DOI: https://doi.org/10.26512/rfmc.v10i1.47776

Prudência e Sabedoria como Modos Elevados da Vida Feliz: Uma Interpretação Contemporânea da Ética Aristotélica

[Prudence and Wisdom as High Ways of Happy Life: A Contemporary Interpretation of Aristotelian Ethics]

Aurelio Oliveira Marques*

Resumo: Deve-se a Aristóteles a distinção e a elaboração mais precisas dos conceitos de teoria e prática. Ele fez da filosofia um conhecimento teórico, cunhando a noção de teoria como conhecimento especulativo das realidades dadas no mundo. Entretanto, esta teoria já não é mais contemplação das Ideias, mas sim das realidades essenciais e universais, provenientes de uma abstração intelectual da natureza. O conhecimento teórico se volta à natureza das coisas para observar suas causas e desdobramentos. Ao lado da teoria e em oposição a ela, desenvolve a noção de prática (*praxis*). De modo geral, pode-se dizer que a *praxis* domina tudo aquilo que é operável pelo homem, isto é, diz respeito à ação propriamente humana enquanto imanente e voluntária. Embora teoria e prática na maioria das vezes se apresentem como completamente opostas e independentes, é possível constatar que o sistema aristotélico pressupõe certo grau de coerência envolvendo alguns conceitos-chave de sua filosofia. Neste sentido, o objetivo central deste seminário consiste em investigar os modos pelos quais é possível pensar a relação entre saber teórico e saber prático na filosofia de Aristóteles, levando em consideração trechos de duas de suas principais obras de maturidade, quais sejam, *Metafísica* e *Ética a Nicômaco*.
Palavras-chave: Aristóteles. Teoria e Prática. Ética. Virtude. Ação moral.

Abstract: Aristotle is indebted to the more precise distinction and elaboration of the concepts of theory and practice. He made philosophy a theoretical knowledge, coining the notion of theory as speculative knowledge of given realities in the world. However, this theory is no longer a contemplation of Ideas, but of essential and universal realities, arising from an intellectual abstraction of nature. The theoretical knowledge turns to the nature of things to observe their causes and developments. Alongside theory and in opposition to it, he develops the notion of practice (*praxis*). In general, it can be said that *praxis* dominates everything that is operable by man, that is, it concerns properly human action insofar as it is immanent and voluntary. Although theory and practice most often present themselves as completely opposite and independent, it is possible to verify that the Aristotelian system presupposes a certain degree of coherence involving some key concepts of his philosophy. In this sense, the main objective of this seminar is to investigate the ways in which it is possible to think about the relationship between theoretical knowledge and practical knowledge in Aristotle's philosophy, taking into account excerpts from two of his main works of maturity, namely, *Metaphysics* and *Nicomachean Ethics*.
Keywords: Aristotle. Theory and Practice. Ethics. Virtue. Moral action.

*Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: aureliusmarques@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6392-7231.

(cc) BY-NC-ND

Considerações Iniciais

De fato, Aristóteles dedica longos anos de sua vida a perguntar pelo caráter fundamental do saber, compreendido aqui enquanto filosofia primeira (*prote philosophia*). Segundo Natorp, a palavra *prote* (primeira) tem aqui, naturalmente, o sentido técnico, constante em Aristóteles, daquilo que é conceitualmente fundamental, daquilo que está na base de cada coisa; trata-se, portanto, do maximamente universal [Allgemeinste/ *katholou*], do maximamente abstrato [Abstracteste/ *khaletotata tauta gnorizein*] em tudo que, em geral, possa ser objeto de investigação científica (NATORP, 1888 *apud* CECÍLIO, 2016, p. 189). Como resposta a essa indagação, há duas vias interpretativas para a *prote philosophia*, seja como ciência do ser (*on*)[1] ou como ciência teológica (*theologike*).[2] Ainda nos momentos iniciais do livro Alfa de sua *Metafísica*, o Estagirita discorre largamente sobre o conceito de sophia. A sabedoria deve corresponder àquela ciência desejável por si (*kath' auto*) e que tenha, em si mesma (*auto*), seu princípio (*archai*) e seu fim (*telos*); àquela que é ambicionada por causa de seus resultados sendo, portanto, mais superior e mais filosófica que as demais. Deste modo, a característica de conhecer as coisas em seu mais alto grau de elevação pertence ao sábio (*sophos*), ou seja, ao indivíduo que possui o conhecimento do universal (*katholou*), pois aquele que conhece o universal conhece, consequentemente, todos os particulares correlacionados (*kath' ekaston*).

> Consequentemente, são três os ramos da filosofia teorética (*philosophia theoretikai*): a matemática (*mathematike*), a física (*physike*) e a teologia (*theologike*). Com efeito, se existe o divino (*theion*), não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo [...] Ora, se não existisse outra substância (*ousia*) além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira (*prote episteme*); se, ao contrário, existe uma substância imóvel (*ousia akinetos*), a ciência desta será anterior <às outras ciências> e será filosofia primeira (*philosophia prote*), e desse modo, ou seja, enquanto primeira (*prote*), ela será universal (*katholou*) e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser (*ontos he on*), vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser (*on*). (ARISTÓTELES, 2002, p. 273; Epsilon 1, 1026a 20 – 1026a 30)

[1] Cf. ARISTÓTELES, 2002, pp. 9-13; Alfa 2, 982a - 983b.
[2] Cf. ARISTÓTELES, 2002, pp. 269-273; Epsilon 1, 1025b - 1026b.

No segundo sentido concernente à filosofia primeira (*prote philosophia*), haveria razões para considerarmo-la como estando para além dos poderes humanos. Segundo Simônides[3], só Deus pode ter semelhante privilégio, não cabendo ao homem tentar conhecer algo desproporcional às suas forças cognitivas. Com efeito, a ciência que conviria a Deus possuir é considerada divina justamente por estar intimamente vinculada às questões filosóficas mais elevadas. Aristóteles afirma que tais motivos nos levam a crer que as demais ciências são mais necessárias à vida prática (*bios praktikos*), mas que a metafísica - por estar na constante lida com as coisas sumamente elevadas, é a melhor e a mais nobre dentre todas as ciências.

Vale ressaltar anda que, para Aristóteles, é necessário também a experiência (*emperia*) e a ciência (*episteme*), cuja dupla estrutura é por ele interpretada como parte integrante da teoria (*theoria*). Com efeito, *theoria* diz respeito ao perscrutar, isto é, o olhar atenta e profundamente, o examinar e considerar o que está em questão na investigação que busca a verdade (*aletheuein*) por causa da própria verdade (o desvelamento do real e da realidade mesma por causa do próprio desvelamento). A especulação filosófico-científica proposta pelo Estagirita não se funda na estrutura de essências transcendentes, mas trata-se de uma investigação por sobre as realidades dadas no plano físico, isto é, na natureza (*physis*).

Ao lado da teoria e em oposição a ela, Aristóteles desenvolve a noção de prática (*praxis*), ligada ao termo *pragma*, que diz respeito aos fatos realizáveis, assunto extremamente caro à sua célebre *Ética a Nicômaco*. De modo geral, pode-se dizer que a ação moral, domina tudo aquilo que é operável pelo homem, isto é, diz respeito à ação propriamente humana enquanto imanente e voluntária. A isso, Aristóteles chama *praxis*.

> Realizar *praxis*, no sentido aristotélico, exige em primeiro lugar um tipo de captação do fim como algo diretamente referido à *eudaimonia*, e como uma especificação da *eudaimonia*, de modo que *praxis* seja, na verdade, *eupraxia*, mesmo quando o ato particular só se relacione com *eudaimonia* por meio de uma especificação. Mas, realizar *praxis*

[3]Importante poeta grego, o maior autor de epigramas do período arcaico. Defendeu arduamente a ideia de que a poesia seja um ofício merecidamente remunerado. Para ele, "A pintura é uma poesia silenciosa e a poesia é uma pintura que fala". Simônides marcaria, portanto, a descoberta da imagem pelos antigos. É considerado também o responsável por dar início à primeira "teoria da imagem" (*mimesis*).

(cc) BY-NC-ND

> exige também querer realizar um determinado ato, independentemente de qualquer razão adicional que se possa ter para fazê-lo, pelo simples fato de ser belo-e-bom. (PERINE. 2006, p.35)

Antes de analisarmos as questões que envolvem a *praxis* em Aristóteles, é preciso verificar o que ele próprio quer significar por este termo. Com efeito, o sentido mais forte do termo *praxis* aparece na *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2002, p. 411; Theta 6, 1048b 20). Seu objetivo nesta passagem é opor o conceito de ação perfeita (*praxis*) à noção de movimento (*kinesis*). Todos os demais modos de se compreender a *praxis* dependem desta distinção feita na *Metafísica*. Para Aristóteles, a *praxis* perfeita, que se diferencia largamente da noção de movimento, é uma ação que possui o fim em si mesma (*telos auto*), ao passo que os movimentos não possuem um fim em si, mas estão subordinados ao fim. Alguém que está se curando não pode, ao mesmo tempo, ter-se curado, assim como quem está aprendendo não pode já ter aprendido, porque ambas as ações se movimentam em direção ao fim que lhes é externo. De modo distinto, ao mesmo tempo, alguém que conhece conheceu, alguém que pensa pensou. Neste caso, o movimento está contido no fim e, portanto, pode ser considerado como uma ação perfeita (*praxis*). Em suma, a relação com o fim (*telos*) é o fundamento da distinção entre a ação perfeita (*praxis*) e o movimento (*kinesis*).

O contexto da *Ethica Nicomachea* na obra de Aristóteles

A *Ética a Nicômaco* é uma das mais conhecidas obras de Aristóteles. A mesma foi escrita no período de maturidade do Estagirita. Os principais assuntos que norteiam a obra buscam compreender e explicar a conduta do ser humano. Assim como no início do livro Alfa de sua *Metafísica*, quando Aristóteles afirma que 'todos os homens, por natureza, tendem ao saber (*eidenai*)[4], de sua *Ética a Nicômaco* é possível depreender que a natureza do homem tende à busca pelo bem-estar[5], isto é, a felicidade (*eudaimonia*)[6]. Em verdade, não há sequer um

[4]Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 3; Alfa 1, 980a.

[5]Na obra Aristóteles, de David Ross, há uma defesa de que o termo 'bem-estar' (*well-being*) é o mais apropriado para se referir à eudaimonia. O próprio Ross explica que prefere utilizar este termo pelo fato da *eudaimonia* ser um tipo de atividade e não um tipo de prazer, embora este último a acompanhe. Ross interpreta que o termo 'felicidade' é inapropriado para traduzir a palavra grega *eudaimonia* por considerar que na contemporaneidade este termo 'felicidade' se refere a um sentimento, que apenas se diferencia do prazer por uma questão de perdurar mais tempo, ser mais profundo e ser mais sereno que o prazer. No entanto, no presente trabalho, optamos por usar o termo 'felicidade' por esta tradução ser a mais tradicional e consagrada nos textos que versam acerca da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles. (Cf. ROSS, 1987, p. 198).

[6]Cf. ARISTÓTELES, 1984, p. 55; E.N. I, 1097b 1-7, 20.

indivíduo que não deseje, para si, uma vida feliz. Mas, no que consiste a *eudaimonia*? Em diversos períodos da história esta questão foi levantada, tendo por resultado uma infinidade de respostas.

Segundo o *Comentário* de Tomás de Aquino, quando Aristóteles diz que o bem é o que todos apetecem, não se deve entender apenas para os que têm conhecimento, que apreendem o bem, mas também para os que carecem do conhecimento, que tendem ao bem por um apetite natural, não enquanto conheçam o bem, mas porque são movidos ao bem por algum cognoscente, a saber, pela ordenação do intelecto divino, ao modo como a flecha tende ao alvo pela direção do arqueiro.[7] Já no entender de Otfried Höffe, a *eudaimonia* é considerada por Aristóteles como o *telos teleotheton*, cujo significado é o de ser o "fim máximo" ou o "fim mais final" que não pode ser ultrapassado. A *eudaimonia* é o fim geral que serve como parâmetro de orientação para a busca de outros fins. Por isso, a partir dela, critérios são delimitados para que o indivíduo escolha uma maneira de viver que realmente o conduza à felicidade. Uma vez que alguns tipos de vida não atendem a estes critérios, nem todos podem conduzir o indivíduo ao Sumo Bem, que é a verdadeira *eudaimonia*. Somente aquele tipo de vida que mais condiz com a natureza humana é que verdadeiramente pode ser considerado como um caminho seguro e consistente para alcançar uma vida feliz. Neste sentido, é necessário proceder a uma análise dos tipos de vida, a fim de investigar mais precisamente os modos de ser e de estar no mundo que podem ser considerados condizentes com a *eudaimonia*.

Em suma, para Aristóteles, a verdadeira felicidade consiste não apenas num profundo e demorado exercício prático, mas também racional. Ou seja, a *eudaimonia* corresponde ao exercício correto da atividade que é própria ao ser humano. Com efeito, nossas atividades são inúmeras. Algumas delas são comuns até mesmo às plantas e aos animais, tais como nutrir-se e respirar. Há outras, no entanto, que são exclusivas a nós. A atividade de estudar um determinado tema, por exemplo, é algo pertinente apenas aos humanos. Assim,

[7]Cf. AQUINO, 2015, p.27. - A citação em latim vem das Sententia Libri Ethicorum, liber 1, lectio 1, n. 11: "Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicetur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt." Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino, Sententia libri Ethicorum, liber I a lectio I ad III. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/ctc0101.html>. Acesso em 01 de janeiro de 2021.

(cc) BY-NC-ND

é-nos permitido dizer que dentre todas as atividades desempenhadas pelo ser humano, aquelas que dependem da razão merecem destaque. Portanto, para Aristóteles, a felicidade corresponderá ao exercício correto das atividades racionais. Tal exercício está diretamente relacionado à noção de virtude (*arete*), que consiste numa mediania (*mesotes*) entre dois extremos (*akron*)[8], determinado segundo determinaria o indivíduo prudente (*phronimos*).[9]

Para D. S. Hutchinson, a virtude (*arete*) é uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações (*praxis*) e paixões (*pathos*), e consistente numa mediania (*mesotes*), isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática (*phronesis*). É uma mediania entre vícios (*kakia*), um por excesso e um por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe a mediania (*mesotes*). Portanto, acerca do que ela é, ou seja, qual é a definição da sua essência, a virtude é uma mediania (*mesotes*), porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo (*akron*).[10]

No início do livro II de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles divide as virtudes em duas importantes categorias, a saber, (1) virtudes morais [*aretes ethikes*] e (2) virtudes intelectuais [aretes dianoetikes]. As primeiras podem ser descritas como valores éticos - e a exemplo disso temos a justiça (*dikaiosyne*), a temperança (sophrosyne), a coragem (*andreia*) - já as segundas são conhecimentos. No livro VI da *Ética a Nicômaco*[11] são listadas cinco virtudes intelectuais: a

[8]Cito Aristóteles: "Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo (mesotes) e escolhendo-o – o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós". (ARISTÓTELES, 1984, p. 72; E.N. II, 1106b 5-15)
E mais adiante (ARISTÓTELES, 1984, p. 73; E.N. II, 1107a 10-25), Aristóteles diz: "Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito (*epixairekakia*), o despudor (*anaisxuntia*), a inveja (*phithonos*), e, no campo das ações, o adultério (*moixeia*), o furto (*klote*), o assassínio (*androphonia*). Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou falta".

[9]Cf. ARISTÓTELES, 1984, p. 144; E.N. VI, 1140b 10. Vale ressaltar ainda que Aristóteles aponta para os homens considerados prudentes com o objetivo de exemplificar a virtude da *phronesis* em atuação e tentar demonstrar os critérios utilizados para uma ação virtuosa. O Estagirita cita o estadista Péricles e "homens semelhantes a ele" como exemplo de indivíduos que possuíam a virtude da prudência porque percebiam o que era bom para si mesmos e para os demais da *polis*. Por isso, eram considerados bons administradores de casas e de Estados. No caso dos prazeres, Aristóteles também aponta que os homens virtuosos são o modelo de quais espécies de prazeres podem ser usufruídos: os prazeres provenientes das ações virtuosas.

[10]Cito Hutchinson: "A man with a virtue will always have the right response, but not vice versa; a man with a vice will not always have the wrong response. For example, a man who is good-tempered will never have too much anger; but there are many ways of being bad-tempered (indeed we have a whole vocabulary to describe them), and a bad-tempered man will not be bad-tempered on every occasion. A quick-tempered man becomes angry too quickly, a grumpy man gets angry at too many provocations, and a bitter men stays angry too long. These are all 'bad-tempered' men, but a grumpy man is not usually quick-tempered nor is a quick-tempered man usually bitter. There is on way of being right, but there are many different ways of being wrong" (HUTCHINSON, 1995, p. 218).

[11]Cf. ARISTÓTELES, 1984, pp. 142-143; E.N. 1139b 15-18.

arte (*techne*), a ciência (*episteme*), a prudência (*phronesis*), a sabedoria (sophia) e o intelecto (*nous*). Como resultado disso, já que as virtudes intelectuais são as mais próprias aos seres humanos, a verdadeira felicidade (*eudaimonia*), isto é, o bem supremo de todo e qualquer indivíduo, depende diretamente do reto uso da virtude suprema, que é a sabedoria (*sophia*). Em suma, para Aristóteles, o uso correto da nossa sabedoria consiste na contemplação (*theoretikos*) de tudo o que há de bom e de belo no universo.

> Como acabamos de ver, a obra de ambas as partes intelectuais da alma é a verdade (*aletheia*). Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau.[12]

Com efeito, o modo de acesso ao ente é a verdade/ o desvelamento (*aletheuein*). A verdade para os gregos, seja o conceito ou o fenômeno, é vista como uma propriedade inerente ao conhecimento. Em outras palavras, a 'verdade' é aquilo capaz de abrir o ente fazendo-o resplandecer. É interessante observar que a tão característica expressão grega *aletheia* apresenta-se de maneira negativa. Este '*alfa*' se diz de modo privativo. Consiste, portanto, numa expressão negativa para designar algo positivo. O mesmo se passa com as palavras 'imperfeição' e 'cegueira'. Estas são expressões que se apresentam de maneira não arbitrária, mas especificamente negativas. Com efeito, aquilo do qual se diz imperfeito não possui parte com o que é perfeito, porque de fato não o é; mas, orienta-se pela perfeição, já que em sentido estrito significa que não possui a perfeição que poderia ou deveria ter. De modo análogo, a cegueira também se apresenta como expressão negativa, já que ser cego é o mesmo que não poder ver. A peculiaridade desta negação se justifica no fato de que o cego, aquele que não vê, só é dito de tal maneira porque ter visão é algo intrínseco à sua natureza (à sua compreensão originária no mundo), mas que de certo modo lhe falta e lhe está privado[13]. Cegueira é uma expressão que se permite guiar ontologicamente pelo seu oposto, isto é, pela visão que deveria presentificar-se, mas que se encontra ali ausente.

De fato, embora o *alfa* de *aletheuein* seja privativo, o seu sentido real é positivo (não-negativo). Desvendar a verdade seria algo como roubar do velamento

[12]Cf. ARISTÓTELES, 1984, p. 142; E.N. VI, 1139b 10.

[13]É importante destacar que aqui não se trata de mera negação. Trata-se de privação. Toda privação é negação, mas nem toda a negação é privação. A privação, steresis, é o contrário da exis. É a falta de algo que deveria haver e que não há.

(cc) BY-NC-ND

aquilo que ele guarda e retém. Velamento pode ser entendido de dois modos distintos: há o velamento do *pseudos*, isto é, do falso, do engano e do erro, e há o velamento do mistério, o velamento originário. Isso se dá deste modo, porque os gregos compreendiam a verdade enquanto algo não dado, indisponível, mas que pode e deve ser conquistado pelo homem. As coisas e os fenômenos se nos apresentam de maneira encoberta e velada. *Aletheia*, portanto, configura-se para nós enquanto descoberta, enquanto desvelamento (*aletheuein*) do ser (*on*) e do mundo (*kosmos*)[14].

É importante destacar que a natureza se encontra visivelmente presente antes mesmo de estar descoberta. Neste sentido, a verdade (o desvelamento) não pertence ao ente (*on*) de modo intrínseco e constitutivo a ele, pois o ser não deixa de sê-lo pelo simples fato de ainda não ter sido descoberto. O desvelamento é um caráter ontológico muito específico do ente, de modo que esta relação (entre verdade e ente) está pautada numa circunvisão, numa dinamicidade com o conhecer. Por outro lado, a pergunta pelo 'o que *é* a verdade' nos permite entrelaçar de maneira quase inseparável 'ente' e 'desvelamento'. Neste aspecto, a busca essencial do que venha ser a verdade apresenta-se como um 'modo de ser do ente'. Este modo consiste em configurar o ser enquanto descobridor, desvelador e anunciador do mundo-aí-encoberto-e-velado. Anunciador porque esse modo de ser está imerso na linguagem e se apresenta, inicialmente, por meio da fala - de uns com os outros - no âmbito público do discurso. A fala é aquilo a partir do qual estabelecemos nossa diferença específica dos demais animais para nos constituirmos humanos, isto é, seres vivos possuidores de linguagem (*zoon logon echon*).

Com efeito, a fala é o que expressa o mundo. A palavra escrita parece proceder da palavra dita - e a oralidade (tão presente em povos de escrita tardia) faz-se, além de desveladora do mundo, diferença específica que reafirma o ser do humano. Como defende o próprio Aristóteles em sua *Metafísica*: "o ser se diz de muitos modos"[15]. Neste sentido, o falar configura-se como um modo de ser da vida. Mas não um modo de ser estático, isolado, e sim um modo de ser fluido, plural, dinâmico. O falar é um modo de ser do vivente e, em razão disso, um modo de ser da alma (*psyche*). É a partir dessa compreensão que Aristóteles, no *De Anima*, determina a essência ontológica da alma: "E, por isso, a

[14]HEIDEGGER, 2012, pp. 15-18.

[15]A fórmula "o ser se diz de muitos modos" e suas correlatas estão entre as mais repetidas na Metafísica: Alfa 9, 992b 19; Gamma 2, 1003a 33; Delta 11, 1019a 4-5; Epsilon 2, 1026b 2; Epsilon 4, 1027b 31; 1028a 5; Zeta 1, 1028a 10; Kappa 3, 1060b 32-33; Kappa 8, 1064b 15; Nu 2, 1089a 7.

alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem, em potência, vida" (De Anima, II, 1; 412a27)[16]. A vida é, portanto, definida enquanto movimento dinâmico, enquanto potência e enquanto possibilidade de ser ela mesma. É importante destacar que 'movimento' não se refere exclusivamente à mudança de lugar, mas consiste em uma noção válida para todo e qualquer tipo de movimento. Deste modo, não vai ao encontro apenas da movimentação física dos corpos (*kinesis*), mas assume que toda ação (*praxis*) e todo pensamento (*noein*) se constitui enquanto movimento (*metabole*).

> Aristóteles não apenas fundamentou ontologicamente esse estado de fato no *De Anima*, mas viu e interpretou pela primeira vez sobre esse solo sobretudo a multiplicidade dos fenômenos, as possibilidades diversas do *aletheuein* (desvelar). A interpretação é realizada no livro 6 da *Ética a Nicômaco*, capítulos 2-6, 1138b35ss. (HEIDEGGER, 2012, p. 19)

Ainda no início do livro VI, Aristóteles faz uma enumeração acerca dos modos de ser do desvelamento (*aletheuein*). Segundo ele, cinco são as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, seja pela afirmação (*kataphasis*) ou pela negação (*apophasis*): (1) *techne* - a arte/ técnica/ o saber-fazer na ocupação; (2) *episteme* - o conhecimento científico/ ciência; (3) *phronesis* - a sabedoria prática/ discernimento/ circunvisão; (4) *sophia* - a sabedoria filosófica/ sapiência/ intelecção/ compreensão; e (5) *nous* - a razão intuitiva/ intelecto/ suposição apreendedora/ entendimento. Além desses cinco modos listados, Aristóteles introduz dois outros, a saber, a conjectura/ o tomar algo por (*hypolepsis*) e a opinião/ visão de algo (*doxa*), mas à medida que o ser do humano se permite levar por esses dois modos específicos do desvelamento (*aletheuein*), ele pode incorrer em erro e em engano. A doxa, por exemplo, não deve ser considerada como naturalmente falsa; com efeito, é facultado a ela a possibilidade de ser falsa e, por isso, ocorre que ao colocar-se diante do ente é capaz de distorcê-lo e dissimulá-lo.

> Diz-se na *Ética* qual é a diferença entre a arte (*techne*) e a ciência (*episteme*) e as outras disciplinas do mesmo gênero. E a finalidade do raciocínio que ora fazemos é demonstrar que pelo nome de sapiência

[16] ARISTÓTELES, 2006, pp. 71-72; De Anima II, 1; 412a27.

(cc) BY-NC-ND

> (*sophia*) todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios. E é por isso que, como dissemos acima, quem tem experiência (*emperia*) é considerado mais sábio do que quem possui apenas algum conhecimento sensível (*aisthesis*): quem tem a arte mais do que quem tem experiência, quem dirige mais do que o trabalhador manual e as ciências teoréticas (*theoretikos episteme*) mais do que as práticas (*poietikos episteme*). (ARISTÓTELES, 2002, p. 7; Alfa 1, 981b 25-30.)

No livro Alfa de sua *Metafísica*, Aristóteles apresenta diversos modos de ser do conhecer, levando em consideração não apenas a abstração e a elevação máxima do pensar, mas também a percepção sensível (*aisthesis*) enquanto instrumento capaz de fornecer certo grau de conhecimento. A menção feito por ele à *Ética a Nicômaco*, além de nos permitir estabelecer uma ordem cronológica entre essas obras, favorece a uma interpretação sistemática e holística na qual duas grandes áreas de seu pensamento, a saber Ética e Metafísica, dialogam.

Outro ponto que vale a pena destacar é o fato de que, assim como em boa parte de sua filosofia, a ética de Aristóteles apresenta-se como uma ética teleológica. Ao observar a natureza humana, o Filósofo constata que a felicidade (*eudaimonia*) é intrínseca ao ser do humano e que há uma inclinação natural por sua busca. A verdadeira felicidade não consiste no acúmulo de riquezas ou no recebimento de honras, mas está relacionada àquilo que é exclusivo ao ser humano, isto é, o cumprimento de sua própria função (*ergon*)[17]. Deste modo, Aristóteles coloca o intelecto (nous) acima da vontade (*boulesis*), concluindo que a felicidade mesma dos seres humanos consiste na contemplação (*theoretikos*) da beleza e da ordenação do universo (*kosmos*). A felicidade é, portanto, aquilo que nos permite alcançar o mais alto grau de autonomia e de independência fazendo, ao fim e ao cabo, com que nós nos assemelhemos aos próprios deuses. No entanto, para se alcançar a verdadeira felicidade, as virtudes morais (*aretes ethikes*) são necessárias, mas não são suficientes. As virtudes morais são responsáveis apenas por uma parte do processo contínuo rumo à felicidade. Para que alcancemos a *eudaimonia* no seu mais alto nível é preciso que estejamos em posse das virtudes intelectuais (*aretes dianoetikes*). São estas segundas virtudes que nos permitem atingir certa semelhança aos deuses. Isso se dá deste modo porque somente após termos atingido um alto grau de sabedoria (*sophia*)[18] é que podemos conhecer a verdade das coisas a fim de agirmos no

[17]Cf. ARISTÓTELES, 1984, p. 56; E.N. I, 1098a 1-15.
[18]No livro Alfa de sua *Metafísica*, Aristóteles visa a desvelar a natureza e as causas da constituição da sabedoria (*sophia*).

mundo guiados pela reta razão (*orthos logos*).

Como efeito, a dedicação habitual do homem às atividades teóricas ou práticas, isto é, do entendimento especulativo ou prático, configuram-se enquanto dois modos específicos do viver. Aristóteles distingue, já no início de sua *Ética a Nicômaco*, a vida teorética (*bios theoretikos*) da vida prática (*bios praktikos*). No entanto, sua tese fundamental e constante foi a afirmação da superioridade da vida teórica em relação à vida prática. Ou seja, Aristóteles coloca a contemplação acima da ação. Em suma, a felicidade humana é, para ele, o ponto culminante desta atividade contemplativa do intelecto (*theoretikos tis energeia*) na vida cotidiana. Por outro lado, no decorrer de sua *Ética a Nicômaco*, o Estagirita elabora outro princípio universal da vida prática e moral, que é o apetite racional (*orexis dianoetikes*), cujo ato próprio é a escolha livre (*proairesis*). Este princípio da liberdade (*eleutheria*) é que gera as virtudes morais mediante a retificação dos apetites inferiores (apetite-*epithumia* e impulso-*thumos*), sempre sob a tutela da reta razão (*orthos logos*). Em suma, a prática das virtudes morais são, na concepção de Aristóteles, o melhor meio para se atingir a plenitude da vida ativa.[19]

O primado do desvelamento entre teoria e prática

Em suma, a pergunta norteadora deste trabalho é o seguinte: "o primado do desvelamento (*aletheuein*) pertence à sabedoria filosófica (*sophia*) ou à sabedoria pratica (*phronesis*)?". Com efeito, esta pergunta perpassa também outros níveis da discussão envolvendo a relação entre teoria e prática no pensamento de Aristóteles. Embora haja uma tradição de comentadores que defenda a independência dos saberes teóricos em relação aos saberes práticos como resultado do método desenvolvido por Aristóteles nos *Segundos Analíticos* (*metabasis eis*

Segundo ele, em todos os ramos do conhecimento é considerado sábio (*sophos*) aquele que possui exatidão e é, por si mesmo, capaz de ensinar as causas (*aitia*) das coisas aos demais. A Sabedoria deve corresponder àquela ciência desejável por si (*kath' auto*) e que tenha em si mesma (*auto*) seu início e seu fim (*telos*); àquela que é ambicionada por causa de seus resultados sendo, portanto, mais superior e mais filosófica que as demais. A característica de conhecer as coisas em seu mais alto grau de elevação pertence ao sábio (*sophos*), ou seja, ao indivíduo que possui o conhecimento do universal, pois aquele que conhece o universal conhece, consequentemente, todos os particulares a ele correlacionados. Cf. ARISTÓTELES, 2002, pp. 7-15; Alfa 1, 982a – 983b.

[19]Cito Aristóteles: "A sabedoria prática (*phronesis*), pelo contrário, versa sobre coisas humanas, coisas que podem ser objeto de deliberação (*boulesis*); pois dizemos que essa é acima de tudo a função (*ergon*) do homem dotado de sabedoria prática (*phronesis*): deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade (*telos tis estin*), ou seja, um bem que se possa alcançar pela ação (*praktikos agathos*). De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo (*logos*), é capaz de visar à melhor (*aristos*), para o homem, das coisas alcançáveis pela ação (*praxis*)". (ARISTÓTELES, 1984, p. 146; E.N. VI, 1141b 8-14)

(cc) BY-NC-ND

allo genos)[20], ao fazermos uma leitura mais cuidadosa e aprofundada dos textos aristotélicos é possível constatar a existência de uma integração harmônica em seu sistema. Assim, parte central de nosso objetivo consiste em demonstrar que essa articulação entre teoria e prática não implica numa "*metabasis eis allo genos*", pois não está em jogo apresentar argumentos éticos para resolver problemas metafísicos, nem argumentos metafísicos para resolver problemas éticos.

Se por um lado há os defensores da ideia de que ambos os âmbitos são independentes (teoria e prática) - baseando-se no imperativo de se evitar uma "*metabasis eis allo genos*" (tentar realizar uma demonstração no campo de uma ciência com argumentos de outro gênero de ciência) - há, por outro lado, quem pense a ética enquanto um ramo da vida prática fundamentado na metafísica. É o caso de Sofia Vanni Rovighi, em seus *Elementi di Filosofia*. A seu ver, a ética se fundamenta em duas doutrinas metafísicas: a da concepção teleológica da realidade e a da afirmação da liberdade humana (ROVIGHI, 1964).

Roger Bacon, por sua vez, defende o primado da filosofia moral em relação ao saber teórico. Para ele, a ética consiste no ápice de toda iluminação filosófica pois ela é o fim de toda filosofia. Em razão disso, por ser fim de todo fazer filosófico, a ética deve ser compreendida também como princípio do humano, já que todo agente é movido em suas realizações com vistas ao fim que se deseja atingir. Por outro lado, ainda que Bacon sobreponha ética à metafísica, ele próprio assume que dentre todos os modos de apresentação da filosofia, o que mais se relaciona com a ética é a metafísica, a qual possui como representantes primordiais Aristóteles, Avicena e Averróis. Esse entrelaçamento da teoria com a prática, mais especificamente entre ética e metafísica, constrói-se a partir de sua concepção filosófico-teológica. Com efeito, a pergunta pela natureza divina bem como pelas coisas do âmbito espiritual fazem com que nos lancemos a investigar, na vida presente, algo que está para além do 'aqui' e 'agora', de modo que passamos a mirar o tempo futuro como aquilo que conduz teor-eticamente o agir humano no âmbito da filosofia moral. Deste modo, apesar de compreender o primado da ética, Bacon confere determinado poder à metafísica, notadamente acerca da orientação que ela nos fornece para a vida

[20]Como notável exemplo de comentadores acerca da defesa deste propósito podemos citar Carlo Natali, Gregory Salmieri e Joseph Karbowski. Cito a passagem: "Οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι, οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῇ". Tradução – "Consequentemente, não se deve sobrepor os gêneros de uma área em outra, por exemplo, o geométrico não pode ser provado por sentenças aritméticas" (ARISTOTLE, 1991, p. 12; Analytica Posteriora I, 7, 75a 38).

prática.[21]

Com efeito, partir de pré-compreensões ou de princípios metafísicos para desdobrar o pensamento no campo ético mostra-se como 'necessário' à nossa tarefa, embora não seja algo 'suficiente'. De fato, não há ética que não seja uma ótica a respeito da vida humana, assim como não há uma compreensão da vida humana que não pressuponha, explícita ou implicitamente, uma concepção do ser do ente. Por um lado, a metafísica oferece pressupostos e princípios para a ética (tal como a concepção teleológica da realidade e a pressuposição da liberdade humana). Por outro lado, a ética - entendida sob o aspecto de uma metafísica da ação humana ou de uma ontologia da vida humana, que é vida de ação conduzida pela reta razão (*orthos logos*) - também oferece elementos que ajudam o metafísico a pensar o ser do ente, o ente enquanto ente (*ontos he on*). Deste modo, esta proposta relacional não consiste num *círculo vicioso*, pois não visa a produzir um argumento dedutivo (no qual se busca fundamentar uma área na outra e vice-versa). Trata-se, antes, de um *círculo hermenêutico* (de compreensão e interpretação) entre 'parte' e 'todo', isto é, do todo iluminando as partes e das partes iluminando o todo.

A fim de responder à questão proposta acima, acerca do primado do desvelamento (*aletheuein*), ocupar-nos-emos em estudar cuidadosamente o livro VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles associado, quando possível, a alguns livros de sua *Metafísica* no intuito de compreender como é possível pensar a relação teoria e prática, sobretudo a partir dos conceitos de sabedoria filosófica (*sophia*) e sabedoria prática (*phronesis*). Tal investigação será complementada por comentadores que desenvolveram no decorrer de sua trajetória intelectual estudos específicos em defesa desta possível relação envolvendo teoria e prática, com destaque para os ramos da ética e da metafísica, como Martin Heidegger e Terence Irwin.

Segundo Terence Irwin, essa perspectiva que visa a sistematizar o pensamento de Aristóteles, de modo a estabelecer conexões entre as diferentes áreas, nem sempre é benquista. Alguns estudiosos acusam essa tendência interpretativa de "platonizante", porque abandona as discussões individuais de cada obra

[21] "Para que a utilidade (*utilitas*) da filosofia moral se torne maximamente patente, importa investigar as suas partes. Se ela é o fim de todas as partes da filosofia, torna-se necessário que as conclusões das outras partes que a precedem sejam princípios nela. Por conseguinte, é importante que as conclusões das outras partes sejam bem provadas e certificadas. As outras ciências ou partes da filosofia são servas que preparam para ela, sua senhora (*dominatrix*), os princípios. A ética ou filosofia moral é, pois, *humane sapientie dominatrix* - a senhora da sapiência humana." (BACON, 1953, p. 5 *apud* FERNANDES, 2008, p. 71).

(cc) BY-NC-ND

e passa a dar ênfase ao *corpus aristotelicum* como um todo. No entanto, constata Irwin, é errôneo pensar que a tentativa de encontrar uma base teórica para a ética seja anacrônica ou filosoficamente infrutífera. Há uma série de conceitos metafísicos que dão sustentação à ética de Aristóteles (sabedoria, teoria, prática, ser, função, ato, potência, necessidade, contingência, liberdade) e estes são fortes indícios de que há um sistema coerente e coeso que nos possibilita pensar as obras do Estagirita de modo não individualizado (IRWIN, 1984, pp. 35-39).

Para David Charles, o intelecto prático (*nous praktikos*) difere do intelecto teórico (*nous theoretikos*) em vários aspectos, como observa Aristóteles no livro VI de sua *Ética a Nicômaco*. Há uma forma de sabedoria teórica (*sophia*), mas há muitas formas de conhecimento prático (relacionadas com o que é bom para os diferentes tipos de criatura: E.N. 1141a 22-33). O intelecto prático (*nous praktikos*) está relacionado tanto com o particular [*kath' ekaston*] quanto com o universal [*katholou*] (E.N. 1141b 14-16). Seus objetos também não são tão valiosos quanto os da *sophia* (E.N. 1141a 20–21, 33 – b2). Ele se concentra no que pode ser de outra forma, não no que é necessariamente o caso (E.N. 1141b 10-12). Além disso, o bom estado do intelecto prático (em oposição ao teórico) envolve essencialmente o desejo correto (orexis dianoetike) de agir nas várias circunstâncias (E.N. 1139a 29-31). No entanto, apesar dessas diferenças, Aristóteles é, nas formas descritas acima, guiado pelo paralelismo entre eles (*nous theoretikos e nous praktikos*) ao pensar na aquisição, na compreensão e no desenvolvimento de metas e pontos de partida (CHARLES, 2015).

Martin Heidegger, no terceiro capítulo da parte introdutória de sua obra *Platão: O sofista*, tem por principal objetivo desenvolver uma reconstrução argumentativa da Antiguidade clássica por meio de uma chave hermenêutica, a fim de observar em que medida a ética grega pode ser lida à luz de uma orientação ontológica. Heidegger, embora se proponha a escrever sobre o assunto platônico, aborda, antes mesmo, o pensamento de Aristóteles. Este fio condutor aristotélico possibilita alcançar questões metafísicas fundamentais, sobretudo, quando se empenha metodologicamente em realizar a cuidadosa análise das virtudes intelectuais (*aretes dianoetikes*) apresentadas no livro VI da *Ética a Nicômaco*. Para o filósofo alemão, é a partir dos modos diversos do 'ser enquanto ação humana' que podemos identificar a possibilidade de compreender, em Aristóteles, a relação entre ser e não-ser, verdade e aparência, opinião e conhecimento. Essa reivindicação apresentada por ele visa a estabelecer quais são os modos mais elevados de ser do desvelamento (*aletheuein*). Como método

específico de análise, Heidegger leva em consideração os conceitos aristotélicos da sabedoria filosófica (*sophia*) e da circunvisão (*phronesis*), tendo por objetivo investigar se o primado do ser na busca pela verdade encontra-se na sapiência ou na virtude dianoética da prudência (HEIDEGGER, 2012, pp. 147-150).

Segundo Ursula Wolf, a justificação da *sophia* possuir um valor mais elevado que o da phronesis reside no fato de que há uma profunda *distinção ontológica* acerca do objeto último de investigação de cada uma dessas áreas. Com efeito, o sábio (*sophos*) lida com aquelas coisas mais árduas e mais divinas em relação ao conhecer, pois a sophia mira as coisas do alto, ao passo que a *phronesis* lida com as ações cotidianas no âmbito da vida prática (*bios praktikos*). Embora Wolf assuma a sobreposição do 'pensar' em relação ao 'agir' (ou ainda, a recusa da *phronesis* enquanto diretriz da vida teórica), Aristóteles afirma que a prudência (*phronesis*) fornece indicações em favor da sabedoria (*sophia*), com vistas a possibilitar caminhos autênticos para o alcance efetivo da felicidade (*eudaimonia*). Com efeito, isso se dá notadamente através do exercício supremo da virtude intelectual (*arete dianoetike*), isto é, da *sophia* – o que nos revela, uma vez mais, a integração harmônica entre teoria e prática dentro do sistema aristotélico (WOLF, 2010, p. 164).

Considerações Finais

É incontestável que Aristóteles construiu um dos sistemas filosóficos mais robustos e bem elaborados de toda a história da filosofia. Seu pensamento se estende a praticamente todos os ramos do conhecimento: lógica, física, biologia, psicologia, metafísica, ética, política e estética. Boa parte da base teórica na qual sua filosofia encontra sustento tem origem no pensamento de seu mestre. De fato, Platão é para Aristóteles ponto de partida, seja no que concerne ao aspecto histórico seja no que concerne ao aspecto crítico do filosofar. É patente que as questões vinculadas à teoria e à prática emergem do pensamento platônico, mas é importante destacar que também ocorrem drásticas rupturas. De fato, as ideias defendidas por Aristóteles surgem como inovadoras no cenário ao qual se inserem. Tal tarefa filosófica é quase sempre realizada sob a tutela de uma reconstrução histórico-crítica de seus predecessores. O Estagirita progride a filosofia como um todo, mas sem esquecer-se dos pressupostos teóricos que por algum período de tempo foram suficientes para explicar as inquietações que versavam sobre a vida do povo grego.

(cc) BY-NC-ND

Aristóteles elaborou mais de mil tratados, mas que em sua maioria se perderam na Antiguidade. Seus trabalhos podem ser divididos em dois grandes grupos: (1) aqueles que foram escritos enquanto estava na Academia platônica; e (2) os que ele próprio utilizava em suas aulas. Os primeiros são textos *exotéricos*, destinados ao público em geral; já os segundos são textos *esotéricos*, destinados unicamente a seus discípulos. Apesar dos primeiros serem distribuídos a todos os cidadãos atenienses que desejassem apreciar a filosofia de Aristóteles, nós só temos acesso aos segundos, isto é, às notas de aula preparadas pelo Estagirita para ensinar a seus discípulos. Estas notas de aula foram organizadas por Andrônico de Rodes, cerca de três séculos depois da morte de Aristóteles. Seu objetivo foi o de sistematizar o pensamento aristotélico de modo didático, organizando cronologicamente as obras, a fim de que as ideias desenvolvidas pelo Filósofo fossem mais bem compreendidas. É importante ressaltar que, embora Andrônico de Rodes tenha elaborado uma cronologia de obras com títulos originais, os comentários elaborados pelos alunos de Aristóteles acabaram por colaborar na composição geral de suas obras. Deste modo, possuímos uma organização tripartite do saber [*episteme*] em Aristóteles: (1) Saberes teóricos [*theoretikos*]; (2) Saberes práticos [*praktikos*]; e (3) Saberes produtivos [*poietikos*]. Os primeiros tratam das questões relativas à matemática (*mathematike*), à física (*physike*) e à metafísica (*theologike*). Os segundos tratam de assuntos relacionados ao comportamento humano, sobretudo no aspecto ético (*ethike*), político (*politike*) e econômico (*oikonomike*). Já o terceiro relaciona-se com a produção (*poiesis*) de artefatos por meio de determinada técnica (*techne*).

Com efeito, é a partir desta demarcação que Aristóteles constrói seu próprio sistema, o qual exerceu influência em toda a história da filosofia. No medievo, embora tenha sido recepcionado e traduzido pelos árabes, é no século XII, por meio da obra de Tomás de Aquino, que Aristóteles torna-se predominante no pensamento ocidental, tanto no sentido filosófico quanto no sentido científico. Somente em meados do século XVII, a partir da física moderna elaborada por Galileu Galilei e do racionalismo desenvolvido por René Descartes, é que as teorias aristotélicas vão gradativamente sendo substituídas por novas explicações acerca do mundo. Após um considerável período de declínio, o pensamento de Aristóteles tem seu revigorar no século XIX, notadamente através da filosofia de Franz Brentano. Em sua obra intitulada *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*, Brentano (1995) debruça-se exclusivamente sobre a *Metafísica* aristotélica a fim de compreender os modos pelos quais o ente se nos apresenta. Segundo ele, este exame constitui-se como uma espécie de umbral

filosófico, isto é, a porta de entrada de toda investigação que se pretenda séria e rigorosa acerca dos conceitos discutidos no ramo da filosofia primeira (*prote philosophia*) de Aristóteles.[22]

"O ser se diz de múltiplos significados" (*to de on legetai men pollachos*). Assim diz Aristóteles, pela primeira vez, no livro IV (Gama Γ) de sua *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2002, p. 131; Gama 2, 1002a 31). Com efeito, a filosofia primeira (*prote philosophia*), posteriormente chamada de metafísica (*ta meta ta physika*), surge como área fundamental da filosofia ao diferenciar-se largamente da tarefa cumprida pelas demais partes que a compõe. Aristóteles, embora seja um grande estudioso da multiplicidade de saberes (*episteme*), é o responsável por demarcar e investigar o saber mais nobre dentre todos, objeto de estudo da sophia e que se pergunta pela questão do ente em sua essencialidade máxima, isto é, do ente enquanto ente (*ontos he on*).[23]

> Além disso, como a palavra "bem" (*t'agathon*) tem tantos sentidos quantos "ser" (*to onti*), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa [...] segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem (*ariston teleion*) é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos (*to teleiotaton touton*) será o que buscamos. (ARISTÓTELES, 1984, pp. 53-56; E.N. I, 1096a 20 - 1097a 25)

Análogo a essa compreensão múltipla do ser (*on*), Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, afirma que o bem (*agathos*) também se diz de muitos modos (*legetai men pollachos*). Essa multiplicidade se revela através das categorias de

[22]Embora Franz Brentano seja um filósofo pertencente ao final da modernidade e possua um pensamento genuíno, grande parte de seus trabalhos leva em consideração a Antiguidade clássica. Em verdade, Brentano, do início ao fim de sua vida, dedica-se a escrever sobre a filosofia aristotélica e, não por acaso, esse feito constitui notadamente a maior parte de suas obras. Por esta razão, seu papel enquanto intérprete não deve ser de modo algum desconsiderado. Ao contrário, seus esforços intelectuais proporcionam não apenas um renascer da filosofia aristotélica no século XIX, mas também nos permite adentrar em questões metodológicas, isto é, relacionadas ao caminho interpretativo que se deve percorrer para atingir satisfatoriamente a compreensão daquilo que pensou Aristóteles.

[23]A partir desse gancho conceitual é que Brentano propõe-se a investigar no que consiste o ser, bem como os modos pelos quais ele se nos apresenta. Em sua obra intitulada *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*, Brentano, por meio de uma chave hermenêutica, reconstrói argumentativamente a quadrupla definição dada por Aristóteles em relação a essa multiplicidade do ente na Metafísica, são elas: (1) ente enquanto acidente [*on kata symbebekos*]; (2) ente enquanto verdade [*on os alethes*]; (3) ente como categoria [*on os kategoria*]; e (4) ente enquanto ato e potência [*on dynamei kai energeia*]. Cf. BRENTANO, 1995, pp. 5-16.

(cc) BY-NC-ND

Substância (como de Deus e da razão), Qualidade (acerca das virtudes), Quantidade (acerca do que é moderado), Relação (acerca do que é útil), Tempo (no que consiste a oportunidade apropriada) e Espaço (que diz respeito ao lugar apropriado). No entanto, a busca incessante da tarefa filosófica proposta por Aristóteles não diz respeito meramente às várias faces pelas quais se apresentam o bem, mas à face mais universal, absoluta e final, o qual o Estagirita chama de sumo bem ou fim mais final (*telos teleotheton*). Esta finalidade última a qual todo e qualquer ser humano deseja e se lança a desvelar consiste na própria felicidade (*eudaimonia*).

Acerca da questão do primado do desvelamento (*aletheuein*) entre prudência (*phronesis*) e sapiência (*sophia*), constatamos que a primeira lida com o contingente (*thyche*), isto é, com o que pode ser de modo distinto, ao passo que a segunda lida com o necessário (*ananke*), ou seja, com aquilo que é sempre (*aei*) e de modo determinado. De fato, a *phronesis* possui um caráter muito mais útil, pois está vinculada ao âmbito das ações cotidianas na vida prática (*bios praktikos*). No entanto, Aristóteles defende a ideia de que o primado do desvelamento pertence à *sophia*. Isso se dá deste modo, porque o puro compreender é, com vistas ao desvelamento (*aletheuein*), o modo de ser mais autêntico do homem; a *sophia* consiste, portanto, na possibilidade pela qual o homem é homem, notadamente através do seu modo mais elevado de ser.

Segundo Heidegger, embora a circunvisão (*phronesis*) se apresente como algo concernente ao ser do homem, não consiste ela mesma na possibilidade extrema do desvelamento (*aletheuein*), porque não possui uma estrutura completamente autônoma. Com efeito, para que se possa considerar um indivíduo enquanto ente circunvisivo (*phronimos*) é necessário que ele já possua a bondade como pressuposto e como condição de possibilidade para atingir tal caráter. Em suma, é impossível ser circunvisivo (*phronimos*) sem antes mesmo já ser bom (*agathos*). Cito:

> Na medida em que a *phronesis* (circunvisão), no que se refere à possibilidade de sua correta realização, permanece dependente do fato de que ela seja realizada por alguém bom, ela mesma não é autônoma. Com isso, abala-se o primado da *phronesis* (circunvisão) quanto a se ela se refere, em verdade, ao ser-aí humano. Por outro lado, permanece sempre a questão em aberto: como é que a sophia deve ser a possibilidade mais elevada, uma vez que ela não se ocupa com o ser-aí do homem? (HEIDEGGER, 2012, pp. 189-190)

De fato, a sabedoria filosófica (*sophia*) não lida com as coisas do âmbito prático, mas com tudo o que está vinculado à vida teorética (*bios theoretikos*). Neste sentido, ela não considera nada por meio do qual o homem possa efetivamente ser feliz, já que a sophia, por ser autônoma e remeter-se aos primeiros princípios (*archai*), tematiza o que é sempre (*aei*). A felicidade (*eudaimonia*), por sua vez, está vinculada ao vir a ser (*genesis*), à prática (*praxis*) e ao movimento (*kinesis*). A compreensão filosófica (*sophia*) não fornece a condição de possibilidade para que o homem possa chegar ao ser, porque a *sophia* não lida com a existência, isto é, o acontecer da vida humana, mas com a essência.

A fim de solucionar essa dificuldade, Aristóteles transpõe a discussão para o âmbito puramente ontológico. Como efeito, a pergunta 'qual é o modo mais decisivo' apresenta-se como inadequada. Por isso, a proposta aristotélica se engaja na tarefa de demonstrar o aspecto do desvelamento (*aletheuein*). Neste sentido, interessa saber se o modo mais elevado do *aletheuein* diz respeito à *sophia* a ou à *phronesis*. De fato, é com vistas à produção (*poiesis*) de cada uma dessas virtudes dianoéticas que se torna possível demarcar a sapiência em uma posição mais elevada que a da prudência: a *sophia* realiza algo de maneira inteiramente imediata, simplesmente pelo fato de estar presente, já a *phronesis* tem sua realização com vistas à algo diverso dela mesma (a ação).

Referências

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34., 2006.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea, Ethica Eudemia, De Anima*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 2015.

ARISTÓTELES. *Metaphysica (I e II), Ethica Nicomachea e Poetica*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1984.

ARISTÓTELES. *Metaphysica*. Giovane Reale. Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Franciscus Susemihl. Editio Altera. Curavit Otto Apelt. Lipisiae. In Aedibus B. G. Teubneri, 1903.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Vol I-II. Edited by Jonathan Barnes. The revised Oxford translation. Princeton University Press, 1991.

BRENTANO, Franz. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. A cura di Giovanni Reale. Ed.: Vita e Pensiero, 1995.

CECÍLIO, Guilherme da C.A. "Conspecto das principais interpretações da Metafísica de Aristóteles - dos primórdios a Paul Natorp e Eduard Zeller". *O que nos faz pensar* (PUCRJ), vol. 38, pp. 183-201, 2016.

CHARLES, David. "Aristotle on practical and theoretical knowledge". In.: NIELSEN, Karen Margrethe. *Bridging the gap between Aristotle's science and ethics*. Cambridge University Press, 2015.

COPLESTON. F.C. *A History of Philosophy*. Vol I: Greece and Rome. New York: Image Books, 1993.

FERNANDES, Marcos Aurélio. "A filosofia moral em Roger Bacon: sua excelência, constituição e fundamentos". *Revista Filosófica São Boaventura*, v. 6, n. 1, p. 63-84, jan./jun. 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

(cc) BY-NC-ND

HUTCHINSON, D.S. "Ethics". In: BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995.

IRWIN, Terence. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics". *Essays on Aristotle's ethics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press, 1984.

KARBOWSKY, Joseph. *Aristotle's method in ethics: philosophy in practice*. Cambridge University Press, 2019.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et alii. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NATALI, Carlo. *Bios Theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*. by Società editrice il Mulino, Bologna, 1991.

NIELSEN, Karen Margrethe. *Bridging the gap between Aristotle's science and ethics*. Cambridge University Press, 2015.

OSMA, Pedro Martinez de. *Comentario a la ética de Aristóteles*. Introducción y selección de textos de Ana Cebeira. Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie del Pensamiento Español. Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

PERINE. Marcelo. *Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

REALE, Giovanni. "Sumários e Comentários". *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Trad. Luís Filipe Bragança. Londres. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1987.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *Elementi di filosofia*. Edizione completamente rinnovata. Vol. II: Metafisica. Editrice la Scuola, 1964.

SALMIERI, Gregory. "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics". *Ancient Philosophy* 29, pp. 311-335, 2009.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Edições Loyola: São Paulo, 2010.

ZINGANO, Marco. *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.

Recebido: 29/03/2022
Aprovado: 10/04/2022
Publicado: 30/04/2022