

A PHRÓNESIS ARISTOTÉLICA: BREVE COMPARAÇÃO DAS LEITURAS DE ALASDAIR MACINTYRE E PAUL RICOEUR

ARISTOTELIAN PHRONESIS: A SHORT COMPARISON OF ALASDAIR MACINTYRE'S AND PAUL RICOEUR'S INTERPRETATIONS

HELDER BUENOS AIRES DE CARVALHO*

Resumo: Nosso objetivo é tematizar a tensão interpretativa presente no conceito aristotélico de *phronesis* através da comparação das posições de dois grandes leitores do Estagirita em relação a essa problemática: Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur. Após exposição das análises de MacIntyre e Ricoeur acerca da *phronesis* em Aristóteles, suas críticas e operações do conceito, ensaiamos uma apreciação crítica desse diálogo filosófico intertextual.

Palavras-chave: Aristóteles, Paul Ricoeur, *Phronesis*, Ética.

Abstract: This paper aims to deal with the interpretative tension present in the Aristotelian concept of *phronesis* by analyzing the point of view of two great readers of Aristotle concerning the matter: Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur. After presentation of MacIntyre's and Ricoeur's analyses of *phronesis* in Aristotle, their criticisms and uses of the concept, we'll try to give a critical evaluation of this philosophical intertextuality.

Keywords: Aristotle, Paul Ricoeur, *Phronesis*, Ethics.

INTRODUÇÃO

Pensar a ação humana: essa é uma das tarefas essenciais do filosofar desde seus inícios, na aurora da filosofia grega antiga, até nossos dias. E Aristóteles, um dos grandes pilares da filosofia, não fugiu a essa tarefa e forjou um conjunto de conceitos para explicitar a natureza do agir humano, tornando-se o grande sistematizador da ética e da política como dimensões fundamentais do saber do homem sobre si mesmo¹. Pensar a ação humana é, então, pensar o próprio homem e seus fins em sua especificidade ontológica no mundo; e

* Helder Buenos Aires de Carvalho é professor da Univ. Federal do Piauí, Brasil. E-mail: hbac@ufpi.edu.br. Texto produzido no âmbito de projeto de pesquisa em andamento apoiado pelo CNPq (472514/2009-1 Edital MCT/CNPq 14/2009 – Universal).

¹ VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo, Loyola, 1991, p.39. Sobre isso, ver também BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2002, p.115-156.

phrónesis é um dos conceitos centrais da reflexão ético-política de Aristóteles, através do qual buscou pensar a *práxis*, isto é, a ação virtuosa do homem no mundo na peculiaridade de sua temporalidade². Essa ênfase aristotélica sobre as virtudes como chave da vida moral, após ser desconsiderada na modernidade, teve retomada significativa no final do século XX, impactando positivamente o debate ético-filosófico contemporâneo, até então reduzido a escolhas entre consequencialismo e deontologismo³.

Contudo, essa virtude encerra, em Aristóteles, uma tensão interpretativa em relação ao seu conteúdo e à sua posição na ética. A *phrónesis* é uma virtude que envolve também a escolha reta dos fins ou somente dos meios para um fim previamente estabelecido – a *eudaimonía*? A *phrónesis* é uma virtude superior à *sophía* no campo da ação humana, ou seja, ético-política – e, nesse sentido, a vida contemplativa (*bíos theorétikos*) é secundarizada na ética aristotélica? Nosso objetivo é trazer à tona essa tensão presente no conceito aristotélico de *phrónesis* através de breve análise comparativa das posições de dois grandes leitores do Estagirita em relação a essa problemática, Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur, de modo a explicitar a riqueza teórica desse conceito ético fundamental para o agir humano.

MacIntyre é o principal autor contemporâneo que toma como referência central para sua reflexão filosófica o pensamento ético aristotélico, defendendo fortemente a retomada da ética aristotélica das virtudes como tradição de pesquisa racional em resposta à crise moral moderna⁴. Não faremos aqui uma exposição completa de seu esforço em retomar as bases desse pensamento frente aos desafios e exigências contemporâneas, apenas nos deteremos na sua interpretação do conceito aristotélico de *phrónesis*. Para isso, exploraremos, primeiro, sua obra magna *After Virtue*,⁵ no capítulo que trata das

² Sobre a *phrónesis* em Aristóteles, ver AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993; ver também PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2006.

³ Segundo Julia Annas, esse *revival* da ética das virtudes a partir dos anos 80 ocorreu porque os “filósofos começaram a levar a sério a ideia de que moralidade possa estar fortemente relacionada à visão do agente em relação à vida, à felicidade e à virtude. E uma vez que tais noções são centrais na ética antiga, houve um crescimento no interesse efetivo por teorias éticas antigas, particularmente por aquela de Aristóteles”. (ANNAS, J. *The morality of happiness*. Oxford, Oxford University Press, 1993, p.4.).

⁴ Ver CARVALHO, H. B. A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo, Unimarco, 1999; ver também CARVALHO, H. B. A. de. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, M. A. de (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2001, p.31-64.

⁵ MACINTYRE, A. *After Virtue*. 3ª ed. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.

virtudes em Aristóteles, onde aponta de maneira ainda geral e relutante sua compreensão da *phrónesis* aristotélica; mas é na sua obra seguinte, *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*⁶, que vai realmente explicitar com mais clareza sua posição, na qual nos deteremos em seguida.

Diferentemente de MacIntyre, que faz uma leitura ortodoxa da *phrónesis* aristotélica, Ricoeur explora mais os limites desse conceito para pensar a ação humana, buscando uma ampliação do seu escopo e uma possível correção para as dificuldades que lhe são inerentes. Contudo, não nos preocuparemos também em aprofundar a apropriação que Ricoeur faz no interior da sua própria filosofia, mas a preciosa análise que ele faz do texto aristotélico na sua obra *Soi-même comme un autre*⁷. Nessa obra, Ricoeur constrói o que ele mesmo chama de uma “pequena ética”⁸, que tem o objetivo ambicioso de conciliar a *phrónesis* aristotélica, através da *Moralität* de Kant, e a *Sittlichkeit* de Hegel. É precisamente a sua recepção da *phrónesis* que nos interessa aqui.

Nesse sentido, procederemos, primeiro, com a exposição das análises de MacIntyre e Ricoeur acerca da *phrónesis* em Aristóteles, suas críticas e operações do conceito, de forma a nos ajudar a obter uma compreensão mais ampla da natureza da *phrónesis*; segundo, na conclusão, ensaiamos uma apreciação crítica desse diálogo intertextual, a partir das contribuições de nossos dois filósofos, no sentido de apontar como cada um deles contribui para uma reflexão acerca dos limites e possibilidades que o conceito de *phrónesis* oferece para pensar a ação humana hoje.

1. A LEITURA DA PHRÓNESIS ARISTOTÉLICA EM ALASDAIR MACINTYRE

Segundo MacIntyre, é essencial ter sempre presente “a insistência de Aristóteles de que as virtudes encontram seu lugar, não na vida do indivíduo, mas na vida da cidade e que o indivíduo só é realmente inteligível como *politikon zóon*”⁹. É essa chave de leitura que nos abre a compreensão da *phrónesis* e sua inter-relação com as virtudes éticas. A prática das virtudes visa à obtenção do que é realmente bom para o homem como tal e não o que é bom para qualquer indivíduo particular, daí exigir escolhas acerca dos meios para obter esse fim, esse bem supremo. MacIntyre explica:

⁶ MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo, Loyola, 1991.

⁷ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.

⁸ RICOEUR, Idem, p.337.

⁹ MACINTYRE, A. *After Virtue*. Op. cit., p. 150.

Tais meios exigem juízo e o exercício da virtude exige, portanto, a capacidade de julgar e fazer o correto, no lugar correto, no momento correto e da forma correta. O exercício do juízo não é uma aplicação rotineira de normas ¹⁰.

Eis o porquê de a *phrónesis* ser a virtude central no campo prático, uma vez que neste o imprevisível e o contingente são constitutivos e as leis, em função de sua generalidade, nem sempre conseguirão dar conta de “casos particulares em que não esteja claro como aplicar a lei, nem tampouco o que a justiça exige” ¹¹.

Phrónesis é justamente a virtude que torna o agente capaz de exercer o julgamento em casos particulares, de julgar *katá tón orthón lógon*, isto é, segundo a reta razão. É uma virtude intelectual (ou racional), mas é a virtude intelectual sem a qual não se pode exercer nenhuma das virtudes de caráter (ou virtudes éticas). MacIntyre, nesse ponto, explicita a inter-relação entre as virtudes éticas e as virtudes intelectuais na ética aristotélica.

Não obstante, estas duas classes de educação moral estão intimamente relacionadas. Transformamos nossas disposições naturais iniciais em virtudes de caráter, e o fazemos exercitando gradualmente essas disposições *katá tón orthón lógon* [segundo a reta razão]. O exercício da inteligência é o que marca a diferença crucial entre uma disposição natural de certa classe e a virtude correspondente. Ao contrário, o exercício da inteligência prática requer a presença das virtudes de caráter, de outro modo degenera ou resulta ser somente um gênero de astúcia susceptível de enlaçar meios para qualquer fim, antes que para aqueles fins que são autenticamente bons para o homem. Portanto, segundo Aristóteles, a excelência de caráter e a inteligência não podem ser separadas¹².

Essa inter-relação das virtudes exige uma medida complexa, um *métron* complexo com o qual julgar a bondade de um indivíduo particular, não um conjunto de critérios definidos e imutáveis. Mas a aplicação dessa medida, ao ver de MacIntyre, só é possível numa comunidade cujo fim compartilhado é a realização do bem humano enquanto tal, pois “pressupõe como certa uma margem ampla de acordo nessa comunidade acerca dos bens e das virtudes, e este acordo torna possível o tipo de vínculo entre os cidadãos que,

¹⁰ Ibid., p. 150.

¹¹ Ibid., p. 152.

¹² Ibid., p. 154.

segundo Aristóteles, constitui uma *pólis*¹³. Esse vínculo que une os cidadãos numa ideia comum do bem e de sua busca é a amizade, e a amizade é ela mesma uma virtude¹⁴.

Sem essa noção da comunidade política como projeto comum, em que todos compartilham o criar e sustentar a vida da cidade, não é possível pensar o exercício das virtudes, isto é, a *pólis* é uma comunidade interessada pela vida como um todo, não por este ou por aquele bem, mas pelo bem do homem enquanto tal, daí porque só ser possível a vida virtuosa no âmbito da *pólis*, o *locus* de sua realização plena. Esse *métron* complexo só é possível pela “educação das paixões em conformidade com a busca do que a razão teórica identifica como *télos* e o raciocínio prático como a ação correta a realizar em cada lugar e tempo determinado”¹⁵, isto é, no terreno da atividade ética possibilitada pela *pólis*.

MacIntyre reforça essa compreensão quando esboça a problemática do lugar do gozo na vida humana, na perspectiva estabelecida por Aristóteles, segundo a qual as virtudes não podem definir-se ou identificar-se em termos do prazeroso ou do útil.

A medida do prazer ou utilidade a sente o homem *qua* animal, o homem prévio a qualquer cultura. Mas o homem sem cultura é um mito. Certamente nossa natureza biológica põe limites a toda possibilidade cultural; mas o homem que não tem mais que natureza biológica é uma criatura da qual nada sabemos. Só o homem com inteligência prática (e esta, como vimos, é inteligência informada pelas virtudes) é o que encontramos na história¹⁶.

Como diz o próprio Aristóteles, “o homem é por natureza um animal político. Aquele que é sem *pólis*, naturalmente e não por força das circunstâncias, é ou um ser degradado ou está acima da humanidade”¹⁷. Contudo, na sua obra seguinte, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, MacIntyre vai fazer uma descrição precisa e cuidadosa do raciocínio prático em Aristóteles, permitindo-nos, dessa forma, um esclarecimento do papel da *phrónesis* na ação moral. É para essa obra que agora nos voltaremos.

¹³ Ibid., p. 155. Nesse sentido é que podemos afirmar ser a ética aristotélica genuinamente uma “hermenêutica política”. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo, Loyola, 1993.

¹⁴ Sobre a amizade como uma virtude política, ver também GIANNOTTI, J.A. “O amigo e o benfeitor. Reflexões sobre a *phília* do ponto de vista de Aristóteles”. *Analytica*. Vol. 1, n.3 (1996): 165-177.

¹⁵ MacINTYRE, A. *After Virtue*. Op. cit. p. 162.

¹⁶ Ibid., p.161.

¹⁷ ARISTOTE. *La politique*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1989, p.28. [1253 a 2].

MacIntyre, então, traz à tona para a discussão da *phrónesis* um dado que é muitas vezes desconsiderado em sua importância no operar da ação moral: o *noûs*.

Aristóteles chamava o método de ir de um grupo de particulares a um universal, ao conceito da forma que esses particulares, em graus diferentes, exemplificam, de *epagogé*. (...) É o método científico através do qual as exemplificações particulares, impuras ou distorcidas de uma única forma podem ser compreendidas em termos daquela forma – assim como exemplos impuros de carbono podem ser compreendidos pelos químicos como exemplificando a estrutura atômica singular que torna cada um deles um exemplo de “carbono” –, de modo que o conceito daquela estrutura ofereça – dentro da teoria atômica e molecular – a *arché* tanto para sua classificação como para sua explicação. Aristóteles chama de *noûs* o modo de apreensão no qual a mente capta tal *arché*¹⁸.

Mas o *noûs* apreende as *archáí*, os primeiros conceitos e princípios, também através do confronto dialético.

Quando alguém propõe que a *arché* de alguma ciência particular ou de algum tipo particular de atividade é tal, ou quando há debate envolvendo várias propostas conflitantes desse tipo é através de um outro tipo de argumentação dialética que se chegará a uma conclusão quanto a qual é a *arché* (...). E aí novamente é o *noûs* que atinge a conclusão. *Noûs*, isto é, o exercício de uma capacidade de compreender o que é a conclusão de um modo não-demonstrativo de argumentação e pesquisa¹⁹.

Assim, é o *noûs* que fornece as premissas, as *archáí* para o argumento e o agir. Segundo MacIntyre,

essas *archáí*, se formuladas corretamente, nos fornecerão os primeiros princípios para a explicação de como e porque os projetos e atividades humanas são melhores ou piores para alcançar os bens que lhes oferecem seu *télos*, e só serão capazes de fazê-lo com precisão através da formulação de uma compreensão desses bens e de seu lugar ou de sua relação com o bom e o melhor²⁰.

Nesse sentido, as *archáí* fornecerão o *télos* para as ações dos seres humanos, a visão dos fins das ações, ou seja, a premissa maior última do raciocínio prático: “Inferências dedutivas sobre o que deve ser feito têm como

¹⁸ A. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo, Loyola, p. 104-105. MacINTYRE, A. 1991. Op. cit., p.104.

¹⁹ Ibid., p. 104-105.

²⁰ Ibid., p.106.

arché, uma vez que o *télos* é o tal”²¹. Portanto, como aponta MacIntyre, é o *noûs* que apreende os primeiros princípios sem os quais a pesquisa teórica e a atividade prática são cegas, guiadas inadequadamente e propensas ao erro. Contudo, como o próprio adjetivo “adequado” utilizado por MacIntyre indica, as *archái* são passíveis de correção e de um aprendizado progressivo por parte do agente moral num contexto onde o bem humano como tal está em jogo: na *pólis*.

Quando Aristóteles aponta a inabilidade para exercer a *phrónesis*, isto é, incapacidade de identificar as características de um particular que são relevantes para uma determinada ação moral ser realizada, advindo “ou por falta de experiência com o conjunto relevante de particulares ou por ter uma *epistême* inadequada, de modo que não compreendemos o universal, o conceito de forma que este particular exemplifica”²², ele adverte que alguém que tem muita experiência com os particulares, mesmo não tendo uma *epistême* adequada, pode julgar melhor o que é verdadeiro e agir retamente do que alguém que tenha a *epistême* adequada mas não tem a experiência com os particulares. Por isso é que, através da *epagogé* estruturada por tais pessoas, se pode buscar a formulação de *archái* verdadeiras corrigindo-as com uma pesquisa dialética entre as *archái* relevantes propostas, de modo a obter as opiniões mais bem fundamentadas. Esse processo todo se faz no interior de uma educação para as virtudes, nas formas institucionalizadas da *pólis*, sem a qual ele é ininteligível.

Educar para a virtude significa o controle, a disciplina e a transformação dos desejos e sentimentos, visando desfrutar o tipo de vida que constitui a vida boa e melhor para os seres humanos. Contudo, segundo MacIntyre,

o conhecimento que permite a alguém compreender porque esse tipo de vida é, de fato, o melhor, só é alcançado como resultado de se ter tornado uma pessoa virtuosa. Mas sem esse conhecimento o julgamento e a ação racionais são impossíveis. Não ser educado nas virtudes é precisamente ser ainda incapaz de julgar corretamente o que é bom ou o melhor para si mesmo²³.

Para explicitar isso, traz à tona a analogia entre a capacidade para o julgamento correto em relação à vida boa para os seres humanos tal como

²¹ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire. 2^{ème} ed. Ed. Gauthier, R. A. & Jolyf, J. Y. Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice Nauwelaerts, 1970. T.1-2. [1144 a 31-33]. Daqui por diante citada como EN.

²² MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Op. cit., p. 105.

²³ *Ibid.*, p. 124.

se desenvolve na *pólis*, e aquelas que se desenvolvem em outras formas particulares de atividade.

Assim como é necessário um aprendizado em escultura ou arquitetura, a fim de poder reconhecer o desempenho excelente nessas artes, (...) também a capacidade para identificar e ordenar os bens da vida boa, cuja realização implica a ordenação de todos esses outros conjuntos de bens, exige um treinamento de caráter em e para essas excelências, um tipo de treinamento cujo sentido emerge apenas ao longo do processo. (...) Segue-se que, para aqueles que ainda não foram educados nas virtudes, a vida das virtudes parecerá necessariamente sem justificação; a justificação racional da vida virtuosa dentro da comunidade da *pólis* só está disponível àqueles que já participam mais ou menos completamente daquela vida²⁴.

E nesse movimento educativo, de aprendizado das virtudes, o desenvolvimento de uma virtude em particular, a *phrónesis*, como já vimos, é central, uma vez que as virtudes éticas não podem ser exercidas sem que a *phrónesis* o seja também.

Phrónesis é o exercício de uma capacidade de aplicar verdades sobre o que é bom para tal tipo de pessoa ou pessoas fazerem em geral e, em certos tipos de situação, a si mesmas em ocasiões particulares. O *phrónimos* é capaz de julgar que verdades são relevantes para ele na sua situação particular e, a partir desse julgamento e de sua percepção dos aspectos relevantes de si mesmo e de sua situação, agir corretamente²⁵.

Portanto, a habilidade *phronética* é a capacidade de expressar as verdades sobre o que é bom na ação do modo como for necessário em casos particulares. A *phrónesis* não diz respeito à definição dos fins da ação, sobre o que é bom, mas de tornar os meios retos para a obtenção do *télos* da ação, organizando-os adequadamente segundo exige o contexto particular. Mas MacIntyre adverte que Aristóteles

não considerava a atividade *phronética* em si mesma como governada por regras – apesar de ela implicar, no caso da justiça pelo menos, a aplicação e ampliação das regras. Pois, ao exercer a *phrónesis*, compreendemos porque esta situação particular faz com que o exercício de alguma virtude moral particular ou a explicação de alguma regra de justiça particular, ao agir de modo particular, seja a coisa certa a fazer. E não há regras para gerar esse tipo de compreensão praticamente efetiva dos particulares²⁶.

²⁴ Ibid., p. 124.

²⁵ Ibid., p. 130.

²⁶ Ibid., p. 130.

A *phrónesis* é, assim, um tipo de atividade não governada por regras, aberta a erros e acertos frente às contingências.

Uma vez que os julgamentos *phronéticos* podem ser verdadeiros ou falsos, tal atividade pressupõe uma concepção progressivamente mais adequada do bem e melhor para os seres humanos e da série de bens que são partes constitutivas do bom e melhor, a fim de poder julgar qual concepção é mais adequada do que outra que lhe é contraposta. Como deve, então, ser adquirida uma concepção do bem e melhor para o homem? Segundo MacIntyre, o paradoxo aqui emergente é apenas aparente:

(...) a fim de nos tornarmos adequadamente *phronéticos* em juízo e ação, é necessário ser guiado por uma concepção adequada do bom e do melhor. Entretanto, para atingir tal concepção adequada parece necessário, primeiramente, ser capaz de realizar a *epagogé* necessária sobre as experiências nas quais fizemos julgamentos *phronéticos* corretos. (...) Ao desenvolver tanto nossa concepção do que é bom quanto o hábito de julgar e agir corretamente – e nenhum pode ser desenvolvido corretamente sem o outro – gradualmente aprendemos a corrigir cada um à luz do outro, caminhando dialeticamente entre eles²⁷.

Com isso, o agente moral, à medida que desenvolve a virtude da *phrónesis*, tornará seus juízos cada vez mais sofisticados nas considerações circunstanciais e mutáveis que não estavam presentes na sua capacidade de julgar original, que era mais simples e governada por regras.

O que o juiz faz no caso em que não pode simplesmente seguir e aplicar uma regra fornecida por um legislador, mas tem de ir além da regra de alguma forma, exemplifica o que mais genericamente todo *phronimos* deve regularmente fazer, não apenas para ser justo, mas para exemplificar qualquer das virtudes adequadamente²⁸.

Ao tratar mais especificamente da visão de Aristóteles sobre a racionalidade prática, MacIntyre nos dá os elementos finais para compreendermos sua interpretação da *phrónesis* aristotélica. Como e através de que alguém deve ser movido para ser considerado racional de modo prático?

Segundo Aristóteles, o indivíduo terá de raciocinar a partir de alguma concepção inicial do que é bom para ele, sendo o tipo de pessoa que é, circunstanciado de um modo geral, e avançar em direção à visão mais bem-fundamentada que puder descobrir quanto ao que é bom como tal,

²⁷ Ibid., p. 132.

²⁸ Ibid., p. 134.

para os seres humanos como tais; e aí terá de raciocinar a partir da compreensão do que é bom e melhor para ele realizar aqui e agora na sua situação particular²⁹.

E para que a crença do agente de que tal bem específico a ser buscado por ele, numa situação particular, seja racional, cinco habilidades terão de ser exercidas: primeiro, caracterizar a situação particular em que se encontra, destacando-lhes os elementos importantes para ação imediata; segundo, raciocinar, por *epagogé* e outros modos dialéticos de raciocínio, de um conhecimento dos bens para ele mesmo até um conceito do que é o bem em geral³⁰; terceiro, compreender que seus bens participam de uma variedade de tipos de atividades adequadas à sua idade e estágio de desenvolvimento; quarto, partir da compreensão do bem em geral e chegar à conclusão sobre quais bens específicos possíveis deve, de fato, visar realizar, como sendo aquilo que é de imediato o melhor para ele. A quinta, e mais importante, é a capacidade de operar com as outras quatro conjuntamente, de uma forma sistematicamente treinada.

É a habilidade encontrada no exercício da virtude da *pbrónesis*, e se, por um lado, o *pbrónimos* trata de suas próprias ações como tais, por outro, só pode aprender a perseguir seu próprio bem em geral no contexto de uma família ou de uma *pólis*, pois “presumivelmente, ninguém tem seu próprio bem sem participar da administração de uma família ou sem uma organização política” (1142 a 9-10)³¹.

Nesse sentido, é só no âmbito da família e da *pólis*, especialmente, que se aprende a exercer a *pbrónesis*; uma vez que o *érgon*, a tarefa específica dos seres humanos é avaliar, escolher e agir como seres racionais, então os seres humanos não podem ser compreendidos fora do seu contexto social necessário, o ambiente unicamente dentro do qual a racionalidade pode ser exercida.

Esse contexto necessário, esse ambiente, é dado pela *pólis*, compreendida como o tipo de ordem social cujo modo de vida comum já expressa a resposta ou as respostas coletivas de seus cidadãos à questão: “Qual é o melhor modo de vida para os seres humanos?”. Unicamente dentro de

²⁹ Ibid., p. 140.

³⁰ Sobre o papel da dialética como *locus* de conhecimento válido, ver a caracterização da discussão e a bibliografia em torno do problema em TERRA, Carlos A. *O problema da apreensão dos princípios no Livro II dos Segundos Analíticos de Aristóteles*. Campinas: Unicamp, 2006. (Dissertação de Mestrado.)

³¹ MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Op. cit., p. 141.

uma dada *pólis*, que já tem uma ordenação dos bens, bens que devem ser alcançados através da excelência em todos os tipos de atividades específicas e sistemáticas, integrados numa ordem classificatória geral pela atividade política desses cidadãos particulares, faz sentido perguntar: “À luz das avaliações e dos recursos do raciocínio dialético que possuímos agora, podemos construir uma compreensão melhor do bem supremo do que aquela sugerida até agora?”. O que quer dizer, é uma condição para perguntar e responder questões sobre a *arché* da racionalidade prática que já sejamos participantes de algum tipo de comunidade que pressupõe a existência de um bem humano supremo, embora complexo³².

Portanto, para MacIntyre, do que vimos até agora, a *phrónesis* aristotélica não é a virtude que concerne à definição do bem supremo, *télos* do agir humano, mas de como ele pode ser expresso, realizado nas condições particulares em que todo sujeito moral se encontra inserido. Não é tarefa da *phrónesis* o estabelecimento das *archái*, mas se empenhar na deliberação dos meios para atingirmos os fins desejados retamente.

O que é a *arché*, obviamente, é estabelecido pelas pesquisas teóricas da dialética – inclusive *epagogé* da experiência no exercício do julgamento *phronético* – e não pela deliberação. Na deliberação (*proairésis*) o agente argumenta, a partir da *arché*, sobre que meios devem ser adotados para mover-se em sua direção³³.

O campo da deliberação dos meios é, assim, na leitura macintyriana ortodoxa de Aristóteles, o campo das preocupações *phronéticas*, não o âmbito da determinação dos fins, do *télos* do agir.

2. A LEITURA DA PHRÓNESIS ARISTOTÉLICA EM PAUL RICOEUR

Para compreendermos a leitura de Ricoeur, temos de ter presente a distinção que ele faz entre ética e moral. Nada na etimologia ou na história do emprego desses termos impõe essa distinção.

É, portanto, por convenção que eu reservarei o termo ética para a visada de uma vida realizada e o de moral para a articulação dessa visada nas normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de coação³⁴.

³² Ibid., p. 149.

³³ Ibid., p. 150.

³⁴ RICOEUR, P. 1990. Op. cit., p. 200.

Ou seja, nesta distinção duas heranças se apresentam: a herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela perspectiva “teleológica”, e a herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista “deontológico”. Ele resume seu propósito na pequena ética em três pontos, mas avisando antes que é sem vincular-se nem à ortodoxia aristotélica nem à kantiana, mas com uma grande atenção aos textos fundadores destas duas tradições: “1) O primado da ética sobre a moral; 2) A legitimidade de um recurso da norma à visada ética, quando a norma conduz à impasses práticos”³⁵. Noutras palavras, a moral consistirá numa efetivação limitada, ainda que legítima e mesmo indispensável, da visada ética, e a ética nesse sentido conteria a moral.

O que não significa, contudo, que Ricoeur vá substituir Kant por Aristóteles, mas “se estabelecerá antes, entre as duas heranças, uma relação ao mesmo tempo de subordinação e complementaridade, que o recurso final da moral à ética virá por fim consolidar”³⁶. Essa distinção para Ricoeur é, na verdade, uma resposta à objeção humeana de um fosso lógico entre prescrever e descrever, entre dever-ser e ser; na medida em que conseguir mostrar que “o ponto de vista deontológico é subordinado à perspectiva teleológica, então o corte entre dever-ser e ser parecerá menos intransponível que numa confrontação direta entre a descrição e a prescrição”³⁷. Portanto, de antemão, é explicitado o grande peso que a perspectiva ética assume no seu trabalho e, por isso mesmo, a nossa restrição a esta parte da obra de Ricoeur.

Assumir a perspectiva ética não significa renunciar a todo discurso racional e deixar o campo livre para a emergência dos “bons” sentimentos, alerta Ricoeur, mas implica um trabalho de pensamento que tem de dar conta articuladamente de seus três aspectos fundamentais, uma vez que “visada ética” é definida como “a visada da ‘vida boa’ com e para o outro nas instituições justas”³⁸. Ou seja, reporta o autor das ações boas ao outro, numa estrutura dialógica, inseridos no contexto de instituições justas. Isto significa que o sujeito da ação eticamente boa nunca é pensado isolado de uma referência ao coletivo e às instituições, mas emerge nesse feixe de uma referência a si, ao outro e às instituições, sem se prender aos sentimentos ou ao solipsismo³⁹.

³⁵ Ibid., p. 200.

³⁶ Ibid., p. 201.

³⁷ Ibid., p. 202.

³⁸ Ibid., p. 202.

³⁹ “A deontologia não basta para garantir a procura do bem como pretendem as filosofias da argumentação de sentido habermasiano ou a analítica da linguagem. A resposta ricoeuriana, a qualquer uma dessas linhas de reflexão, procura mostrar como a avaliação de uma ação

O objeto mesmo da visada ética é a “vida boa”, sua realização é o fim último da ação. Mas esse bem, esse fim último da ação que o homem visa não é o Bem platônico, mas o bem para nós. O que não significa dizer que esse bem esteja contido em algum bem particular, pois é antes o que falta a todos os bens, ou seja, “toda a ética supõe este uso não saturável do predicado ‘bom’”⁴⁰. O grande mérito de Aristóteles, segundo Ricoeur, foi ter posto na *práxis* a ancoragem fundamental da visada da vida boa e, com isso, ter erigido a teleologia interna à *práxis* em princípio estruturante dessa visada.

Se com isso Aristóteles esconjura a ameaça do que não tem forma ao discurso ético, por outro lado não resolve o “paradoxo aparente segundo o qual a *práxis*, pelo menos a boa *práxis*, será para ela mesma seu próprio fim, mas visando um fim ulterior”⁴¹. Isto é, a *práxis* é uma atividade que tem um fim nela própria, não produzindo nenhuma obra distinta do agente tal como a *poiésis*, mas ao mesmo tempo visa a vida boa, a *eudaimonía*, como fim último⁴². Segundo Ricoeur, se houvesse um princípio que hierarquizasse as finalidades entre si, estabelecendo a superior e a inferior, tal paradoxo seria dissolvido, mas a *Ética a Nicômaco* não oferece uma análise coerente desta hierarquia das ações e fins correspondentes. “Numerosos são os comentadores que veem uma discordância entre o Livro III e o Livro VI. Uns a tem por insuperável, outros não”⁴³. Vejamos, então, tais discordâncias de maneira mais precisa.

O Livro III, segundo Ricoeur, propõe um modelo de deliberação que parece excluí-la da ordem dos fins, isto é, limita a deliberação do agente exclusivamente aos meios: “nós deliberamos não sobre os fins [notar o plural], mas sobre os meios para atingir os fins (*tá prós tó télos*)”⁴⁴. Colocar fora do campo da deliberação tudo que escapa ao nosso poder – como os entes eternos, o que não pode ser produzido por nós etc. – é uma operação teórica

concreta a situa, desde logo, na teleologia e não apenas numa ordem de execução racional estruturada a partir da prática moral. Qual seria o sentido de uma *práxis* que se esquecesse da pergunta pela finalidade das ações que executa?” (PONCE DE LEÃO, Paula. “O juízo na reflexão ético-política de Paul Ricoeur”. In: VILLAVERDE, M. A. et alii. *Hermeneutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur*. Actas do VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago. Santiago de Compostela: Universidad, Servizo de Publicaciones e Intercambio Científico, 2005, p. 339).

⁴⁰ RICOEUR, P. Op. cit., p. 203.

⁴¹ Ibid., p.203.

⁴² EN, 1140 b 6.

⁴³ Ibid., p. 203.

⁴⁴ EN, 1112 b 12.

corretíssima de Aristóteles; contudo ele vai mais longe que isso, reduzindo o alcance da deliberação.

O médico não se pergunta se ele deve curar, nem o orador se deve persuadir, nem o político se deve estabelecer boas leis. Uma vez que cada um põs um fim, examina como e por qual meio o realizará; a deliberação repousa sobre a escolha do meio mais apropriado⁴⁵.

E a visada dos fins deve, então, ser posta sob os auspícios do desejo (*boulêusis*), que repousa sobre coisas que estão fora de nosso poder. Emerge, então, o questionamento de Ricoeur:

Aristóteles teria ignorado que um homem pode ser colocado na situação de escolher entre tornar-se médico antes que orador ou homem político? A escolha entre diversos cursos de ação não é uma escolha sobre os fins, ou seja, sobre sua conformidade mais ou menos próxima ou distante de um ideal de vida, isto é, o que é tido por cada um como sua visada da felicidade, sua concepção da “vida boa”?⁴⁶

Isso significa que o modelo meio-fim não dá conta de todo o campo da ação, mas somente o da *tekhne*, além do que transforma a relação entre fins subordinados e fim último em relação puramente instrumental.

O Livro VI, ao contrário, oferece um modelo de deliberação mais complexo, uma vez que entra em campo a *phrónesis* e a figura do *phrónimos* (o homem portador da *phrónesis*). Frente à questão acerca da determinação dos fins últimos, segundo Ricoeur,

o ensinamento mais importante do Livro VI diz respeito à ligação íntima estabelecida por Aristóteles entre a *phrónesis* e o *phrónimos*, ligação que só adquire sentido se o homem de juízo sábio determina, ao mesmo tempo, a regra e o caso, captando a situação na sua plena singularidade⁴⁷.

Nesse sentido, e divergindo do modelo do Livro III, a deliberação entra também no reino dos fins, a *phrónesis* também sendo uma fonte para essa visada do bem último. Ricoeur, então, se propõe a tarefa de revisar o conceito de ação a fim de, se não resolver as dificuldades do texto de Aristóteles, pelo menos respondê-lo com os recursos do pensamento contemporâneo; e o faz a partir dos conceitos de prática e de planos de vida, emprestados justamente de Alasdair MacIntyre, articulados pelo conceito de *phrónesis* inspirado na

⁴⁵ RICOEUR, P. Op. cit., p. 204.

⁴⁶ Ibid., p. 204.

⁴⁷ Ibid., p. 206.

leitura por Gadamer do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, como portador de um ponto de vista hermenêutico⁴⁸.

Segundo Ricoeur, toda prática (profissão, jogo, arte) tem um princípio unificador que funciona tanto para estabelecer relações de coordenação e subordinação no seu interior, como para permitir apreciações de caráter avaliativo, e até normativo, quanto à preceitos do que seja o bem realizá-la. São os “padrões de excelência” a partir dos quais se pode julgar bom um médico, um arquiteto, um jogador de futebol, etc.⁴⁹.

Estes padrões de excelência são regras de comparação aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns à certa coletividade de executantes e interiorizados pelos mestres e virtuosos da prática considerada⁵⁰.

Tais padrões têm um caráter cooperativo e tradicional, uma vez que são estabelecidos socialmente e suas regras constitutivas vêm de um passado herdado pelos executantes das práticas, portanto, têm uma história que também suscita a controvérsia, inclusive quanto à própria definição desses padrões. O que interessa a Ricoeur, fundamentalmente, nesse conceito de padrões de excelência das práticas é a ideia de bens imanentes à prática que está implicada nele, pois tais bens constituem a teleologia interna à ação, o que dá sentido ao seu operar. A esta noção está ligada a de um “plano de vida”, que dá uma unidade mais ampla aos bens imanentes às ações parciais que o agente realiza no mundo, integrando-se em projetos globais, incluindo, por exemplo, a vida profissional, familiar, de lazer, social e política⁵¹.

Ricoeur, então, se vê em melhor condição agora de enfrentar uma das dificuldades da *Ética a Nicômaco* no que se refere à validade da relação meio-fim. Nesse modelo, o do Livro III, um médico, por exemplo, não se pergunta se ele quer ser médico, e suas escolhas se limitam à dimensão instrumental: cuidar ou operar, purgar ou cortar. Mas quando se pergunta

⁴⁸ GADAMER, H.-G. *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977. p. 383-396.

⁴⁹ Conceito que Ricoeur toma emprestado à MACINTYRE, A. *After Virtue*. Op. cit., p.187: “qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados”.

⁵⁰ RICOEUR, P. Op. cit. p. 207.

⁵¹ “Será, no entanto, o *phrónimos* que, ao cruzar a ética com a política, conjuga finalmente as condições pessoais com a responsabilidade, ao apontar o bem como finalidade de qualquer ação” (PONCE DE LEÃO, P. Op. cit., p. 338).

pela escolha da vocação médica, o modelo meio-fim se desmonta, uma vez que o que passa a estar em jogo são os ideais, mesmo vagos, do que é concebido como sendo a “vida boa” em relação ao homem como um todo. É esse o campo da *phrónesis*, segundo Ricoeur, que emerge no Livro VI, fora do restrito modelo meio-fim.

As configurações de ação que chamamos planos de vida procedem, então, de um movimento de vai-e-vem entre ideais distantes, que é necessário especificar, e a pesagem das vantagens e inconvenientes da escolha de um tal plano de vida ao nível da prática⁵².

Tal concepção do campo da *phrónesis* aristotélica é aquela que Gadamer interpreta como sendo a *phrónesis* aristotélica, na qual a relação meios-fins

não é aqui tal que possa dispor-se com anterioridade de um conhecimento dos meios idôneos, e isso pela razão de que o saber idôneo não é por sua vez mero objeto de conhecimento. Não existe uma determinação, *a priori*, para a orientação da vida correta como tal. As mesmas determinações aristotélicas da *phrónesis* resultam flutuantes, pois este saber se atribui ora ao fim, ora ao meio para o fim⁵³.

O conceito de “plano de vida” recebe, em Ricoeur, o sentido que Aristóteles dava ao conceito de *érgon* quando se perguntava se há um *érgon* – uma função, uma tarefa para o homem enquanto tal⁵⁴, isto é, aquilo que qualifica o homem como homem. O que o *érgon*, o plano de vida, é para a vida do homem no seu conjunto, o padrão de excelência o é para uma prática particular. É essa ligação entre o *érgon* do homem, seu plano de vida, e os padrões de excelência que permite a Ricoeur enfrentar a outra dificuldade da *Ética a Nicômaco*, referente ao paradoxo de cada *práxis* ter um fim nela mesma e ao mesmo tempo tender para o fim último. Essa ligação entre os dois pólos é feita pela *phrónesis*, pois é nela que se articulam as finalidades, que se faz a articulação entre práticas e plano de vida. Quando escolhemos uma vocação, esta dá um sentido de fim nela mesma aos atos que a realizam; o problema é que

não deixamos de retificar nossas escolhas iniciais; por vezes até as invertemos inteiramente, quando a confrontação se desloca do plano de execução das práticas já escolhidas para a questão da adequação entre a escolha de uma prática e nossos ideais de vida, por mais vagos que eles

⁵² RICOEUR, P. 1990. Op. cit., p. 208.

⁵³ GADAMER, H.-G. Op. cit., p. 393.

⁵⁴ EN, 1097 b 22 – 1098 a 20.

sejam e, todavia, mais imperiosos por vezes que a regra do jogo de uma profissão que tínhamos até aqui por invariável. Aqui a *phrónesis* suscita uma deliberação muito complexa, em que o *phrónimos* não está menos implicado nela⁵⁵.

A vida boa é, assim, a nebulosa de ideais e de imagens de realização em função da qual uma vida é avaliada como mais ou menos realizada ou inacabada, o fim em vista do qual tendem as ações ditas como “fins nelas mesmas”, uma espécie de finalidade das finalidades. É a abertura que rompe o fechamento das práticas sobre si mesmas, deixando emergir a dúvida que nos assalta em relação à orientação da nossa vida, que

mantém uma tensão, muito frequentemente tácita e discreta, entre o fechado e o aberto na estrutura global da práxis. O que há aqui para se pensar é a ideia de uma finalidade superior que não deixaria de ser interior ao agir humano⁵⁶.

É nesse horizonte último da ação, a vida boa, que o liame entre *phrónesis* e *phrónimos* é compreendido por Ricoeur como um ponto de vista hermenêutico, uma vez que é “num trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que se busca a pesquisa da adequação entre o que nos parecer ser o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas superficiais que governam nossas práticas”⁵⁷. Ou seja, instala-se um círculo hermenêutico entre a visada da vida boa e as escolhas particulares, em função do jogo de vai-e-vem entre esses dois pólos. Aqui Ricoeur segue senão a leitura de Gadamer, em que “a análise aristotélica se mostra como uma espécie de ‘modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica’”⁵⁸, como se fosse um texto no qual o todo e a parte se compreendem um pelo outro.

A *phrónesis* é, assim, entendida por Ricoeur como virtude hermenêutica acerca dos fins e dos meios que, como toda interpretação, abre o espaço à controvérsia, à contestação, à rivalidade, isto é, ao conflito das interpretações no julgamento prático.

De fato, a doutrina das virtudes de Aristóteles apresenta formas típicas do justo meio que convém adotar no ser e no comportamento humano, mas o saber moral que se guia por estas imagens diretoras é o mesmo saber que deve responder aos estímulos de cada momento e de cada situação⁵⁹.

⁵⁵ RICOEUR, P. Op. cit., p. 209.

⁵⁶ Ibid., p. 210.

⁵⁷ Ibid., p. 210.

⁵⁸ GADAMER, H.-G. Op. cit., p. 396.

⁵⁹ Ibid., p. 393.

É por ter tal natureza, que a pesquisa da adequação de nossos ideais de vida e de nossas decisões não é susceptível do mesmo tipo de verificação que se pode esperar das ciências naturais.

A adequação da interpretação depende de um exercício do juízo que pode no máximo se prevalecer, pelo menos aos olhos dos outros, da plausibilidade, mesmo se, aos olhos do agente, sua própria convicção se confine ao tipo de evidência experiencial que, no fim do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, fazia comparar a *phrónesis* à *aisthésis*⁶⁰.

O campo da deliberação dos fins e dos meios, na visão de Ricoeur, é o campo das preocupações *phronéticas*, portanto, encontrando ampliado o seu escopo em relação à leitura de MacIntyre dessa virtude fundamental na ação ética do homem⁶¹.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

É hora de fazermos um balanço circunstanciado de nossa investigação até aqui a fim de tentarmos visualizar alguns de seus resultados e, nesse sentido, avaliar como nossos autores contribuem filosoficamente em seus usos da teorização aristotélica da *phrónesis* como instrumento conceitual para pensar a ação humana hoje. Se nos ativermos muito literalmente ao texto aristotélico, com certeza permaneceremos presos na circularidade do raciocínio entre *phrónesis* e virtude ética, de um lado, e *phrónesis* e *phronimos*, de outro, sem que possamos avaliar precisamente o papel específico da *phrónesis* em relação à problemática da determinação de meios e fins. A própria tensão entre os modelos de deliberação dos livros III e VI, apontada por Ricoeur, se mantém sem solução. Daí ser sempre necessário realizar uma interpretação, ou seja, fazer escolhas, gerar um critério para orientar a leitura do texto aristotélico.

A leitura mais ortodoxa de MacIntyre tem o mérito de nos chamar fortemente a atenção para um ponto essencial no pensamento aristotélico, que é a ideia da *pólis* como o *locus* de realização plena da condição do homem. Ele abre uma solução plausível para a circularidade recorrendo à forte exigência

⁶⁰ RICOEUR, P. Op. cit., p. 211.

⁶¹ “O enigma ético, com o qual também o jurídico vai se confrontar, assenta na impossibilidade de o homem compreender as finalidades no seu agir sem ser através de juízos de valor, que ao nortear os juízos de fato, permitem explicar as ações às quais se aplicam. Só no segundo momento, tem lugar a pergunta pelo sentido dos princípios que regem as ações, já que a *ipseidade* ao utilizá-los reenvia sempre à noção plural de bem” (PONCE DE LEÃO, P. Op. cit., p. 339).

aristotélica de pensar o homem inserido na *pólis*, portanto, numa comunidade ordenada e constituída em torno de uma definição do bem último, da vida boa para o homem na sua totalidade. Contudo, o próprio MacIntyre reconhece que é necessário flexibilizar essa definição do bem último, que há a possibilidade da correção dessa definição no debate entre concepções opostas e concorrentes, mesmo no interior de uma *pólis* constituída. Essa definição do bem não é um dado *a priori* e imóvel, mas é sempre referido à situação particular do homem no mundo, do seu *érgon* enquanto ser sujeito às contingências da vida. Com isso, a reclusão da *phrónesis* exclusivamente à definição de meios parece-nos ser subvertida pela própria exigência de um progressivo aperfeiçoamento nessa construção da visada da vida boa, do fim último da ação, uma vez que no próprio campo dos fins se abre um espaço para o contingente, portanto, para o que pode ser objeto de deliberação pelo homem, ou seja, o campo próprio da *phrónesis*, pois esta é a virtude no enfrentamento das singularidades dos eventos humanos.

A própria espiral de correção dialética entre virtude ética e *phrónesis*, concepção do que é bom e capacidade de julgar a situação corretamente, que MacIntyre vê na composição crescente da ação cada vez mais virtuosa pelo *phrónimos*, implica que um progressivo aperfeiçoamento e acerto da determinação dos meios retos por meio da *phrónesis* termine por incidir numa crescente correção da visualização dos fins, tornando-os cada vez mais verdadeiramente bons. Nesse sentido, a correção dos fins passa também pela correção dos meios, o que significa que a *phrónesis* não pode ser pensada no reduzido esquema mecanicista meio-fim. A determinação dos meios não se faz isolada daquela dos fins e vice-versa. Esse progressivo aperfeiçoamento MacIntyre o concebe como possível – agora em sua própria filosofia e, diferenciadamente, em um modo admitidamente não-aristotélico – na forma de uma tradição de pesquisa racional, isto é, de uma investigação racional constituída pela tradição e dela constitutiva, incorporada numa comunidade particular, numa *pólis* específica⁶².

A coerência da leitura macintyriana reside, como vimos, no papel do *noûs* de fornecedor das *archáai* para o raciocinar e o agir, isto é, dos princípios primeiros e conceitos apreendidos nas múltiplas manifestações corretas da realidade. Se se mantém esse papel exclusivo ao *noûs*, a *phrónesis* necessariamente se limita à deliberação dos meios para os fins determinados por aquele. Mas ocorre que o próprio Aristóteles parecer permitir reduzir o *noûs*

⁶² Ver MACINTYRE, A. 2007. Op. cit.

à *phrónesis* – assim como também o bom senso e a consciência –,⁶³ uma vez que esta tem por domínio o singular e aquele também tem por objeto o termo último e contingente, o singular. A inteligência prática (*nôus*) seria uma qualidade particular, uma virtude natural, e não a virtude total e plena, pois esta é a *phrónesis*. Nesse sentido, o *phrónimos* seria aquele que não só delibera bem acerca dos meios retos, mas também exerce na sua plenitude a capacidade natural de apreender nos particulares, nos singulares eventos mundanos, o que há de universal, de geral,

pois que os singulares que ela [*nôus*, inteligência prática] apreende fornecem, ao mesmo tempo, os princípios de onde partem as ‘demonstrações morais’ e o conteúdo das conclusões as quais elas chegam⁶⁴.

O conceito de *phrónesis* não estaria, então, a exigir, em Aristóteles, um escopo maior de compreensão, para além do esquema meio-fim?

É em função destas questões na leitura mais ortodoxa de MacIntyre – com o devido reconhecimento de que seu valioso trabalho de releitura de Aristóteles não se reduz de forma alguma ao pouco que aqui apresentamos⁶⁵ – que nos parece ser a perspectiva de Ricoeur mais rica do ponto de vista teórico na abordagem da *phrónesis*, até mesmo para fazer justiça ao espírito da reflexão aristotélica. Como o texto da *Ética a Nicômaco* não foi editado pelo próprio Aristóteles, mas por seu filho e os discípulos do Liceu, ele carrega a marca de uma obra inacabada, cheia de idas-e-vindas, reformulações, novidades, retomadas no seu interior, o que inevitavelmente a preenche de tensões possíveis. Contudo, à medida que se vai avançando no percurso da obra, se torna cada vez mais presente a exigência de que a *phrónesis* não se limite simplesmente à mera determinação dos meios, mas que também diga respeito aos fins da ação moral, uma vez que não se pode ser virtuoso sem ser *phrónimos*, nem ser *phrónimos* sem virtude ética⁶⁶.

Ricoeur enfatiza essa perspectiva da *phrónesis* como uma virtude hermenêutica dos meios e dos fins pela ligação estreita, estabelecida por Aristóteles mesmo, entre *phrónesis* e *phrónimos*, uma vez que este é quem determina, ao mesmo tempo, a regra e o caso, captando a situação na sua plena

⁶³ EN, 1143 a 25 – 1143 b 14.

⁶⁴ EN, 1143 b 10.

⁶⁵ Sobre a teoria moral de MacIntyre, a partir de apropriações de Aristóteles, ver CARVALHO, H. B. A. de. “A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre”. *Síntese – Revista de Filosofia*. Vol. 28, nº 90 (2001).

⁶⁶ Ver também PERINE, M. “A sabedoria é uma atitude”. In. NOVAES, A. (org.). *Vida, vício, virtude*. São Paulo, Editora Senac SP/Edições SESC SP, 2009.

singularidade. Nesse sentido, a *phrónesis* não é um saber *a priori* e ensinável tal e qual, mas implica um tipo de certeza experiencial pelo autor de seus próprios discursos e atos como uma “convicção de bem julgar e bem agir, numa aproximação momentânea e provisória do bem-viver”⁶⁷. O campo da *phrónesis* é o do juízo moral em situação, envolvendo o voluntário, o intencional, causas e acasos, em que o agente tanto sofre quanto age; é uma virtude que envolve a controvérsia, a contestação, que se insere no debate público, onde se forma na visada última do bem viver.

Nossos autores, MacIntyre e Ricoeur, têm o mérito de perceberem a *phrónesis* aristotélica como ponto de passagem para uma reflexão sobre a cidade, para uma filosofia política, isto é, que pensar a ação do ponto de vista ético exige a contrapartida de pensá-la no campo político, um mergulho no *éthos* histórico e nos conflitos e incertezas inerentes ao viver humano em conjunto⁶⁸. Mas essa percepção se faz muito mais complexificada na leitura de Ricoeur, uma vez que nela a *phrónesis* se insere na perspectiva de uma “visada da ‘vida boa’ com e para o outro nas instituições justas”⁶⁹. Nas mãos de Ricoeur, a *phrónesis* adquire uma centralidade para pensar a política como espaço de conflito, das incertezas e da contingência da ação humana; do que ele chama de “paradoxo político” – “da maior racionalidade – o viver junto – pode sair o maior mal”.⁷⁰

Nesse sentido, ele vai buscar pensar a *phrónesis* fora da *pólis* grega – da “bela totalidade” como Hegel a descreveu e pensou reencontrá-la na *Sittlichkeit*. O mundo moderno e contemporâneo não é mais o universo hierarquizado dos gregos, por isso mesmo Ricoeur tem consciência de que a exigência à virtude *phronética* vai ser infinitamente maior que no contexto teórico em que a concebeu Aristóteles, uma vez que a partir da modernidade a conflitualidade inerente ao viver humano em conjunto veio à tona em toda a sua pujança.

O projeto ético de Ricoeur se atém à possibilidade de que diversas comunidades e tradições podem entrar em diálogo mútuo crítico, mas genuinamente construtivo. Esta possibilidade situa Ricoeur em tensão criativa com muitas das principais posições no cenário filosófico e teológico contemporâneo, incluindo comunitarismo, ética narrativa, teologia pós-liberal,

⁶⁷ RICOEUR, P. Op. cit., p. 211.

⁶⁸ Sobre essa fragilidade do bem humano, ver NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

⁶⁹ RICOEUR, P. Op. cit., p. 202. Ricoeur leva adiante esse esforço no estudo 9 de *Soi-même comme un autre*. Op. cit.

⁷⁰ MONGIN, O. *Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1992, p. 73.

ética do discurso e procedimentalismo, para nomear alguns poucos. Mais especificamente, a ética hermenêutica crítica de Ricoeur propõe uma visão da vida moral que está orientada na *práxis*, formada na tradição e na comunidade, atenta à pluralidade e à alteridade, e fundamentada em capacidades humanas básicas para a interpretação, o diálogo e a mediação moral imaginativa⁷¹.

Em suas obras mais recentes, MacIntyre avança e, de forma diferenciada, enfrenta a tematização que Ricoeur propõe – estender o *tópos* da vida boa até o das instituições justas – aprofundando a discussão da ética das virtudes a partir da ideia de comunidade, mas buscando pensar o lugar das comunidades morais no espaço político das sociedades capitalistas modernas – apontando para o que ele começa a chamar de uma “política das virtudes”⁷². Uma política ainda em estado de *work in progress*, marcada pelo desejo de radicalização democrática, ao pressupor a necessidade de participação direta dos agentes morais e políticos nos processos deliberativos da comunidade em torno do bem comum; que concebe o espaço político como eminentemente ético pela assunção de um conceito de bem comum calcado no bem humano como tal.

Ricoeur, nesse contexto, é mais dialógico e, por isso mesmo, mais enriquecido ao tematizar a *phrónesis*, pois leu MacIntyre e apropriou-se de algumas categorias filosóficas deste; já MacIntyre não leu Ricoeur – pelo menos não temos indicação em suas obras dessa ligação –, embora compartilhe com este último a herança de elementos da hermenêutica gadameriana⁷³. Assim, MacIntyre ainda apresenta certo déficit teórico ao não estender sua reflexão sobre a *phrónesis* aristotélica até as fronteiras políticas de uma forma sistemática – esta reflexão sobre a questão das instituições justas precisa

⁷¹ WALL, J.; SCHWEIKER, W.; HALL, W. D. “Introduction: human capability and contemporary moral thought”. In: SCHWEIKER, W. (org.). *Paul Ricoeur and contemporary moral thought*. London: Routledge, 2002, p. 2-3.

⁷² Sobre isso, ver MacINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*. Chicago and La Salle, Ill: Open Court Publishing, 1999; “Politics, philosophy and the common good”. *Studi Perugini*. 3 (1997); “Social structure and their threats to moral agency”. *Philosophy*. 74, 289 (1999): 311-329. Ver também CARVALHO, H. B. A. de. “Comunitarismo, liberalismo e tradições morais em Alasdair MacIntyre”. In: OLIVEIRA, M. A.; ALVES, O. S.; SAHD NETO, L. F. S. *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 287-310.

⁷³ Sobre isso, ver CARVALHO, H. B. A. de. *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2004 (Tese de Doutorado); ver também CARVALHO, H. B. A. de. “Um toque hermenêutico na filosofia moral de Alasdair MacIntyre”. In: *Ética – Anais do IV Simpósio Internacional Principia*. Parte 2. Vol. 8. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 73-98.

ser realizada, pois está ainda implícita na sua crítica das estruturas sociais contemporâneas capitalistas liberais.

A tematização da justiça em MacIntyre tem apenas feito o seu prólogo em *Justiça de Quem? Qual Racionalidade*, ao articular diferentes conceitos de justiça a diferentes concepções de racionalidade prática estruturadas como partes constitutivas de diferentes tradições sociais e políticas – reconhecendo a pluralidade cultural e filosófica envolvida no debate, e buscando explicitar um modelo de racionalidade das tradições que dê conta dessa realidade histórica e filosófica, levando a cabo a situacionalidade própria da *phrónesis* aristotélica.

Permanece para MacIntyre a tarefa de atender mais integralmente essa demanda que a tradição aristotélica da *phrónesis* remete a seus intérpretes, dado que Ricoeur já a percorreu com mais frequência⁷⁴. Uma ética das virtudes não pode deixar de pensar as virtudes das instituições políticas e sociais – e fundamentalmente a virtude da justiça. Daí ser necessário em MacIntyre que sua tematização de instituições sociais justas se amplie do escopo da *práxis* educativa⁷⁵, seja nas escolas secundárias, seja nas universidades, e da *práxis* social mais geral para o campo da política institucional, não se atendo somente às virtudes dos agentes individuais, mas mergulhando no campo das virtudes sociais ou políticas. Nesse sentido, é necessário ele liberar-se um pouco mais da crítica às sociedades liberais modernas do capitalismo avançado – por força de sua herança marxiana⁷⁶ – na direção de um programa político mais claro⁷⁷, que envolva uma tematização das instituições justas, do direito.

Por fim, cabe observar que MacIntyre e Ricoeur, como grandes leitores de Aristóteles, a despeito das diferentes ênfases sobre elementos variados da *phrónesis*, dão cumprimento à pretensão original do Estagirita de propor esta virtude intelectual como um conceito central para se pensar a vida moral.

⁷⁴ Ver, por exemplo, a sequência dessa reflexão ricoeuriana em *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*. Paris, Gallimard, 2004; *Le juste, la justice et son ébec*. Paris: Herne, 2006; *The Just*. Chicago: Chicago University Press, 2003.

⁷⁵ Ver CARVALHO, H. B. A. de. “A paz como uma virtude? Algumas reflexões sobre educação e moralidade na filosofia de Alasdair MacIntyre”. In: NODARI, P.C. & CESCONE, E. *Sobre educação, ética e paz*. São Paulo, Paulinas, 2011. (No prelo)

⁷⁶ Sobre isso, ver BLACKLEDGE, P. & DAVIDSON, N. (Eds.). *Alasdair MacIntyre's engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*. Leiden: Brill, 2008.

⁷⁷ Kelvin Knight chega a afirmar a perspectiva de MacIntyre como um genuíno aristotelismo revolucionário, mas essa é uma questão ainda em aberto. Ver KNIGHT, K. Revolutionary Aristotelianism. In: HAMPSHER-MONK, I. & STANYER, J. (Eds.). *Contemporary Political Studies*. Vol. 2. Political Studies Association of the United Kingdom, 1996.

Ambos têm diante de si a tarefa de fazer teoria moral, de pensar o sentido e a validade das normas e valores morais, em um mundo plural; e a *phrónesis* é uma ferramenta filosófica fundamental para se pensar e viver a moralidade em qualquer época histórica, pois que é a virtude própria da *práxis* humana em sua temporalidade e contingencialidade.

O plano da *práxis* encontra-se necessariamente relativizado pelo bem humano, como lembra Aristóteles:

Mesmo que exista um bem que seja uma coisa-em-si, esse bem não seria evidentemente para o homem, nem um bem que ele pudesse tomar por objeto de sua ação, nem um bem que ele pudesse possuir. Ora, justamente o que nós procuramos é um bem que possa ser um e outro⁷⁸.

Não se trata, portanto, de um Bem transcendente, mas de um bem realizável e atualizável pelo homem e para o homem, em suas condições históricas. E MacIntyre e Ricoeur buscam filosoficamente esse bem humano propugnado por Aristóteles, levando adiante, cada um à sua maneira, essa sabedoria *phronética*.

[Recebido em setembro 2010; Aceito em fevereiro 2011]

⁷⁸ EN, 1096 b 31.