

O FUNDAMENTO DA VERDADE NO PENSAMENTO PRÁTICO: UMA LEITURA DO PENSAR NO AGIR A PARTIR DO LIVRO VI DA ÉTICA A NICÔMACO.

*Nuno Manuel Morgadinho dos SANTOS COELHO**

RESUMO

Este artigo estuda o problema do fundamento da verdade na racionalidade prática, à luz do Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Investiga, especialmente, o sentido da afirmação de que o humano é o fundamento da correição do pensar no horizonte do agir.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade. Razão prática. Phronêsis. Phronimos. *Ética a Nicômaco*. Aristóteles.

INTRODUÇÃO (O homem como fundamento da correição do pensar no agir: o *phronimos*)

A resposta que Aristóteles oferece para a pergunta sobre o fundamento de validade dos fins das ações boas é simples: seu fundamento é o próprio homem. Não qualquer homem, mas o *phronimos*, ou seja, o homem que se distingue pela excelência do pensar prático, o homem titular da *phronêsis*.¹

Ao fazê-lo, mais uma vez Aristóteles afasta-se, e num ponto essencial, de Platão (para quem o fundamento do agir bem apenas pode ser a correspondência à idéia do bem, cujo conhecimento ori-

* Professor de Ética e Filosofia da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo.

¹ O *phronimos* é o homem sensato, prudente, que construiu em si e exerce a *phronêsis*, sensatez ou prudência, como é tradicionalmente traduzida.

enta o agir), assinalando o fundamento especificamente humano da excelência e do bem que a decisão ética descobre e afirma.

Assim é que o Livro II da *Ética a Nicômaco*, quando esclarece que a excelência ética reside na afirmação do *mesotês* no horizonte das paixões², impõe a pergunta essencial para toda a ética, sobre como encontrar o meio-termo a cada vez (a qual constitui a mesma pergunta pelo fundamento do agir, ou pelo critério da verdade do pensar prático, ou pela beleza da imagem do humano que o homem se propõe quando age). Encontrar o meio-termo a cada vez é o trabalho da razão, surgindo em cada situação o sentido orientador que aponta o alvo. Este sentido orientador é aquele que orienta também o *phronimos*, a que finalmente acaba referida a correção do pensar capaz de encontrar o meio-termo.

O *phronimos* é descrito como o modelo no exercício da inteligência prática, a um tempo sendo capaz de descobrir os fins corretos do agir e de gerir os meios aptos a realizar aqueles fins. Esta última competência mostra o *phronimos* como um tipo de esperto ou especialista, no sentido de altamente eficiente na consecução de fins por sua grande capacidade logística, por sua grande habilidade em pensar como alcançar os fins que se propõe. Mas ele não é simplesmente ou apenas esperto, pois o *phronimos* não é o homem competente em realizar quaisquer fins mas sim o homem capaz de alcançar os fins bons e louváveis (assim como a esperteza não é toda a *phronêsis*, mas está compreendida na *phronêsis* - *EN*, VI, 12, 1141 a 20-35), e assim ser *phronimos* implica ter a capacidade de descobrir o que é o bem em cada situação ética.

Como a afirmação do fim não é um trabalho apenas da razão mas sempre da razão “em cooperação” com a excelência do caráter

² Já que estas coisas que ocorrem ao humano, como “sentir medo, ser audaz, estar de desejos, ficar irritado, ter compaixão, e em geral, ter prazer ou sentir sofrimento, admitem um mais e um menos”. Pois o melhor tendo em vista as circunstâncias da ação “é o meio e o melhor de tudo” e o “meio e o melhor de tudo é a medida da excelência” (*EN*, II, 2, 1106 b 10-23); *EN* é abreviatura de ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António C. Caeiro.

(*EN*, VI, 13, 1144 b 25-30), isto é, do desejo bem constituído, o *phronimos* sempre será ao mesmo tempo um homem de caráter, pois é o caráter que, em sua indispensável participação na determinação do fim na decisão ética, faz do fim um fim bom. Não é possível ser um homem eticamente inteligente sem ser também sério, virtuoso, e assim tanto vale dizer que pensar bem as coisas da prática é pensar como pensa o *phronimos* como dizer que desejar adequadamente é desejar como deseja o homem de caráter: é dizer que agir seriamente é agir como age o sério, ou o justo.

Agir bem é agir como agiria um homem de bem, um homem de caráter, e pensar bem a prática é pensar como pensaria um homem inteligente acerca das coisas que encontram no humano seu fundamento; é pensar como pensa o *phronimos*. Mas a questão que surge a partir daí é que também a identificação do *phronimos* é problemática, em razão da contingência e da instabilidade das coisas neste horizonte, que não se encontram determinadas antes do próprio agir mas, ao contrário, esperam pela determinação pelo humano (serão decididas com a decisão ética do homem).

Aquilo que o *phronimos* sabe tem assim uma diferente natureza do que o *sophos*, possuidor da *sophia*, sabe. Assim, tal como Aristóteles adverte quando procura distinguir a *sophia* da *phronêsis* (*EN*, VI, 7, 1141 a 20 - 1141 b 1) (ao afirmar a superioridade, por seu caráter divino, da *sophia* como a mais alta virtude), as coisas objeto da *sophia* são sempre as mesmas e não variam conforme o tipo de vida de que se trata – afinal, trata-se de coisas cujos princípios são imutáveis, do campo do que é necessário. Já no horizonte da *phronêsis*, que é o da ética, os objetos são contingentes e o bem variará conforme o tipo de vida em questão (dependendo assim do tipo de animal de que se trata) (*EN*, VI, 7, 1141 a 21-35). Variará também conforme os homens de que se trata, pois o bem em questão é o bem do humano e o meio-termo em que consiste varia em atenção ao humano que está envolvido na situação.

O *phronimos* é perito nas coisas que encontram no humano o seu fundamento, coisas que são causadas, final e eficientemente, pelo humano, e seria um contra-senso conceber o *phronimos* como

o detentor de um conhecimento simplesmente teórico acerca destas coisas. Ao contrário, o *phronimos* é descrito como o fundamento do bem do humano em estrita coerência com a idéia de que é o humano o fundamento da ética, de que o bem de que trata a ética é o bem do humano, que ele perfaz naquela parcela do universo cuja ultimação constitui tarefa do próprio ser humano constituir. O *phronimos* é o homem excelente no trabalho de ultimação do mundo, no horizonte da prática, e todo o louvor que se lhe dirige é fruto do reconhecimento pelos outros desta sua competência.

É coerente com isto a exemplificação que Aristóteles oferece do *phronimos*, que sempre é identificado com alguém a quem os gregos atribuem glória pela participação na constituição da sua comunidade. O paradigma do *phronimos* é Péricles, o maior estadista ateniense (*EN*, VI, 5, 1140 b 7-11).

O que isto revela é um novo deslocamento do problema, tal como se pode facilmente perceber. Começamos por perguntar pelo fundamento da correição (justiça, da beleza ou da bondade) do agir do humano, a que diz respeito a *phronêsis* (*EN*, VI, 12, 1137a 23), procurando seu fundamento de validade. Como o fim é o que resulta da cooperação do desejo com a razão, o problema do fundamento se torna um problema da verdade do conselho que a razão dá ao desejo, ou da correição do pensar que desvenda o princípio e descobre os meios necessários para alcançá-lo. Mas o problema do fundamento deste pensar, ou da verdade desta orientação que a razão oferece ao desejo, é reconduzido por Aristóteles ao seu exercício concreto. Com este passo afasta-se o cognitivismo. Na medida em que Aristóteles afirma que o critério da verdade do pensar prático (e assim da justiça, da beleza e da bondade do agir) é o *phronimos*, ele está simplesmente afirmando que não há outro critério para apurar a correição deste pensar prático fora deste mesmo pensar prático. Não adianta procurar um critério para o agir fora do próprio homem, é a conclusão a que ele finalmente chega, em total coerência com os postulados imanentistas de que parte e com que desenvolve a sua ética da maturidade. Não faria sentido ele finalmente aqui oferecer um fundamento transcendente, e como tal independente do humano, para aquilatar a verdade do pensar

prático e assim do agir, pois equivaleria a retornar a uma concepção ética cognitivista, da qual tentou muito consistentemente se apartar ao distanciar-se da identificação platônica entre ética e ontologia, e da teoria das idéias que resulta na admissão da existência de um bem independente do humano a orientar, por sobre toda decisão do humano na situação concreta, o que seja agir bem.

Embora esclareça o caráter não-cognitivista da ética, a identificação do agir bem com o modo como age o *phronimos* não oferece a resposta à pergunta sobre como é agir bem, especialmente porque Aristóteles não oferece mais do que indicações gerais acerca da identificação do *phronimos*. A ética não diz enfim o que seja o fim verdadeiro do humano, e isto também é radicalmente coerente com o modo como Aristóteles a concebe, relativamente aos seus limites. A ética demarca-se face ao pensamento epistêmico por sua “menor” exatidão, e isto também quer significar que há perguntas às quais ela não pode responder, sob pena de sacrificar o essencial de sua lição. O essencial da lição ética de Aristóteles é que o fim do humano atine ao humano num sentido muito radical: o fim do humano, seu bem, é ele que determina. Aristóteles não deixa de indicar que o bem do humano, como o bem de todo ente, está na sua própria realização, o bem de um ente é ser (tornar-se) exatamente aquilo que é.³ No caso do humano, a ética pode avançar com a afirmação de que o bem do humano está no cumprimento de si como ser animal e racional, e que portanto é o viver segundo esta que é a sua melhor possibilidade, a realização de seu fim.

Nisto consiste também a felicidade, que, como lembra Fiasse⁴, é entrevista como o fim natural do humano (que, como tal, nem sequer está para ser decidido por ele no agir): o fim do humano é a *eudaimonia* e este fim está dado por natureza.

³ Em nossas discussões com o Prof. Doutor Sebastião Trogo, ele tem-nos feito compreender bem o sentido grego do bem como plenitude do ser. Agradecemos a ele por ter-nos orientado em nossos primeiros contatos “a sério” com Aristóteles.

⁴ FIASSE, Gaele. *Aristotle's phronêsis: a true grasp of ends as well as means?*, p. 325 e ss.

Mas gostaríamos de ressaltar que a felicidade é o fim do humano enquanto um ser aberto. A abertura é a marca ontológica distintiva do ser humano, e isto faz da *eudaimonia* uma palavra parcialmente vazia à espera de ser preenchida pelo próprio ser humano, que haverá de determinar o seu conteúdo através das decisões éticas que deve tomar ao longo da vida e a cada vez.

A palavra *eudaimonia* é apenas “parcialmente” vazia porque a própria natureza racional do humano já a preenche em parte, permitindo à ciência ética afirmar *a priori*, como Aristóteles faz, que a realização do humano é a realização da sua melhor parte segundo a natureza⁵, e que portanto o humano se cumpre enquanto humano na medida em que dá conta de impor sobre o seu desejo a orientação da razão. Isto, combinado com o postulado ontológico-metafísico que Aristóteles comparte com o seu tempo (de que a perfeição de qualquer ente dá-se como auto-suficiência), conduz à afirmação da vida segundo a virtude como a vida feliz, e à condição de que o homem se cumpre tornando-se sério, virtuoso, excelente no modo como deseja – um homem de caráter, portanto: justo – e também *phronimos*, pois não é possível ter um bom caráter sem ter inteligência prática (*phronêsis*).

Mas estas afirmações não preenchem completamente de sentido a palavra *eudaimonia*, pois não resulta decidido disto tudo o que significa ser feliz, pois não determina o que exatamente implica, ou é, ser virtuoso e *phronimos*. A indicação de que ser feliz é agir bem alcançando o meio-termo – que é a mesma coisa que dizer tudo aquilo – não diz ao homem o que é o meio-termo a cada vez.

⁵ Este é o mesmo argumento de que Kant parte para afirmar a supremacia da razão na ética: não são poucos os motivos e argumentos que Kant busca em Aristóteles. O que no entanto gostaríamos de deixar claro, sobre o nosso ponto de vista, é que o sentido de ser racional em Aristóteles, ao contrário do de Kant, deixa muito em aberto ao homem, inaugurando a possibilidade da construção de si mesmo a partir da experiência do pensar e do querer. A incompletude do humano em Aristóteles está intimamente relacionada com o não cognitivismo de sua ética, e é isto que permite a sua retomada no esforço de pensar o direito e a ética numa perspectiva pós-essencialista, como a que exige o presente.

Dizer que a felicidade é uma atividade própria do homem de caráter e do homem inteligente nas coisas práticas não faz mais do que abrir como um problema a questão da determinação do que significa afinal ser feliz, pois coloca para o homem decidir o que é ser sério e *phronimos*. A conclusão de que o *phronimos* é o critério da verdade prática apenas reafirma que está diante do homem a responsabilidade e a tarefa de determinar a si mesmo, de afirmar e decidir o que é ser um ser humano, dizendo como o homem pode e deve completar-se a cada vez que age. A afirmação da felicidade como atividade segundo a virtude sob o paradigma do *phronimos* esclarece enfim como no horizonte da ética vale o princípio da historicidade radical relativamente ao seu próprio ser. Quando Aristóteles afirma que o padrão do bem humano é o *phronimos*, ele está dizendo que o padrão do que é ser humano é tarefa do próprio ser humano afirmar.

Não-cognitivism e historicidade radical e a constituição do humano como ser racional

Tudo isto até aqui conduz a alguma perplexidade.

O que nos desafia a recuperar Aristóteles, em especial o Livro VI da sua *Ética a Nicômaco*, é a tentativa de fundamentar uma compreensão do direito como racionalidade, para além do entanto das perspectivas limitadas que à racionalidade jurídica tem sido impostas. Procuramos uma via racional para pensar o direito e a ética em alternativa ao irracionalismo que marca a maior parte das concepções pós-modernas, mas ao mesmo tempo evitando os esquemas limitadores da racionalidade moderna que impõem um modelo matematizante⁶ acusado como insuficiente para dar conta da específica racionalidade envolvida no pensar e decidir as coisas da prática.

Esta tentativa de procurar uma teoria que dê conta da racionalidade do direito sob este novo ponto de vista recorre a Aristóteles e à sua descoberta da *phronêsis* como modo específico de pensar e de estar o homem diante das situações práticas. Mas a que conclusão

⁶ Está em nosso horizonte a denúncia perpetrada por Husserl na famosa conferência de 1935, *A crise da humanidade europeia e a Filosofia*.

chega? Será que alcançamos, a partir da leitura de Aristóteles, descobrir alguma racionalidade no pensar a prática?

Os resultados parciais até aqui para alguns não parecerão animadores. Do ponto de vista de *como* a racionalidade prática opera, ou de como ela se dá como atividade da alma racional, decerto que a convocação da *phronêsis* afasta aquela repisada maneira de conceber o pensamento prático como algo organizado sob a forma de um silogismo prático, ou sob a forma de um silogismo prático acompanhado de outras considerações atinentes à administração dos meios⁷, tal como tradicionalmente se descreve a razão prática, na história das leituras de Aristóteles. Em substituição a isto, propusemos⁸ que o modo de pensar as coisas práticas é um tanto menos organizado, assumindo que o pensar que antecede toda decisão ética é algo como um debate político em que razões são lançadas, argumentos são testados, propostas são incentivadas ou repelidas sob a influência de fortes emoções e paixões, tudo impulsionado por necessidades muito humanas (como sobreviver, obter riquezas ou poder político, manter-se livre ou vivo *etc.*) e de olho no relógio, pois a deliberação não pode demorar para sempre. Não há nenhuma parte deste processo deliberativo que não se dê como *logos* no sentido de linguagem.⁹ Por todo este processo,

⁷ Parece-nos ser esta última a perspectiva de MacIntyre. MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, p. 154 e ss.

⁸ COELHO, Nuno M. M. S. *Justiça e razão prática*. Direito como pensar constituidor do humano nos marcos de uma filosofia do direito pós-essencialista e não-cognitivista, p. 289 e ss.

⁹ Heidegger, em “livre reflexão” sobre a sentença de Heráclito (*Um é tudo*): “O que é *logos* podemos encontrar em *légein*. Que significa *légein*? Qualquer um que conhece a língua sabe que *légein* significa: dizer e falar. *Logos* significa *légein*, enunciar, e *legómenon*, o que foi enunciado. Quem ousaria negar que, na linguagem dos gregos, desde cedo *légein* teria significado falar, dizer, narrar? Mas também significa, tão cedo, e ainda mais originariamente e por isso desde sempre, e também na significação acima citada, o que entendemos com o “*legen*”, do alemão, que soa parecido: deitar e estender adiante. O que impera aqui é o recolher, o *legere* do latim, como colher no sentido de ir pegar e recolher. *Légein* significa propriamente o pensar e apresentar o que recolhe a si e às outras coisas.

de muitas idas e vindas, os fins são afirmados em coerência com os meios efetivamente encontrados à disposição, e os próprios contornos da situação são traçados também com dependência do que é então ali afirmado universalmente como o bem do humano, fazendo aparecer um modelo de humano que a razão propõe ao desejo e que este, ao abraçá-lo, transforma num fim, no fim da decisão ética: mas tudo isto, que racionalidade guarda?

É claro que é muito mais confortável, do ponto de vista de uma teoria que tente justificar a decisão ética e a decisão jurídica como uma decisão racional, continuar descrevendo-a como uma decisão que resulta de uma imperturbável aplicação silogística. Mas este modelo, que vale para as coisas cujo princípio não estão no humano, apenas dá conta de explicar os fenômenos no horizonte da *epistêmê* e da *sophia*. No horizonte da *phronêsis*, de que a ética – e o direito – participam, as coisas são pensadas de um modo diferente, e pode causar alguma estranheza defender que toda esta balbúrdia da alma que acabei de tentar descrever como sendo o modo do funcionamento da razão prática, seja ainda considerado um modo racional de pensar.

Esta estranheza fica ainda maior quando a leitura de Aristóteles que fazemos acaba por apontar que não existe, para além deste

Na forma média, *légesthai* significa: estender-se no recolhimento do repouso; *lékhos* é o lugar de pouso; *lókhos* é a emboscada, onde algo está escondido e em posição de ataque. (Aqui também deve ser tomada em consideração a antiga palavra *alégo* (alfa copulativo), que foi saindo de uso de Ésquilo e Píndaro: algo me *importa*, algo me preocupa.) Entretanto, é inegável que *légein* significa de outro lado, e mesmo precipuamente: dizer, falar. Seremos nós por isso obrigados a ignorar o sentido próprio da palavra *légein* como pousar, deitar, em favor da significação predominante e comum de *légein* com suas múltiplas derivações? É lícito ousar tal coisa? Ou não estaria na hora de nos ocuparmos com a questão que provavelmente decidirá muitas coisas? Essa questão é a seguinte: em que medida chega o sentido próprio de *légein*, pousar (estender), à significação de dizer e falar? (...) O dizer e discorrer dos mortais realiza-se, desde os primórdios, como *légein*, como pousar. Dizer e discorrer se desdobram como o junto-deixar-estendido-diante de tudo aquilo que se apresenta situado no desvelamento. O *légein* originário, o pousar, desenvolve-se,

pensar mesmo, qualquer critério que permita apontar a sua verdade ou a sua correição. Isto é, que o critério da validade deste tipo de pensamento é dado por ele mesmo, pensamento: não é outra coisa o que Aristóteles diz quando afirma que o critério do bem para o humano é o *phronimos*.

A suspeita de que não teremos conseguido sequer descrever a decisão prática como uma forma de racionalidade pode fundar-se na pressuposição de que, ausentes critérios exteriores ao pensar para apurar a verdade do próprio pensar, resulta uma total indeterminação com respeito ao fins do agir humano, e de que assim toda a determinação do que seja o justo, o belo e o bom para o humano seja simplesmente uma questão de opinião, ou de gosto, ou que esteja de qualquer forma remetido ao capricho e ao arbítrio individual de cada

desde cedo, de um modo que perpassa tudo o que está sendo desvelado, como o dizer e o falar. O *légein*, no sentido de pousar, deixa dominar-se por este modo predominante de si mesmo. Mas isto somente para confiar, desde o início, a manifestação essencial de dizer e discorrer (falar) ao imperar do pousar propriamente dito. (...) Dizer é o fato recolhido que recolhe e que deixa as coisas estendidas uma perto das outras. (...) Assim é denominado simplesmente o *Logos*: *ho logos*, o pousar: o puro fato do deixar-estendido-diante-em-seu-conjunto aquilo que por si mesmo está estendido diante em seu estar-aí. Assim o *Logos* se desdobra em seu ser como o puro ato do pousar que recolhe e colhe. O *Logos* é o originário recolhimento da colheita primordial a partir do pousar primordial. *Ho Lógos* é: o pousar que recolhe, e mais nada”. HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e Conferências*, p. 112-114. Esta longa citação vale sempre a pena: ela guarda uma intuição profunda do pensar como ser (ser-aí) do humano, e ajuda a compreender o sentido com que tomamos a palavra “pensar” neste texto, e a partir da qual queremos compreender o próprio direito como modo de pensar (ser) do humano. Mas é claro que há muito (de mais para já) nesta passagem, cuja desculpa para figurar aqui é a ligação que Heidegger estabelece entre *logos* e *légein*, entre razão e linguagem, a qual é útil para compreender a identificação aristotélica (grega) do homem como ser racional com o homem como ser de linguagem. Razão é linguagem, pensar é falar, sem com isto reduzir o falar ou a linguagem a uma simples objetividade, mas atentando para a intimidade originária entre ser e pensar, na linguagem.

um, impossível de apurar e insusceptível de ser criticado ou avaliado segundo critérios racionais.

Não é esta, no entanto, a conclusão a que a leitura de Aristóteles conduz.

Este pensar multifacetado, de feição retórica, que marca a decisão ética, só não pode ser considerado racional desde o ponto de vista que assume a matemática como paradigma de todo saber, resumindo todo pensar em um rígido extrair conseqüências de premissas determinadas, tal como opera a demonstração, na *epistêmê*. O que Aristóteles anuncia é exatamente a legitimidade de um pensar cujo modelo é de todo diverso da demonstração, mas ainda assim racional, em que o conhecimento não decorre da simples aplicação das regras lógicas do silogismo mas de uma deliberação que pensa as coisas que têm no humano o seu princípio e que por isto mesmo não dispõe destes princípios desde o início: por ser o humano quem põe, ao pensar, os princípios, é que no pensamento prático está em jogo não apenas o que decorre ou o que pode levar à realização destes princípios, mas também (e especialmente) a descoberta destes mesmos princípios. O que os defensores de uma racionalidade exclusivamente epistêmica ressentem – e para evitá-lo é que pretendem impor o paradigma da *epistêmê* às coisas da prática – é a ausência de um fundamento seguro do qual partir ao pensar no agir, fundamento este de que a demonstração dispõe sempre na medida em que é sempre demonstração a partir de princípios que encontra e que axiomáticamente assume.

A racionalidade prática, diferentemente, distingue-se exatamente por não poder partir de princípios que não aqueles que o próprio pensar possa afirmar e fundar, e nesta medida é cristalino como a razão prática não encontra seu fundamento para além de si mesma, para além de sua própria atividade. Não encontrando nada independente de si de que partir, a razão prática depende de sua própria atividade na afirmação do princípio (do fim do agir) e, assim, dá-se a si o seu próprio fundamento.

Esta é uma muito clara formulação da perspectiva não cognitivista, que encontra em Aristóteles seu descobridor, representando uma total revisão das relações entre ética e ontologia tal como a

concebia Platão, não apenas porque Aristóteles tenha imposto um corte à continuidade ou à unidade entre ambas (de que resultaria o nascimento da ética como disciplina filosófica autônoma) mas especialmente porque há em Aristóteles uma nova ontologia, marcada pelo imanentismo radical, que possibilita a descoberta de um universo parcialmente inacabado em que o humano comparece como artífice do mundo. Isto que está para ser construído pelo humano (os horizontes da *praxis* e da *poiesis*, de tudo enfim que encontra no humano o seu princípio) está ontologicamente aberto ao seu poder conformador, sem que exista qualquer modelo ou fôrma em qualquer lugar onde o homem possa buscar o princípio da atividade: o princípio da ação, pela qual o homem plasma o mundo ético, não está em nenhum lugar. Ele não existe antes de o homem pensar.

A afirmação de que tal fundamento encontra o humano em si mesmo, na medida em que realoja o princípio da ação racional na própria atividade racional do humano, pode sugerir alguma semelhança com Kant, que também procurou no próprio homem – ou, melhor dizendo, em sua natureza racional, ou ainda: na natureza racional em geral – o princípio de todo agir. Mas o que Aristóteles pensava quando fundou a verdade no *phronimos* era algo muito diferente do modo como Kant faz decorrer o bem da racionalidade no humano.

A compreensão do sentido não-cognitivistista da ética aristotélica depende de um nítido apartamento da ética kantiana porque Kant, muito embora tenha deslocado o fundamento da moral para o interior do humano, continua cognitivistista; embora num sentido diferente de Platão, os seus resultados acabam por ser os mesmos. O cognitivismo platônico funda-se na disponibilidade, por parte do humano, de um fim cuja determinação é-lhe transcendente – trata-se de uma idéia que como tal está fora do humano, auto-subsistente em si; a verdade no horizonte da prática depende apenas de uma correta “apreensão” do fim ou do princípio, como contemplação da idéia cuja gênese é totalmente estranha ao humano. Kant, ciente dos poderes constitutivos da subjetividade, não pode ser lido como pretendendo encontrar o princípio (a lei) fora ou independentemente do humano; ao contrário, a sua afirmação ou descoberta apenas se pode alcançar por força da

própria atividade racional do humano, de um pensar que não é nunca um simples contemplar ou um apreender, mas é um construir.

Mas os resultados a que o platonismo e o kantismo chegam são equivalentes, pois para ambos o princípio do agir (o fim, ou a lei) são tais que independem do próprio humano em seu conteúdo. A lei é a mesma seja lá qual for o humano que se esforce em pensá-la. O resultado do processo de investigação do bem em Kant sempre levará a uma mesma resposta se o raciocínio não se tiver obstruído: a sua verdade é independente do humano concreto na medida em que é uma consequência inelutável de uma natureza (racional) do humano que não deixa espaço à sua própria autoconformação. A concepção kantiana do humano como fechado e completo (ao contrário de Aristóteles que o concebia aberto e incompleto) não abre espaço para a historicidade radical na descoberta do princípio, tal como figura em Aristóteles. Embora Kant atribua à atividade do pensar a afirmação do fim (da lei), impõe ao pensar um certo modo de ser que é, este sim, independente do humano e de sua experiência pessoal e comunitária, e cujo exercício fatalmente conduz a determinados conteúdos como seus resultados inexoráveis.

O que parece distinguir Aristóteles é a radicalidade com que ele pensa o pertencimento do princípio do agir ao humano, que tem o poder de determiná-lo para além mesmo e independentemente de uma sua própria (suposta) natureza racional imutável. Aristóteles não enclausura o princípio no humano como se o humano fosse uma fôrma de que apenas pudessem resultar os mesmos princípios. A natureza especificamente racional do humano, para Aristóteles, ao contrário de encerrar o problema do que é o agir bem, abre-o: a sua incompletude enquanto ser racional possibilita a conformação do agir bem por seu próprio esforço do pensar, sem que tudo esteja decidido de antemão por força da própria natureza do homem.

Isto deixa entrever a radicalidade com que Aristóteles concebe a incompletude do humano e a dimensão de seus poderes constitutivos sobre si mesmo. O poder do humano de plasmar a si mesmo não compreende apenas a capacidade de forjar o seu desejo, mas também e especialmente compreende o poder de determinar o seu próprio modo

de pensar. O humano é incompleto no modo como pensa no sentido de que o seu modo de pensar é construído por ele mesmo, ao passo que para Kant a natureza racional do homem já o determina inteiramente enquanto razão; sua razão já está desde sempre tão pronta que ele pode descrever as formas e condições que possibilitam transcendentemente toda sensação e todo saber, seja teórico seja prático. O modo como o humano sente e pensa – experimenta – é dado independentemente de toda experiência do sentir e do pensar.

Na medida em que Aristóteles funda a verdade prática na razão prática, sem oferecer qualquer outra instância a que recorrer contemplativamente (instaurando a verdade prática sobre um pensar que o homem não simplesmente é ou tem desde sempre mas aprende e conquista por seu próprio esforço do pensar) ele descobre não apenas como a revelação do princípio da ação faz-se por força de como o homem pensa, mas indica também como o modo de pensar conquista-se por força de como descobre o princípio da ação. Isto é, o homem constitui a si mesmo como ser racional na medida em que cresce na experiência da descoberta do princípio do agir, isto é: sua racionalidade é forjada por seu próprio exercício, e ele mesmo se torna o que é na medida em que pensa.

O pensar prático como espaço de autoconstituição do humano revela o lugar em que se dá a conformação do pensar, que é ao mesmo tempo o lugar ou a oportunidade em que o *phronimos* se torna *phronimos*. Este lugar é o próprio ato de pensar as coisas práticas, portanto é o próprio agir, como decidir acompanhado do deliberar.

Para um homem de hoje já não é difícil perceber como o pensar de cada indivíduo ou de cada comunidade – tal como sinaliza a maneira peculiar como cada um usa a língua e a existência de várias línguas, dialetos e sotaques diferenciando as diversas comunidades – é conquistado e reconquistado a cada geração, por força da tradição e do pertencimento de cada um à tradição. Cada homem aprende a pensar no horizonte de sua comunidade, e é ensinado a pensar (enquanto aprende a falar e a agir). Tal aprendizado no entanto sempre envolve um esforço pessoal, que revela como a cada geração tudo aquilo que está implicado em ser um ser humano no horizonte daquela

comunidade (assim, como é pensar, falar, andar, agir, produzir, vestir, comer, comportar-se *etc.* – tudo que marca o que um ser humano é) está em jogo e deve ser recriado, reconquistado. O que um ser humano é como pensar não lhe dá a natureza, e cremos que esta foi a grande lição de Aristóteles em sua ética. Para o horizonte da ética, lemos em Aristóteles a descoberta do princípio da historicidade radical, que aponta o pertencimento radical da verdade do agir ao pensar, mas ao mesmo tempo o pertencimento radical – do que é o humano como pensar – à descoberta, a cada vez, da verdade do agir.

De certa maneira Kant repete Aristóteles na sua afirmação de que o que distingue o humano, do ponto de vista de sua natureza, é a razão, mas é importante remarcar como a qualidade racional do homem é diferentemente concebida em Kant e em Aristóteles. A definição aristotélica do homem como ser racional, ou com mais rigor, como o animal que tem a razão sobrepõe-se à sua definição do humano como animal político. Ser racional é ter o *logos* no sentido de poder falar e resolver as coisas a partir desta capacidade, com exclusão portanto da violência, quando se trata de agir perante iguais – e todo agir, para Aristóteles, é pensado no horizonte da *polis* como associação de homens livres e iguais. Ter o *logos* e pertencer à *polis*, como espaço que se inaugura a partir da instituição da liberdade e da igualdade, são rigorosamente a mesma coisa. Ter o *logos* é pertencer à *polis*. Não se trata de diferentes maneiras de conceber o homem, mas de duas formas diferentes de dizer a mesma coisa. Isto revela a dimensão pública da razão no humano, que apenas se pode conceber a partir da pertença do homem à comunidade política em que ele se afirma como capaz de falar e, assim, de decidir e resolver seus assuntos como um ser racional.

Já em Kant a razão, embora aponte necessariamente para o pertencimento do homem que pensa a prática a uma ordem de fins – em que o homem se encontra diante dos outros os quais deve respeitar como fins em si mesmos – não tem a dimensão pública como decisiva relativamente ao seu exercício. Isto é, a racionalidade prática é ativada a cada vez pelo indivíduo, que deve pressupor a comunidade de fins a que pertence independentemente da sua concreta vinculação a uma

comunidade ético-política histórica. A sua inserção comunitária não é decisiva do seu pensar prático pois o homem racional encontra já em si tudo o que precisa para concluir. Já para Aristóteles as coisas se passam de modo muito diferente. Para Aristóteles a descoberta da verdade prática sempre se dá pelo diálogo com o outro com que se encontra em cada situação concreta. A posse do *logos* não se resume num poder individual mas pressupõe o pertencimento do humano que pensa e age a uma comunidade em que este pensar se plasma ao longo da história. A posse do *logos* não prescinde assim de um envolvimento na ordem comunitária em que o homem adquire o *logos*, ao tornar-se homem, ao mesmo tempo em que o modo de pensar nesta comunidade – o *logos* – é construído a partir de seu próprio exercício, pelos humanos empenhados dialogicamente no agir, no educar, no acusar, no louvar *etc.*

Conclusões

Ter o *logos* é ser capaz de falar. A racionalidade do pensar prático não vai além da possibilidade de uma decisão ser reconduzida ou reconstruída através de palavras que dêem conta de justificá-la no diálogo por qual os humanos se encontram. A racionalidade prática não tem por fundamento um sentido posto qualquer de que parte para demonstrar, mas é fundada sobre a decisão de manter-se humano como ser racional pela manutenção do propósito de continuar a resolver as coisas através do *logos*, através do falar, com exclusão da violência, quando se está entre iguais e livres, isto é, no horizonte da *polis*.

Tratando-se de um exercício da razão sempre aberto, em que os próprios modos de pensar se plasmam, que se ultima apenas publicamente pelo empenhamento de quem pensa nos assuntos de sua comunidade concreta, todo humano deve o modo como pensa a como veio a constituir-se humano no contexto daquela comunidade concreta, e não é possível dissociar o modo como uma pessoa pensa da experiência histórica do pensar vivida no interior de sua comunidade.

A referência de Aristóteles ao *phronimos* como fundamento da verdade prática revela como o fundamento do pensar é sempre

construído histórica e comunitariamente. Revela duas coisas ao mesmo tempo: mostra que o que o homem é como pensamento ele deve a como se pensa em seu tempo, e mostra como o modo de pensar de um tempo é fundado sobre a concreta experiência do pensar dos homens que vivem e viveram.

A radicalidade desta descoberta está exatamente em descortinar como a razão prática se constrói a partir da própria vida, de tal sorte que se compreende como não é possível ser *phronimos* se não se tem experiência pessoal. O homem forja a sua inteligência assim como forja seu caráter, a partir de capacidades naturais que comparecem evidentemente como condições de possibilidade desta construção, mas que das quais não se pode esperar a determinação do que o homem é, como desejo e como pensamento. A natureza do humano, para além e a partir destas capacidades naturais, está exatamente em sua incompletude: o modo como deseja e como pensa não estão definidos antes e independentemente do seu efetivo desejar e pensar: o homem se ultima e se cumpre, tornando-se quem é, ao desejar e pensar – isto é, ao agir.

Isto que muitas vezes é descrito como uma segunda natureza é o que marca e especifica o humano. Diferente do deus e da fera, o homem dá a si mesmo a sua própria natureza, existindo.

Do ponto de vista da investigação de como a busca do princípio do agir e a sua “descoberta” como verdade fundam-se na natureza racional do humano, é possível inverter o raciocínio para chegar a uma inusitada conclusão: a tentativa de fundar o princípio na razão acaba por revelar como a razão está fundada na procura e na afirmação do princípio. A racionalidade pode ser descrita como esta atividade de buscar o princípio para o agir, e os diferentes modos de pensar pelos quais o humano se torna o que é (sendo como pensa) forjam-se pelas diferentes experiências pelas quais cada indivíduo, e/em cada comunidade, realizam e legitimam a busca e a afirmação de seus princípios ou fins. Ao mesmo tempo que é o *logos* que dá o princípio, o *logos* se forma na procura do princípio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COELHO, Nuno M. M. S. *Justiça e razão prática*. Direito como pensar constituidor do humano nos marcos de uma filosofia do direito pós-essencialista e não-cognitivista, 2006. 390 f. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

SILVA, Roger Michael Miller. Fins e meios: uma discussão sobre a phronesis na Ética Nicomaquéia, 2005. 148 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Curso de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Disponível em www.perseus.tufts.edu

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução de António C. Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

CASTANHEIRA NEVES, A. *Questão-de-facto – questão-de-direito. Ou o problema metodológico da juridicidade (Ensaio de uma reposição crítica)*. Coimbra: Livraria Almedina, 1967.

FIASSE, Gaelle. Aristotle's phronêsis: a true grasp of ends as well as means?. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 55, p. 323-337, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco e Editora Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a Filosofia*. Tradução de Pedro Manuel Santos Alves, inédita.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.