mostrando que existem meios para alcançar os melhores resultados das virtudes, pois a virtude de uma coisa está vinculada à função que lhe é própria (EN 1139 a 17).

Tendo já discutido sobre as virtudes e observado que elas são um fim desejável por se tratarem do que é melhor e conduzirem o homem à felicidade, Aristóteles quer agora nos indicar qual o melhor caminho para colocá-las em prática. Para isso, nos introduz a *phronesis* ou prudência e no-la indica como um estado habitual sem o qual não se pode ser virtuoso.

[...] na medida em que a virtude moral é um estado que diz respeito à prévia escolha, e esta é desejo deliberado, conclui-se que ela deve ser boa, a razão precisa ser verdadeira e o desejo correto, ficando este último obrigado a buscar as mesmas coisas afirmadas pela primeira (EN 1139 a 23- 26).

Na parte superior da alma há uma parte que concebe o necessário e o contingente, é no interior dela que o Estagirita evidencia a responsável por calcular e deliberar, ou seja, que leva à tomada de uma decisão prudente. O autor grego revela-nos que, sendo a *phronesis* a responsável por essa função, o seu melhor desempenho será a forma mais bem elaborada dessa virtude.

Há duas partes ou funções da alma racional: uma que conhece o contingente (a parte calculadora) e outra que conhece o necessário (a parte científica). Deve, haver então um estado habitual que é o melhor para cada uma delas. Essas partes correspondem ao intelecto especulativo e ao prático, e as respectivas virtudes serão as formas perfeitas sob as quais cada parte realiza a obra que lhe é própria (PERINE, 2006, p. 22).

Vimos que o Estagirita bem explica e sub-divide as partes e funções da alma humana, ele as faz para evidenciar e analisar qual seja seu melhor funcionamento para assim entender como se dá a *phronesis*.

3.4 A capacidade de deliberar bem e a relação da *phronesis* com a sofia e a política

O Estagirita nos esclarece acerca do conceito de prudência, diferenciando-o do conhecimento e da *téchne*, para deixar bem claro que ela, a prudência, é a virtude elevada e capaz de fazer o homem pensar como tomar a decisão correta. Diz-nos que é impossível ser conhecimento, porque coisas realizáveis são mutáveis; nem mesmo arte, porque ação (realização) e criação (produção, fabricação), enquanto gêneros, são diferentes (EN 1140 b 1-4).

A *phronesis*, qual capacidade genuinamente racional, responsável por dirigir o homem rumo às ações virtuosas, diz respeito à ação, às coisas que são boas e más para o ser humano (EN 1140 b 7-9).

Por meio da *phronesis* pode-se deliberar sobre assuntos também de interesse de um determinado grupo da comunidade em que se vive, pois como sabedoria prática pode auxiliar nas tomadas de decisão que afetam positivamente também os outros.

A opinião comum considera *phronesis* por excelência aquela que tem por objeto o indivíduo. Entretanto, essa apropriação do nome é indevida porque a *phronesis* completa inclui diferentes partes, que são chamadas de economia doméstica, legislação e política, e esta ainda se divide em deliberativa e judiciária (PERINE, 2006, p. 30).

Das cinco faculdades apresentadas que conduzem o homem à verdade, a sabedoria se destaca por ser a capacidade humana de conhecer o princípio das coisas, ela é claramente uma das formas mais consumadas de conhecimento. O sábio, portanto, não se limita a conhecer apenas as conclusões resultantes dos princípios, mas em verdade tem a compreensão dos próprios princípios. Daí ser a sabedoria entendimento e conhecimento combinados (EN 1141 a 18-19).

No entanto, Aristóteles nos apresenta a sabedoria em contraste com a prudência, especialmente no que diz respeito à aplicabilidade prática da *phronesis*. Esta é uma sabedoria aplicável no cotidiano, na vida prática até mesmo do homem simples. O Estagirita mostra-nos o exemplo de pessoas que tinham a virtude da sabedoria, entretanto, não possuíam a *phronesis*.

[...] a sabedoria é tanto conhecimento quanto entendimento no tocante as coisas da mais excelsa natureza. Eis porque se diz que Anaxágoras, Tales e homens de idêntico perfil podem ser sábios, mas não prudentes quando se observa que exibem ignorância quanto aos seus próprios interesses; e embora se diga possuírem eles um conhecimento extraordinário, admirável, difícil e divino, esse conhecimento é considerado inútil (EN 1141 b 2-7).

Podemos com o auxílio do Estagirita perceber uma outra diferença clara entre a *phronesis* e a sabedoria, pois esta, mesmo sendo uma forma de conhecer bem as coisas e, logo, o que é bom ou ruim, não pode assumir a mesma tarefa da *phronesis*, esta referente às coisas de natureza contingente, isto é, dirigida ao agir humano, e não às coisas de natureza necessária.

É exatamente por isso que a prudência se distingue o mais claramente da sabedoria, a qual por ser ciência, diz respeito ao necessário, e por ser a mais alta das ciências refere-se às realidades as mais imutáveis, ignorando o mundo do devir (AUBENQUE, 2008, p. 109).

A esta altura, devemos esclarecer que enquanto virtude ela partirá de uma pessoa concreta e não de uma comunidade. Neste sentido, ela é individual, o que significa dizer que cada homem, em sua particularidade, decidirá um determinado bem, que pode ser para si ou

para um grupo. Por não abarcar uma comunidade na sua elaboração, “a *phronesis* não é uma ciência porque, tendo como objeto a ação, ela visa o individual. Ela também não é inteligência, porque esta tem por objeto as definições, das quais não há demonstração” (PERINE, 2006, p. 30).

A *phronesis* trata das coisas do cotidiano, de questões práticas, tratando, além de conhecimentos universais, também daqueles particulares de direta aplicabilidade.

Mas a prudência não se restringe ao universal, devendo também levar em conta os particulares, uma vez que tem a ver com a ação, a qual diz respeito às coisas particulares. Essa é a razão porque alguns ignorantes mostrem-se mais aptos na ação do que outros indivíduos, estes possuidores de conhecimento (EN 1141 b 15-18).

Ao alcançarem objetivos diferentes, a *phronesis* e a política revelam uma distinção fundamental, esta cuida das coisas mais universais, enquanto a *phronesis* preocupa-se com assuntos mais particulares, por isso ligados à aplicabilidade prática.

O conhecimento daquele que se interessa a si mesmo decerto será uma forma de prudência, embora muito diferente das outras formas; julga-se ademais, que aquele que conhece, se ocupa de seus próprios negócios é prudente, ao passo que os políticos se ocupam de diversas coisas (EN 1141 b 35- 3).

Importante é distinguir bem, observando nos detalhes os traços característicos das outras formas de conhecimento. Em vista disso, o Estagirita convida-nos a averiguar o que é a boa deliberação e apurar se estamos diante de um gênero de conhecimento ou de opinião, de uma habilidade em conjecturar ou algo distinto desses gêneros, e assim tornar bem mais nítida a virtude da *phronesis*. Aristóteles diz que não é conhecimento; com efeito, não se investiga acerca daquilo que se conhece, sendo a boa deliberação sempre uma forma de deliberação e, de fato, quem delibera investiga e calcula (EN 1142 a 32-3).

A capacidade de deliberar em si mesma não é uma virtude, mas a concretização do horizonte a ela conduz tornará o homem excelente no seu agir, de maneira que a “*phronesis* é requerida para que o homem seja completamente bom, embora ele não se torne, pela aquisição de *phronesis*, mais hábil para agir” (PERINE, 2006, p. 34).

Com relação à habilidade de conjecturar, o filósofo mostra-nos aqui também certa distância se considerarmos que “esta ocorre sem raciocínio e de maneira rápida, enquanto deliberar requer muito tempo das pessoas e se diz que a efetivação do que foi resolvido na deliberação deve ser célere e a deliberação lenta” (EN 1142 b 3-4).

O simples conhecimento das virtudes não torna as pessoas boas. Só a partir da tomada de decisão, que exige escolher qual atitude tomar, desenha-se o caminho que fará a pessoa ser

virtuosa. Ora, se a prudência diz respeito ao justo, ao nobre e ao bom para o ser humano, isto já é o que caracteriza a ação de um homem bom enquanto agente de tais ações; conhecer essas virtudes não nos torna mais capazes de praticá-las, porquanto compreendemos as virtudes como estado de caráter (EN 1143 b 22-27).

A *phronesis* tem ainda um caráter de continuidade. O homem prudente deve, portanto, praticar ações boas e bem deliberadas continuamente, pois elas, se vividas com frequência, imprimirão um bom caráter à pessoa.

Se, por outro lado, afirmarmos que a prudência é útil não para fomentar em nós a boa ação, mas para nos ajudar a nos tornar bons, a conclusão é sua inutilidade no caso daqueles que já são bons. Tampouco terá qualquer utilidade para aqueles que não o são, diante da irrelevância de serem eles próprios prudentes ou acatarem outras pessoas que o sejam (EN 1143 b 28-33).

Toda a doutrina da prudência interliga o meio, isto é, os parâmetros estabelecidos na tomada da decisão prudente, ligado diretamente a um fim almejado e calculado, podemos assim chamá-lo de “meio-para-o-fim”.

A doutrina aristotélica [...] não autoriza nenhuma separação na consideração dos meios e do fim da ação humana, mas compreende os meios-para-o-fim como um todo, para que a ação seja virtuosa, isto é, fruto de um pensamento verdadeiro e de um desejo reto (PERINÉ, 2006 p.24).

Temos duas virtudes em dois tempos e aplicações diferentes. Enquanto a virtude moral norteia que tipo de atitude tomar, a *phronesis* assegura que o objetivo a ser alcançado seja bom. “A virtude [moral] assegura a retidão da meta a que visamos, ao passo que a prudência garante a retidão daquilo que conduz a essa meta” (EN 1143b 7-8).

Há entre todas as faculdades humanas uma que até certo ponto chega a parecer-se com a *phronesis*, mas Aristóteles bem a difere: trata-se da engenhosidade. A diferença encontra-se em sua finalidade, a qual pode ser boa ou ruim dependendo de qual prática seja realizada. Ele comenta:

[...] uma faculdade denominada engenhosidade, que é a capacidade de execução das coisas conduzindo-as à meta que estabelecemos, e atingindo-a. Se a meta for nobre, a engenhosidade revelar-se-á faculdade louvável, se for vil, revelar-se-á patifaria. (EN 1143 b 25- 28)

Já a *phronesis*, por essência, conduzirá o homem sempre a escolher virtuosamente qual atitude tomar. “A evidente conclusão disso é não ser possível sermos pudentes sem sermos bons” (EN 1143 b 37). A sabedoria prática permite que as virtudes éticas deixem de ser apenas potenciais e se tornem atualizadas nas atitudes de quem as adquire.

Uma função própria da sabedoria prática é colocar em prática a orientação correta de valores fornecida pelas virtudes morais. É possível ter os valores certos sem saber como alcançá-los na prática – uma espécie de falta de jeito moral (BARNES, 2009, p. 27).

Aristóteles vai além do pensamento de Sócrates, corrigindo-lhe o erro quanto à relação entre a *phronesis* e as demais virtudes: “com efeito, equivocou-se ao pensar que todas as virtudes são tipos de prudência, mas acertou ao afirmar que elas não podem existir sem a prudência” (EN 1144 b 18- 21).

Por fim, Aristóteles nos indica que a *phronesis*, mais que um estado dirigente da reta razão, é ela a própria reta razão; desse modo, podemos concluir que “a virtude não é apenas um estado que se conforma à reta razão, mas o estado que opera com o concurso dela, e a prudência é a reta razão no tocante a esses assuntos” (EN 1144 b 28- 31).

Precisamos ter em vista que a ação prudente, como em toda filosofia aristotélica, assume um caráter finalista, ou seja, orienta-se em vista de um fim desejado. Logo, “para Aristóteles, a decisão se dirige aos meios, mas é igualmente certo que ela se dirige aos meios para melhor alcançar o fim” (PERINE, 2006, p. 24).

A prudência é considerada pelo Estagirita uma das virtudes mais elevadas, dado o fato de ser ela capaz de guiar o prudente na escolha da melhor atitude, não apenas em conhecimentos “didáticos” ou “científicos”, mas em conhecimentos superiores, refletindo o que é bom para o homem.

A sabedoria prática é a virtude que mais interessa a Aristóteles. Ele a distingue do conhecimento dos bens inferiores (por exemplo, a saúde, a riqueza e a força física, que são boas apenas quando conduzem a um bem humano mais elevado); ela é uma consciência dos bens supremos, do que é bom para os homens enquanto seres humanos (BARNES, 2009 p. 268).

Todavia, Aristóteles não classifica a *phronesis* como virtude superior às demais, embora a evidencie, dando-lhe maior destaque e apontando-a como capaz de garantir o melhor caminho para que as outras virtudes se realizem. “A prudência, sem dúvida, não é uma virtude situada, no sentido em que as outras o são, visto ser ela quem aprecia e julga as situações” (AUBENQUE, 2008, p. 109).

A grandeza da *phronesis* consiste em poder dar um destino diferente do acaso às coisas humanas, uma vez que cuida do contingente, ou seja, daquilo que pode vir a ser; o homem pode, então, mediante o instrumento racional, deliberar a respeito das coisas que lhe são colocadas.

Não se delibera sobre todas as coisas, mas somente sobre aquelas que dependem de nós [...]; o que exclui: os seres imutáveis e eternos (como a ordem do mundo ou as verdades matemáticas), os seres cujo próprio movimento é eterno (os fenômenos celestes) e, do lado oposto, os eventos submetidos ao acaso fundamental (como as secas ou as chuvas ou a descoberta de um tesouro) (AUBENQUE, 2008, p. 176).

Pudemos através de Aristoteles ver que por mais que a sabedoria seja impotente e em tantos aspectos se assemelhar à *phronesis*, no entanto esta é uma maneira de se chegar bem aos objetivos da ação humana e dá-se na prática da vida e não na simples especulação da sabedoria.

3.5 O modo de entender a *phronesis*

No mundo da deliberação prudente, aquele que pensa, calcula e finalmente executa a ação, pode fazê-lo tão somente se a ação é presente, visto que é impossível deliberar sobre coisas que já aconteceram, estas fogem do campo da possibilidade daquilo que pode ser diferente. “A prévia escolha nada tem a ver com o que já tenha acontecido. [...] Com efeito não se delibera quanto ao passado, mas somente quanto ao futuro e contingente; o que aconteceu não pode ser (des)acontecido” (EN 1139 b 8- 9).

Desse modo, faz mister muita clareza na elaboração do processo de raciocínio, uma vez que o fim, afirmado como tal pelo pensamento, precisa ser verdadeiramente o fim, e aquilo que ele afirma ser meio para alcançá-lo, necessita ser verdadeiramente meio; assim, ambos os termos devem ser bastante distintos e precisos, de modo que o desejo busque aquele fim por aquele meio (PERINE, 2006).

Todas as ações devem conduzir o agir para o fim último que é a felicidade; para isso a prudência assume papel preponderante, pois conduzirá o homem a fazer as melhores escolhas. Se ele, ao contrário, deixa-se corromper pelos vícios do prazer e pela dor, não conseguirá atingir o bom propósito.

[...] os princípios do que é realizado constituem o fim para o qual nossos atos servem de meio; alguém, contudo, corrompido diretamente pelo prazer ou pela dor não consegue, de modo algum ver claramente qualquer princípio e perceber que deve escolher e realizar tudo a título de um meio para esse fim e que sirva a esse fim; com efeito o vício aniquila o princípio (EN 1140 b 16- 20).

A deliberação prudente versa sobre aquilo que é possível realizar, seu fim é tornar real a deliberação feita. Por isso o homem prudente é aquele que pura e simplesmente delibera bem, é o indivíduo que, com base no cálculo, é capaz de visar aos bens mais excelentes e humanamente realizáveis (EN 1141 b 13- 14).

Na construção da exposição das virtudes, Aristóteles de modo especial no que se refere a *phronesis*, usa como método, sobretudo uma linguagem para dizer o que a coisa não é. “Poderíamos reconhecer nesse processo, que procede menos por determinações positivas que por exclusão progressiva do que a prudência não é, uma aplicação do célebre método platônico da divisão” (AUBENQUE, 2008, p. 62).

Nessa maneira de Aristóteles desenvolver seu pensamento sobre a *phronesis* vemos como usa de exemplos concretos, essas pessoas às quais ele se refere foram posteriormente chamadas de *phronimos*. Essas pessoas são a base sobre qual ele lança o olhar de como se tem *phronesis* “[...] consta-se que é chamado *phronimos* o homem capaz de deliberação; lembra-se que só se delibera sobre o contingente, enquanto a ciência diz respeito ao necessário, portanto a *phronesis* não é ciência” (AUBENQUE, 2008, p. 61).

Dentre as muitas influências que seu modo de pensar imprimiu na filosofia, um de seus traços marcantes é a conceituação a partir do exemplo de pessoas reais.

Aristóteles é, ao menos tanto o iniciador de um gênero literário, o dos Caracteres, o qual será ilustrado por seu discípulo Teofrasto, ou, como se querará o primeiro representante de uma ética “fenomenológica” e descritiva, quanto o fundador de um sistema de uma filosofia moral (AUBENQUE, 2008, p. 66).

Ao apresentar a *phronesis* em seu aspecto mais característico, a prática, ele mesmo, Aristóteles, apresentando no corpo de sua teoria exemplos próximos ao leitor, mostra a aplicabilidade do que diz: “O método dos tipos é, finalmente, apenas um substituto imperfeito lá onde a essência não pode ser atingida pelo método lógico da divisão do gênero segundo as diferenças” (AUBENQUE, 2008, p. 68).

Apesar de sua característica genuinamente prática, a *phronesis* inclui no seu processo uma fase de elaboração racional, pois é a partir dela que o homem escolherá bem. “O *phronismo* designa, pois, o homem de contemplação ou, ao menos, aquele que extrai a Norma transcendente de toda ação, tendo contemplado a ordem da natureza e da Verdade” (AUBENQUE, 2008, p. 72).

A filosofia de Aristóteles é pulsante em todos os postulados e em seu modo de escrever. Usando o método de exemplificações, ele facilita a compreensão prática do que se diz. Insere o leitor nas realidades mais comuns do cotidiano para, nestas condições, introduzi-lo no mais alto nível de pensamento.

[...] comparar as passagens nas quais Platão e Aristóteles, um depois do outro, denunciam a generalidade inumana da lei, ignorante dos casos particulares, e declaram preferir essa Lei viva e personalizada que se encarna em Platão no personagem do Rei, em Aristóteles no Equânime (AUBENQUE, 2008, p. 74).

O *phronimos* nesse sentido é aquele homem que tendo habituado-se a escolher bem toma para si essa postura de calcular sempre e como uma virtude consegue tornar-se um homem prudente. “[...] o *phronimos* só é privilegiado pela exatidão de seu saber; o *phronimos* não é a reta regra, ele a segue. [...] o *phronimos* designa pois, o homem de contemplação ou, ao menos, aquele que extrai a Norma transcendente de toda ação” (AUBENQUE, 2008, p.72).

Vimos que a *phronesis* consiste na capacidade de elaborar, calcular e pensar como escolher bem as coisas. Relacionada a coisas contingentes, as que podem vir a ser, e não à fabricação de coisas, mas dirigida ao próprio agir humano, é uma virtude prática e se relaciona diretamente com o cotidiano do homem. Através dela o homem é capaz de ponderar bem e permite-se, enfim, ser conduzido na prática das virtudes, sobretudo daquela de maior excelência, a justiça.

4 A PONDERAÇÃO ÉTICA COMO JUSTIÇA

Nos capítulos anteriores aprofundamos nosso estudo acerca do entendimento aristotélico das virtudes, bem como sobre a maneira como elas estão dispostas no agir do homem. Vimos que elas são propriamente a disposição pela qual o indivíduo é capaz agir corretamente. E ainda que podem ser de duas espécies: as virtudes morais e as virtudes intelectuais, sendo estas uma disposição prática para deliberar bem diante das situações colocadas e aquelas ligadas aos sentimentos do homem. No segundo capítulo, tratamos, em especial, da diferença entre a principal virtude intelectual, a *phronesis*, e a *téchne*, orientada às disposições práticas. Enquanto a segunda refere-se ao produzir, a primeira é a responsável pelo agir bem e ocupou, assim, a maior parte do discurso, uma vez que se manifesta como a ponderação que torna o homem capaz de corrigir o critério de vivência das demais virtudes.

Agora cabe-nos ver como tal ponderação ética é capaz de conduzir o homem a optar pela justiça, entendida como resultado de uma escolha voluntária.

4.1 A justiça no pensamento aristotélico

Dentre todas as virtudes, a justiça é aquela que possibilita a harmonia de uma comunidade de pessoas, de cidadãos, ela é a virtude que melhor orienta a convivência humana, pois estabelece as regras e corrige as deficiências dos impasses e conflitos. “[...] a justiça é a virtude que relaciona os cidadãos entre si; é a virtude da cidadania que garante a igualdade e a liberdade de todos os cidadãos” (PEGORARO, 2008, p. 53).

O valor da justiça é assim sobressaltado por tratar-se de algo essencialmente humano, é pois capacidade pela qual o homem pode melhor viver, proporcionando um ambiente favorável a seu próprio desenvolvimento, mas também do outro. “Quer seja no âmbito pessoal, quer seja no âmbito social, o bem e a felicidade são imperativos fundamentais e irrenunciáveis do ser humano” (JÚNIOR, 2012, p. 58).

A justiça faz o homem sair do seu mundo isolado, até mesmo de sua vida virtuosa isolada para adentrar e contribuir com o outro, especialmente pela justiça que visa à reciprocidade. “Ademais, a justiça é a única virtude moral que faz a ponte entre o indivíduo subjetivamente virtuoso e os outros cidadãos” (PEGORARO, 2008, p. 54).

Vemos aqui que um conceito chave para entender a justiça se dá quando a relacionamos com o outro, nas relações com o outro, quando visam o seu bem. “[...] o

essencial para o conceito aristotélico de justiça é a relação com o outro; ela é expressa quando falamos sobre a justiça como sendo o bem do outro” (RICKEN, 2008, p.148).

Aristóteles, a fim de elucidar o entendimento da opção pelas ações virtuosas, destaca que elas se encontram sempre entre os vícios; logo, é a que equivale à mediana a atitude mais correta a seguir. “Desse modo, ele associa a coragem à temeridade, à covardia e a outros vícios; a temperança à libertinagem à prodigalidade e a uma variedade de tipos de iliberalidade, e assim por diante” (KRAUT, 2009, p. 173).

4.2 Justiça universal

Logo no início do livro quinto de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta uma visão geral do conceito de justiça, recorrendo para isso à tradição filosófica vigente e ao que se entendia de modo no campo a respeito do tema. Ressalta o caráter da justiça enquanto potencialidade de tornar concreto um bem desejado e por injustiça entende o seu contrário.

[...] todos entendem por justiça aquele estado que torna os indivíduos predispostos a realizar atos justos e que os faz agir justamente e desejar aqueles atos; e analogamente, por injustiça o que torna os indivíduos predispostos a agir injustamente e desejar atos injustos. (EN 1129 a 9- 11)

Tratando das disposições relativas a agir de maneira correta, podemos entender a justiça em sentido universal; já em sentido particular, ela trata do agir bem nas situações práticas. “O seu sentido universal é aquele onde a virtude e a justiça se confundem, pois a justiça nos conduz a viver conforme a virtude, sendo, portanto, a virtude por excelência ou a justiça total” (OLIVEIRA, 2009, p. 51).

A mentalidade clássica ressalta sobremaneira a capacidade racional do homem e o poder que este tem para deliberar bem. Nesse sentido, Aristóteles entende a *Pólis* como o lugar no qual as leis visam ao cumprimento das virtudes, sobretudo da justiça para o bem do indivíduo. “Aristóteles pensa que a felicidade consiste na realização da racionalidade no pensamento e na ação e que as leis de uma comunidade propriamente humana promoveriam esse fim” (KRAUT, 2009, p. 171).

Vemos desenvolvidos na obra estudada os dois principais temas da filosofia moral e política do Estagirita, pois é na união entre justiça universal, legal e virtude que se insere a base desses temas; nela, o filósofo desenvolve tanto a ideia moral segundo a qual o agir virtuoso promove a felicidade como a concepção de que a comunidade política existe para promover a felicidade dos cidadãos (KRAUT, 2009).

A diferença entre a justiça particular e a justiça universal se dá pelo modo como cada uma se aplica. Enquanto a particular se refere à atitude humana singular, a geral volta-se para o conjunto de todas as ações justas. “A particular [...] é, por sua vez, uma virtude individual do caráter e situa-se no mesmo nível da coragem, da temperança, da liberdade [...] sendo, como todas elas, uma parte da justiça universal” (KRAUT, 2009, p. 171).

Desse modo, a justiça particular e a justiça universal são medianas, mas em sentidos diferentes. O sentido de a justiça universal ser mediana dá-se pelo fato de comportar todas as virtudes particulares.

Aristóteles explica [...] como a justiça particular é uma forma de mediana, mas não como a justiça universal o é [...] a justiça universal é uma mediana porque compreende um conjunto de virtudes particulares, incluindo aí a justiça particular, cada uma delas sendo, de certo modo, uma forma de mediana. (KRAUT, 2009, p. 171)

A justiça é para o Estagirita uma virtude que, no seu sentido geral, abrange todas as demais virtudes, pois é a prática de todas elas e representa a melhor forma de vivê-las. Em seu sentido particular, contudo, é uma virtude como as outras. “No sentido universal, a justiça terá o mesmo estado que a virtude em geral. No sentido particular, ela é uma virtude no mesmo nível das demais virtudes individuais do caráter” (KRAUT, 2009, p. 171).

A justiça ganha grande relevo no pensamento do autor, uma vez que a considera como a virtude perfeita “ainda que com relação aos outros [e não no absoluto]. Eis porque a justiça é considerada frequentemente a melhor das virtudes, e não sendo nem a estrela vespertina nem a matutina tão admiráveis” (EN 129 a 27- 29)

Aristóteles a exalta pelo fato de ser uma excelência ligada não apenas às próprias qualidades. Por meio dela é possível praticar o bem, promover entre os cidadãos ações que visem ao bem da comunidade, bem como do outro em particular. Por ela é possível resolver problemas de litígio, evitando problemas e solucionando conflitos.

É virtude perfeita por ser ela a prática efetiva da virtude perfeita, sendo também sua perfeição explicada pelo fato de seu possuidor poder praticá-la dirigindo-se aos outros e não apenas praticá-la isoladamente; com efeito, há muitos que são capazes de praticar a virtude nos seus próprios assuntos privados, mas são incapazes de fazê-lo em suas relações com outrem. (EN 1129 a 31- 36)

O autor esclarece ainda que por esta virtude é possível também inserir-se em determinada comunidade, de maneira que reconhecerá nesta seu campo de atuação, onde o homem poderá exercer suas ideias, torná-las reais, “pois é no exercício da autoridade que

alguém é levado necessariamente à relação com os outros e se torna um membro da comunidade” (EN 1130 a 2)

4.3 Justiça particular: distributiva, corretiva e a mediana

Aristóteles expõe, então, a virtude da justiça no seu sentido particular, ou seja, nas formas próprias de aplicabilidade prática. Mostra-nos que o melhor artifício para se tornar justo é valer-se da ponderação ética, uma vez que esta, enquanto virtude prática intelectual, permitindo ao homem escolher bem, mostrará como se deve agir com justiça.

A justiça particular se caracteriza por não estabelecer norma de conduta, mas por ser aquela de orientação prática e cotidiana, presente no universo das relações comuns dos indivíduos. “A justiça particular está mais vinculada à noção de igualdade do que ao interesse de estabelecer qualquer norma” (OLIVEIRA, 2009, p. 51).

A justiça corretiva tem a função de restituir a quem foi prejudicado os bens que lhe foram tomados. “Quando uma pessoa lesou outra, uma desigualdade entre elas foi criada, e a justiça corretiva procura restaurar a igualdade retirando o ‘ganho’ do perpetrante (ou o fungível equivalente) e entregando-o à vítima.” (KRAUT, 2009, p. 175)

Pela justiça distributiva, os indivíduos envolvidos em questões litigiosas podem entre si reestabelecer a situação anterior ao conflito, concedendo a parte que cabe a cada um. “Quando a igualdade é restabelecida, ambos voltam à estaca zero. Cada um está na posição intermediária entre o ganho [...] e a perda [...]. assim tanto a justiça distributiva quanto a corretiva objetivam alcançar um intermediário” (KRAUT, 2009, p. 175).

As leis, para Aristóteles, buscam assegurar que cada homem ponha em prática as virtudes morais e intelectuais, uma vez que essas leis estão em plena consonância com o comportamento moral proposto pela ação virtuosa. Podemos, então, dizer que um homem habituado às virtudes está também pondo em prática as leis da *Pólis* grega. Por isso, “as ações que nascem da virtude total são, fundamentalmente, idênticas às ações que se harmonizam com a lei; de fato a lei ordena a prática das várias virtudes particulares e proíbe a prática dos vários vícios particulares” (EN 1130 b 22- 23).

A justiça ou a falta dela dá-se ainda pela relação que os indivíduos mantêm com a distribuição correta dos bens comuns e a não apropriação do que é alheio. O homem justo jamais reterá para si o que não lhe pertence. “O justo busca a igualdade, o proporcional, já o injusto busca a vantagem sem respeitar a distribuição, justiça e a igualdade entre os homens e as coisas a serem recebidas” (OLIVEIRA, 2009, p. 56).

Um dos critérios para avaliar se uma questão é justa ou injusta consiste em fazê-la passar pela pergunta que pretende descobrir se um bem adquirido é, de fato, dado àquele cidadão naquela quantidade ou não. Se o bem foi desproporcional, a ação será injusta. “Tudo o que viola a proporção é injusto e tudo que busca preservar essa proporção e igualdade é justo” (OLIVEIRA, 2009, p. 57).

Na prática, o mecanismo usado para restituir um bem tomado do seu dono ou uma ação que vise restituir um prejuízo a outrem são garantidos por força da justiça corretiva. “A justiça corretiva é o igual, sendo, portanto, o justo aquele que preserva ou mantém a igualdade; e por injusto entende ser o indivíduo que viola essa igualdade, retirando de outro para si mesmo o que não é seu, de forma ilícita” (OLIVEIRA, 2009, p. 60).

E o artífice principal da justiça corretiva, além da justiça mesma, é o juiz, cujo papel será o de mediador nas questões que lhe forem confiadas. “Por isso, o juiz também é chamado de mediador, pois ele está no meio de dois extremos e busca mediar as relações, financeira e moral, entre os indivíduos, a fim de restabelecer a igualdade que outrora havia” (OLIVEIRA, 2009, p. 61).

Ao apresentar o sentido equitativo da justiça, o Estagirita mostra que este refere-se a conceder ao outro o que lhe pertence, no sentido de não lhe conceder nem em excesso nem em falta, mas na justa medida que lhe cabe.

Visto que o indivíduo injusto é não equitativo, além de ser o [ato] injusto não equitativo, está claro que existe para esse último uma mediana, ou seja, o equitativo (o ilegal), pois em qualquer tipo de ação na qual um mais e um menos estão envolvidos, o igual também é admissível. (EN 1131 a 10-13)

A justiça em sentido aristotélico comporta a certa medida no que diz respeito aos bens e a consciência do que lhe pertence, uma vez que o indivíduo, para ser justo e honesto, não deve tomar para si o que não lhe pertence. A justiça caracteriza-se também por fazer com que o homem não queira ganhar para si aquilo que cabe ao outro. [...] “uma pessoa justa não quer ganhos quando envolvam tomar o que pertence ao outro. Já uma pessoa injusta não faz tal restrição.” (KRAUT, 2009, p. 180)

O conceito de justiça está diretamente ligado a uma mediana, resultado de uma ponderação que abstém os excessos, mas que encontra no justo meio a excelência da justiça. “O justo, é portanto, o proporcional e o injusto aquele que transgride a proporção. Pode-se, assim incorrer no excesso ou na deficiência (no ‘demasiado muito’ ou no ‘demasiado pouco’), o que é realmente o que ocorre na prática. (EN 131 b 17- 19)

No entanto, a justiça como virtude mostra-se diferente das demais virtudes pelo fato de não se situar entre dois vícios opostos, mas mediana no sentido de estar situado entre dois tipos de um único vício, a injustiça, que se apresenta em dois extremos: a sua ausência e o seu excesso. “A justiça particular pareceria ser um contraexemplo [...]. Primeiramente, porque Aristóteles a associa a apenas um vício, a injustiça. Não argumenta tratar-se da mediana entre um par de vícios, um expressando o excesso e o outro a deficiência” (KRAUT, 2009, p. 173).

Aristóteles entende a justiça como uma mediana, embora diferente da mediana de outras virtudes, porque a da justiça não se põe entre dois excessos, mas à medida em que se aplica a justiça, a mediana se apresenta pelo excesso ou pela falta da ação justa.

[...] a ação justa é mediania entre infligir e sofrer injustiça, pois infligi-la é dispor de excesso e sofrê-la é dispor de deficiência ou insuficiência. E a justiça é uma modalidade de mediania, ainda que não nos mesmos moldes das outras virtudes, mas por ocasião de uma mediania; a injustiça, de sua parte, está associada aos extremos. (EN 1133 b 30 – 35)

Aristóteles está igualmente correto em não procurar um segundo vício associado à justiça, uma vez que, se a justiça consiste na apropriada inibição de um desejo pelo ganho e a injustiça no fracasso em frear apropriadamente aquele desejo, logo, é difícil caracterizar a formação do segundo vício (KRAUT, 2009, p. 180).

Podemos, então, ver claramente a ligação e mesmo a interdependência entre *phronesis* e justiça: para que uma pessoa determine-se a uma ação justa, deve antes pensar, calcular e deliberadamente escolher a melhor atitude a tomar, pois “os atos que exprimem um caráter injusto de fato envolvem escolha, pois permite claramente inferir que tais atos envolvem deliberação” (KRAUT, 2009, p. 184).

Aristóteles associa o conceito de justiça corretiva ao conceito de mediana, visto que ambas encontram no meio termo a medida certa da conduta humana. Assim, através da mediana é possível conceder às partes requerentes da justiça o que em determinada situação pode ter sido adquirido em detrimento de uma ou de outra parte.

Assim, enquanto o igual é uma mediana entre mais e menos, ganho e perda são respectivamente o mais e o menos contrariamente, mais bem e menos mal sendo o ganho, e ao contrário a perda; e como o igual, que declaramos ser o justo, constitui mediana entre eles, concluindo-se que a justiça corretiva será a mediana entre perda e ganho. (EN 1132 a 15- 19)

Explicando o significado da justiça, o Estagirita enfatiza a ligação entre esta virtude e a doutrina da mediana, lembrando que esta consiste no fato de que cada virtude encontra-se

em relação “não a um vício particular, oposto à virtude, [...] mas antes uma pluralidade de vícios” (KRAUT, 2009, p. 173).

Evidencia-se, a partir daí, a ideia de localização, que pretende caracterizar a mediana; nisto vemos como “cada virtude é uma mediania (*mesotes*) que está de alguma forma ‘entre’ um par de vícios opostos, um por excesso e outro por deficiência.” (KRAUT, 2009, p.173)

4.4 Reciprocidade

A reciprocidade na justiça aristotélica, também conhecida pelo termo “graça”, é a justiça pela qual uma pessoa que faz o bem por primeiro o faz por querer a harmonia da convivência e não interesses egoístas. “A graça aristotélica toma o bem que fazemos uns com os outros, retorna-o, magnifica-o e ramifica-o” (KRAUT, 2009, p. 176).

A reciprocidade se manifesta pela livre iniciativa de fazer o bem, o indivíduo usa de sua liberdade e conhecimento do que é bom e o faz em vista do outro, o que leva na maioria das vezes a ser retribuído com outro bem. “[...] a graça apraz-nos em retribuir a gentileza pelo recebido [...] é digno de nota que a gentileza feita em retribuição não necessite, e às vezes não possa, ser feita em prol da pessoa que realizou a gentileza” (KRAUT, 2009, p. 176).

O juiz, conforme o pensamento aristotélico, representa a personificação da justiça. A ele cabe o papel de corrigir e restituir na mesma proporção os bens dos requerentes. Sua conduta deve estar pautada nas virtudes e sua sentença deve ser ela mesma a prática das virtudes, sobretudo da justiça. Ele será o elemento externo capaz de restituir os direitos de ambas as partes.

[...] o juiz é como se fosse a justiça dotada de alma. Outro motivo para buscarmos o juiz é para que ele estabeleça a mediania, pelo que efetivamente, em alguns lugares, chama-se os juízes de mediadores, pois se eles atingem a mediania, segundo lhes parece, atingem o justo. (EN 1132 a 20-23)

A reciprocidade se caracteriza por ser desinteressada no bem da pessoa que a pratica e por fazer o bem, tomando a iniciativa de ajudar o outro; quem a pratica não leva em conta os bens pode lucrar, pois ela é “o vínculo que mantém a associação – reciprocidade de acordo com a proporção e não com a igualdade” (EN 1132 b 32- 34).

A justiça é entendida ainda a partir do ato, não apenas da ação correta, mas de uma ajuda voluntária, desinteressada e gratuita, que visa simplesmente ao bem do outro; sua prática aponta também um caminho de volta e reciprocidade do bem feito. “Querer retribuir

um bem se chama graça ou gratidão, pois na primeira oportunidade que tiver retribuirá o bem que lhe foi feito” (OLIVEIRA, 2009, p. 64).

Um elemento auxiliar da reciprocidade e até do ato de promover a justiça ou retribuir em justa medida o bem recebido é o dinheiro, de maneira que, sendo uma unidade de medida padrão, em determinados processos garante a restituição. “Com efeito, é ele que transmite comensurabilidade a todas as coisas, na medida em que todas são mensuráveis pelo dinheiro” (EN 1133 b 23).

É importante vermos como o autor grego evidencia a finalidade e por isso a grandeza de cada coisa, nesse sentido destaca a justiça sobre as demais virtudes, pois estas visam o bem de si próprias, já a justiça se sobressai por buscar o bem do outro. “Tanto a justiça como as demais virtudes são realizadas em relação aos outros e, por isso, na sociedade. A sociedade não é apenas um agregado de indivíduos, mas uma organização política estruturada na pólis onde o homem vive melhor” (JÚNIOR, 2012, p. 57).

A pessoa que pratica a justiça, de acordo com a visão aristotêmica, pondera diante das situações que se lhe apresentam e com sua capacidade racional prática escolhe sempre o bem do outro. Isto porque o homem tem, através da *phronesis*, a capacidade de escolher e deliberar sobre o bem, e “a justiça é aquilo em função do que se diz de um indivíduo que é praticante por prévia escolha do justo,[...] não concede demasiado a si mesmo e demasiado pouco ao seu semelhante do que é desejável.” (EN 1134 a 1-4)

4.5 Justiça política

Quanto à natureza da justiça política, o Estagirita distingue dois principais tipos de acordo, considerando sua origem, forma e aceitabilidade: o natural, que vigora do mesmo modo em todos os lugares e não depende da aceitação ou não aceitação; e o convencional, que pode ser estabelecido originalmente deste ou daquele modo indiferentemente, mas que, uma vez estabelecido, deixa de ser indiferente. (EN 1134 b 18- 23)

A justiça é entendida pelo pensamento aristotêmico no sentido do ideal do cidadão grego, o indivíduo que fica à margem da sociedade não pode ter seus atos considerados em si virtuosos, mas apenas algo parecido. “Aristóteles dirá que nenhuma ação justa em sentido absoluto ou ação politicamente justa tem lugar entre o senhor e o escravo, entre o pai e o filho ou entre o marido e a esposa, mas apenas algo ‘similar’” (KRAUT, 2009, p. 178).

A base de uma sociedade se firma quando tanto mais a noção e a prática da justiça se dá entre seus membros, mas quando eles deixam de dela fazerem uso tanto mais se destrói.

“[...] o justo é condição necessária de toda forma de convivência humana estável; toda comunidade humana se desfaz quando as regras do que é justo não são seguidas” (RICKEN, 2008, p.145).

O Estagirita associa a justiça com a prática das leis vigentes de um determinado governo, no qual “o transgressor da lei é injusto e aquele que a obedece, justo, evidencia-se que todas as coisas lícitas são coisas justas, pois aquilo que é legal é decidido pela legislação e consideramos justas as várias decisões desta” (EN 1129 a 13-14)

Aristóteles sempre pensa a justiça a partir da realidade em que vive, ou seja, a da democracia da *Pólis*, de modo que seus conceitos de justiça e injustiça aplicam-se aos que tem como amparo as leis e a liberdade. “O fato é que somente entre indivíduos cujas relações mútuas são reguladas pela lei há possibilidade de existir justiça, e esta existe no seio daqueles entre os quais também pode ocorrer injustiça” (EN 1134 a 30-32).

Um indivíduo que conhece as leis da *Pólis* e ainda assim, deliberadamente as infringe, não é apenas imprudente, mas injusto no sentido civil. “[...] quando um indivíduo, ao violar a lei, prejudica outro indivíduo [...] voluntariamente [...] está cometendo injustiça” (EN 1138 a 9). Dizemos assim que o indivíduo dotado de prudência deve praticá-la para assim também ser um bom cidadão. “A justiça nasce e realiza-se na prática habitual dos atos humanos, na relação de uns com os outros na *pólis* e conforme a virtude do justo meio” (JÚNIOR, 2012, p. 59).

A justiça em seu sentido civil deve ser promovida pela *Pólis*, que tem a função de reger por meio das leis a vida dos cidadãos. Em vista disso, a justiça se valerá de um código comum que contém os direitos e deveres de todos. E a ação do juiz se baseará em tais leis para punir ou promover. “É através da lei que a justiça política é aplicada, pois não pode se tomar para si mais do que é devido, no que diz respeito à administração da cidade” (OLIVEIRA, 2009, p. 71).

A justiça, diferente das leis naturais, não segue um padrão de medida fixo, válido para todas as situações; antes, adequa-se às circunstâncias apresentadas. Logo, “[...] enquanto uma lei da natureza é imutável e tem vigência igualmente em todos os lugares [...] observa-se que com as coisas tidas como justas variam. Mas isso não é verdadeiro em termos absolutos, mas em certas situações” (EN 1134 b 24- 25).

4.6 Formas de entender a justiça: ação voluntária

A justiça está ligada ao nível de adesão às ações justas ou injustas, pois é a voluntariedade ou não de determinadas atitudes o que conduzirá ao objetivo e finalidade

propostos. “[...] uma ação ser ou não um ato de injustiça, ou de justiça, é determinado por seu cunho voluntário ou involuntário” (EN 1135 a 19).

O autor caracteriza o ato voluntário a partir da disposição de quem o produz, ou ainda como aquele no qual o sujeito da ação conhece bem as consequências das atitudes que toma, sendo responsável pelas ações que praticou.

Por voluntário [...] aquilo que está na esfera do próprio controle e que é manifestado cientificamente, isto é, sem desconhecer a pessoa que sofre a ação, o instrumento empregado na ação e o resultado a ser atingido[...] sem que cada uma dessas circunstâncias ocorra inicialmente ou mediante força. (EN 1135 a 23- 26)

A sua oposição, ou seja, o ato involuntário, “é portanto aquele realizado na ignorância, ou ainda que não realizado nessa condição, aquele que ocorre na falta de controle do agente ou aquele que é realizado sob coação” (EN 1134 b 34- 35).

Contudo, no interior dos atos voluntários, destaca-se duas situações relativas: uma na qual tais atos são realizados por prévia escolha e outra em que são realizados na ausência desta. Aqueles por prévia escolha são realizados após deliberação e, no outro caso, sem prévia deliberação. (EN 1135 a 9- 11)

A justiça e a injustiça são ações que estão intrinsecamente ligadas à razão humana e a prévia escolha. Toda ação praticada só pode ser considerada ato justo se houver plena consentimento e entendimento do que se faz. Caso o sujeito ativo da ação tenha sido privado da liberdade ou agido na ignorância, ele mesmo não é tido como injusto, apesar de seu ato injusto.

No caso do ofensor agir cientemente, mas não deliberadamente, trata-se de um ato de injustiça [...] ao cometer essa forma de ofensa o indivíduo comete um erro e sua ação é um ato de injustiça, mas ainda assim isso não constitui razão para classificá-lo como injusto, nem mau, pois a ofensa não foi realizada por maldade. (EN 1135 a 20- 25)

Pelo contrário, “a situação em que alguém comete uma ofensa contra outra pessoa mediante prévia escolha revela uma ação injusta” (EN 1136 a 3). O justo será aquele que, consciente do que faz, deliberadamente escolhe agir bem “[...] sua conduta será justa somente se agir voluntariamente” (EN 1136 a 4).

A questão do consentimento da atitude tomada sobressai em Aristóteles. Ele julga que, caso o indivíduo não tenha conhecimento da atitude tomada, não pode ser condenado, uma vez que agia na ignorância. “Com efeito, erros não só perpetrados na ignorância, mas gerados pela ignorância, são perdoáveis” (EN 1136 a 6).

Considera, então, ser possível a um indivíduo praticar a injustiça a si mesmo, uma vez que deliberadamente, mas na ignorância das próprias atitudes, decide por fazer o mal a si mesmo.

Se, contudo, agir injustamente é simplesmente prejudicar o outro voluntariamente, e voluntariamente pressupõe conhecer a pessoa prejudicada, o instrumento e a forma da ofensa, o indivíduo sem autocontrole, na medida em que voluntariamente prejudica a si mesmo, sofre injustiça voluntariamente. EN 1136 a 32- 35

O Estagirita apresenta a questão de quem sofre as ações justas e injustas. Ele considera que em cada uma delas o poder de fazer justiça ou injustiça está naquele que toma a iniciativa da ação. Essa é a condição para quem é atingido por ela, a atitude de quem toma a iniciativa, posto que “[...] é impossível ser tratado injustamente sem a ação injusta alheia, ou ser tratado justamente sem a ação justa alheia” (EN 1136 a 30).

4.7 Sofrer injustiça é involuntário

O ato da justiça e da injustiça sempre comportará um agente que a provoca mesmo que não haja o consentimento daquele que é seu destinatário. Assim, quem pela injustiça é atingido, sofre tal atitude por escolha do injusto; logo, sofrer injustiça é involuntário, pois não há consentimento. “[...] é imperioso haver um agente da injustiça em relação a cada pessoa. Disso se conclui claramente que sofrer injustiça não é algo voluntário.” (EN 1136 b 13).

Do mesmo modo que um cidadão que pratica a injustiça na ignorância não é perpetrado por seu erro, o juiz de uma ação também não o é, pois para que seja considerado injusto, deve ser levado em conta seu consentimento e sua escolha voluntária. “[...] ainda que um juiz tenha, na ignorância, proferido uma sentença injusta, não dizemos que cometeu injustiça, nem que a sentença é tampouco, injusta, segundo a justiça legal” (EN 1136 b 31-33).

Aristóteles compara a complexidade do dever de um juiz a outros ofícios igualmente complexos e práticos, fazendo notar que em questões legais o grau de dificuldade é maior por se tratar do julgamento de ações a serem consideradas voluntárias ou involuntárias. Quanto a isso afirma: “[...] saber como uma ação deve ser executada e como proceder a uma distribuição de modo a serem justas é mais difícil do que saber o que beneficia a saúde.” (EN 1137 a 13-15).

4.8 Equidade

Queremos, por fim, destacar o bom relacionamento entre justiça e *phronesis*. Considerando que, para praticar a justiça, pressupõe-se um senso de medida certa, ou a tomada de atitude correta, ressaltamos que a ponderação ética assume o papel principal nesse intento, pois é a virtude que permite ao homem deliberar bem e agir de forma virtuosa e a virtude da justiça abrange propriamente o campo prático.

A justiça tem também em comum com a *phronesis* seu aspecto prático. “A justiça como virtude ética se traduz como ação prática, habitual, racional e livre da pessoa humana inserida na sociedade à busca do bem maior, que é o seu próprio fim” (JÚNIOR, 2012, p. 59).

Aristóteles, discutindo a diferença entre o justo e o equitativo, uma vez que este último está ligado às leis da *Pólis*, insiste em suas vantagens sobre aquele, apesar de ambos se referirem à correta atitude do indivíduo. “Justo e equitativo são, portanto, o mesmo, sendo ambos bons, ainda que o equitativo seja o melhor” (EN 1137 b 10).

No entanto, seu sentido de superioridade aplica-se à justiça do cotidiano e não a justiça na sua acepção geral, pois esta é a mais perfeita das virtudes morais. “[...] o equitativo é justo e superior a certa espécie de justiça, porém não superior àquela absoluta” (EN 1137 b 25).

O equitativo não é uma virtude no sentido da caracterização clássica das virtudes, mas uma aplicação prática da justiça, ele é uma medida da ação justa. “Tal é a natureza própria do equitativo, ou seja, ele constitui uma correção da lei onde esta é lacunar por força de sua generalidade” (EN 1137 b 27).

Ao final deste estudo percebemos o quanto a virtude da justiça, em suas variadas formas, está diretamente ligada à *phronesis*, pois esta guia-lhe o caminho a percorrer no certame que é a decisão pela ação justa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A virtude no pensamento aristotélico é compreendida como uma capacidade, uma potencialidade humana de fazer moralmente coisas boas. Aristóteles esclarece que as virtudes em si não tornam o indivíduo uma pessoa boa, mas constituem a disposição que o levam a sê-lo. Desse modo, é a prática do hábito de tomar decisões virtuosas o que torna o homem virtuoso. Nosso estudo demonstrou que a constância na prática cotidiana de tais atos bons é condição na formação de uma pessoa moralmente boa.

As virtudes, segundo o que vimos, são divididas por Aristóteles em dois grupos: as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas. O Estagirita nos apresentou a característica específica de cada grupo. As virtudes éticas indicam as disposições do homem de agir bem diante das paixões, por elas o indivíduo é capaz de orientar seu comportamento moral, e as dianoéticas caracterizam-se como virtudes intelectuais, as quais conduzem o homem a escolher bem. Vimos ainda que são uma disposição prática acompanhada de regra verdadeira, sendo esta, portanto, essencial no processo de tomada de decisão virtuosa.

O filósofo também evidenciou que em contraposição às virtudes existem os vícios e excessos, que são sempre atitudes tomadas ao extremo, tanto o extremo do exagero como o da falta; assim, mostrou que a virtude é aquela postura no meio, não como mediocridade, mas como atitude correta em relação às coisas e às paixões. Depois de analisarmos as virtudes, pudemos constatar que a mediana é a postura almejada por quem que deseja viver virtuosamente.

Depois de termos analisado as virtudes, vimos como no pensamento aristotélico a *téchne* se distingue da *phronesis* no que se refere à finalidade. É essencial a análise que o autor fez dessas duas disposições, ambas referindo-se às coisas contingências, ou que podem vir a ser; diferentemente do que já é posto, podem criar o novo. Referem-se a uma tomada de decisão racional por aquilo que o indivíduo deseja alcançar. No entanto, o autor grego resalta que ambas têm finalidades diferentes que devem ser levadas em conta a fim de evitar incompreensões. A *téchne* refere-se ao campo daquilo que pode ser produzido, fabricado, enquanto a *phronesis* refere-se às ações humanas, ou seja, às atitudes e não às coisas. Esse esclarecimento foi essencial para evidenciar a peculiaridade da *phronesis* como a disposição prática exclusiva do campo do agir.

Aristóteles evidenciou também a virtude por excelência, ou seja, a justiça. Ela possibilita a harmonia de uma comunidade de pessoas, é a virtude que melhor orienta a convivência humana. Pela justiça, o homem pode sair inclusive do seu modo de ser virtuoso

individual para sê-lo coletivamente e contribuir no crescimento da *Pólis*. O Estagirita explicou que a justiça adquire um sentido geral quando se refere à virtude como um todo, pois praticar as virtudes é ser justo consigo mesmo e com o outro. Além disso, explicitou que a forma mais perfeita de justiça está em vista do outro, a justiça feita a quem dela necessita.

Desse modo, podemos afirmar com segurança que a *phronesis* é o melhor caminho para tornar-se justo, pois sendo uma virtude capaz de guiar o homem e fazê-lo refletir sobre seu proceder em vista de alcançar um fim reto, podemos ver claramente nessa disposição o melhor meio para alcançar a justiça. Ela é justamente o que assegura que o objetivo a ser alcançado seja bom.

Podemos ainda afirmar que se, por um lado, vivemos numa sociedade marcada por aquilo que é efêmero, passageiro, na qual o homem já não quer mais dar-se ao trabalho de refletir e assumir a decisão correta, vimos, por outro, a capacidade ímpar do indivíduo de optar pelo que é melhor e assim tornar-se um homem virtuoso, prudente e justo.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes. Disponível em: <<<http://ep1.com.br/site/wp-content/uploads/2012/01/Nicola-Abbagnano-Dicion%C3%A1rio-de-Filosofia-parte-I.pdf>>>. Acessado em 05/03/2015;
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008;
- BARNES, Jonathan (org.). **Aristóteles**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009;
- BINI, Edson. (trad.) **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2009;
- JÚNIOR, Possidônio Ferreira Barbosa. **Justiça política e virtude ética**. Pará de Minas: Virtual Books, 2012
- KRAUT, Richard e colaboradores. **Aristóteles: a ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009
- OLIVEIRA, Andréa Coutinho Pessoa de. **A virtude da justiça no pensamento aristotélico**. Fortaleza, 2009. Disponível em: <<http://www.uccc.br/emaif/dmldocuments/dissertacao2009_virtude_justica_pensamento_aristotelo.pdf>>. Acessado em: 10/05/2015
- PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história**. Petrópolis: Vozes, 2008;
- PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006
- PUENTES, Fernando. **A Técnica em Aristóteles**. Campinas: Hipnos, 1998; disponível em <<<http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/viewFile/18046/13406>>>. acessado em 13/06/2015
- RICKEN, Friedo. **O bem viver em comunidade**. São Paulo: Loyola, 2008
- LOPES, Maria dos Santos Silva. **A solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer**. 2015. Dissertação (Mestrado em filosofia) – curso de mestrado, programa de pós-graduação em ética e epistemologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015;