

# Pluralismo e virtudes nos clássicos. Uma releitura da sabedoria prática aristotélica

Marcelo Perine

Professor Associado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,  
pesquisador do CNPq

## 1. A sabedoria prática aristotélica

A presente reflexão parte do livro VI da *Ética a Nicômaco*<sup>1</sup> e dos resultados de um estudo anterior sobre a *phronesis* em Aristóteles<sup>2</sup>, no qual verifiquei que a *phronesis* aristotélica não é uma ciência contemplativa, mas uma sabedoria prática que dirige imediatamente a ação pelo conhecimento dos particulares e dos meios para alcançar os fins propostos pela ação. Essa sabedoria prática é verdadeira e, portanto, normativa, uma vez que ela conhece universalmente o fim da vida humana. De fato, para Aristóteles a *phronesis* é um estado habitual cognitivo, isto é, racional, que pressupõe um estado desiderativo não-racional e um estado cognitivo não estritamente racional, que é a experiência<sup>3</sup>.

O objeto da *phronesis* são os bens humanos, isto é, os que podem ser submetidos à *deliberação*, uma vez que o *phronimos* é, reconhecidamente, um deliberador (1140 a30), cuja obra é deliberar bem (1141 b10). Ora, a deliberação não se faz sobre o que não pode ser diferente do que é, nem sobre o que não é ordenado a um fim que seja um bem, objeto de ação. Ademais, o bom deliberador visa tão diretamente o melhor dos objetos de ação e calcula tão bem em vista dele, que atinge em cheio o alvo. Isso porque a *phronesis*, devendo dirigir a ação à luz do universal em que se inscreve o fim da vida humana, tem por objeto os singulares. Esta é a razão pela qual as pessoas dotadas de experiência, mesmo não possuindo a ciência dos universais, estão mais bem aparelhadas para a ação do que as que possuem essa ciência. Para agir bem é preciso dispor tanto do conhecimento do fim universal, que determina a ação humana, como das circunstâncias particu-

---

1 O texto grego utilizado é o de I. Bywater, *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, 1954. Utilizo também a tradução de R. A. Gauthier e J. Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2<sup>ème</sup> éd. avec une introduction nouvelle, 2 tomos, 4 vols., Lovain-Paris, Publications Universitaires/ Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

2 Cf. *Phronesis: um conceito inoportuno?* In: M. Perine, *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*, São Paulo, Edições Loyola, 2004, pp. 17-49.

3 Esta é a tese de fundo de T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (1<sup>ª</sup> ed. 1983).

lares nas quais ela se realiza. Entretanto, se tivéssemos de escolher entre esses dois conhecimentos, o dos singulares seria preferível (1141 b14-21).

No final do capítulo 8 do livro VI da *Ética a Nicômaco*, ao concluir a exposição *ex professo* sobre a *phronesis*, há uma passagem bastante controversa devido às diferenças entre os manuscritos (1142 a24-31)<sup>4</sup>, mas de fundamental importância para compreender a relação de *phronesis* com *empeiria*. Na reconstrução do texto proposta por Bywater, Aristóteles parece afirmar que a *phronesis* não é uma ciência (*epistémē*) porque, tendo como objeto a ação, visa o individual. Ela está na ponta oposta do intelecto (*antikeitai mèn de to nó*), porque este tem por objeto as definições, das quais não há demonstração. A *phronesis* tem por objeto o individual, do qual não há ciência, mas apenas percepção sensível (*aísthesis*). Porém, essa percepção não é a dos sensíveis próprios, mas dos sensíveis comuns, pela qual percebemos o individual enquanto forma, como acontece na percepção das figuras geométricas. Essa percepção dos sensíveis comuns é de uma espécie totalmente diferente da percepção própria da *phronesis*, porque esta é um tipo especial de percepção.

A questão de fundo dessa controversa passagem pode ser formulada da seguinte maneira: por que a presença de algo não-racional é condição necessária para a virtude intelectual da *phronesis*? Ou ainda: se *phronesis* pressupõe *empeiria* e é, também ela, uma espécie de percepção, isto é, se ela inclui fenômenos não-racionais juntamente com o fenômeno racional da decisão, como esses fenômenos atuam juntos em *phronesis*?<sup>5</sup>

Ao distinguir cuidadosamente *phronesis* de *sophia*, bem como a utilidade de cada uma delas, Aristóteles responde a possíveis objeções à sua doutrina que poderiam vir das posições socráticas, platônicas e acadêmicas. Para Aristóteles, embora *phronesis* e *sophia* não sejam virtudes produtivas, elas têm valor em si mesmas por serem virtudes da alma racional (1144 a1-3). Mas Aristóteles acrescenta que elas fazem alguma coisa, uma vez que o exercício de *sophia* faz *eudaimonia*, não como, por exemplo, a medicina faz a saúde, mas como a saúde faz o sadio. Poder-se-ia perguntar se aqui Aristóteles está falando apenas de *sophia* ou também de *phronesis*, no que se refere a fazer *eudaimonia*? Segundo Gauthier-Jolif, o sentido do texto descobre-se por uma aproximação com o seu paralelo na *Ética a Eudemo*, 1249 b9-16, onde se lê que a mesma comparação aproxima *phronesis* ao médico, isto é, à causa eficiente. Aristóteles estaria referindo-se tanto a *phronesis* como a *sophia*, porém distinguindo os seus papéis: o exercício de *sophia* é a causa formal de *eudaimonia* (como a saúde é a forma do

4 A expressão problemática está em 1142 a26: *antikeitai men de to on*. Esta é a fórmula adotada por Bywater e aceita por Gauthier/Jolif. Para a discussão das diferentes versões dos manuscritos ver: R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *op. cit.*, t. II, 2, pp. 503-507.

5 Para uma explicitação mais ampla das questões, véase T. Engberg-Pedersen, *op. cit.*, pp. 160 e 201, respectivamente.

sadio), e o exercício de *phronesis* é a causa eficiente de *eudaimonia* (como o médico faz a saúde).

Em resposta à dificuldade levantada pela posição socrática, Aristóteles mostra que *phronesis* é útil para a ação moral, porque se a virtude moral torna reto o fim, a *phronesis* torna retos os meios (1144 a6-9). Isso se prova pela constatação banal de que podemos fazer coisas consideradas justas sem ser justos. A diferença está em que o virtuoso faz as coisas «por decisão» (*dia proairesin*), isto é, propondo-se como fim as coisas mesmas que faz (1144 a13-20). A decisão (*proairesis*) é retificada pela virtude, e tudo o que se refere aos meios para a realização da ação remete a uma faculdade chamada habilidade (*deinoteta*). Assim, se o fim decidido for bom-e-belo, o exercício dessa faculdade será louvável, mas se o fim for vil, ele será simples exercício de astúcia. Esta é a razão pela qual se dá ao hábil (*deinous*) tanto o nome de sábio (*phronimos*) como o de astuto (*panourgous*). A *phronesis* não é mera habilidade ou simples astúcia. Prova disso é que nos silogismos referentes à ação<sup>6</sup>, se não se é bom, não se vê o fim e o bem supremo afirmados pela premissa maior, porque a perversidade desvia o olhar e leva ao engano sobre os princípios da ação. Portanto, é impossível ser sábio sem ser bom (1144 a23-36).

É importante reter a radical diferença entre *habilidade*, que pode ser simples astúcia, e *phronesis*. É certo que *phronesis* supõe qualidades naturais como a facilidade de encontrar meios eficazes para agir «por decisão» («proaireticamente»<sup>7</sup>) em vista do próprio fim belo-e-bom. A habilidade, tomada isoladamente, é indiferente ao fim, porém, aperfeiçoada pela *phronesis* e pela virtude moral, toma-se a boa habilidade do virtuoso, que, justamente, define o sábio.

A pergunta pela utilidade de *phronesis* levou Aristóteles a distinguir dois níveis no que é moralmente bom: o primeiro procedendo de um hábito moral não-racional e o segundo de um hábito que envolve conhecimento. No primeiro raciocínio Aristóteles mostra que *phronesis* é requerida para que o homem seja completamente bom, embora ele não se torne, pela aquisição de *phronesis*, mais hábil para agir. Ao dizer que é preciso captar os princípios da ação, ele inclui em *phronesis* a captação do fim e isso é o que faz dela algo que vai além da habilidade louvável. Na verdade, Aristóteles está corrigindo uma possível inferência de que o papel de *phronesis* seja exclusivamente o de encontrar os meios para o fim. Se *phronesis* inclui a captação dos princípios da ação, ela está ligada à *proairesis*, que é retificada pela virtude moral, e esta é a razão pela qual o homem que possui *phronesis* age «por decisão» em vista fim belo-e-bom que é próprio da ação moralmente boa.

Agir, isto é, realizar *práxis* exige, em primeiro lugar, um tipo de captação do fim como algo diretamente referido a *eudaimonia*, de modo que a *práxis* seja *eupraxia*, mesmo quando o ato particular só se relacione com *eudaimonia* por

6 Cf. a lição IV sobre «O silogismo da ação», em: M. Perine, , *op. cit.*, pp. 73-90.

7 O neologismo é a tradução de «prohairesically», usado por T. Engberg-Pedersen, *op. cit.*, p. 230.

meio de uma especificação. Mas realizar *praxis* exige também decidir realizar um determinado ato, independentemente de qualquer razão adicional que se possa ter para fazê-lo, pelo simples fato de ser belo-e-bom. Portanto, possuindo *phronesis*, o homem toma-se, não tanto mais bem habilitado para agir, quanto mais capaz de executar bem a *praxis*, isto é, realizar *eupraxia*, que, em última análise coincide com *eudaimonia*.

Viver humanamente (*anthropeuesthai*) é decidir, pois a definição positiva do homem na *Ética a Nicômaco*<sup>8</sup>, é que ele é o princípio das suas ações (1112 b31-32). A *praxis*, não a produção, é o próprio do homem<sup>9</sup>. Operar *praxis* é a obra do único animal dotado de *logos*<sup>10</sup>, composto de intelecto desejante e desejo razoável que, pela decisão, une o presente vivido no desejo com o futuro captado pelo intelecto<sup>11</sup>. Na decisão realiza-se a unidade da faculdade apetitiva com a faculdade intelectual do homem. Mas a decisão virtuosa e sábia só se encontra no homem por *hábito* e por *educação* (1103 a14-25). A indestrinçável solidariedade entre tempo e alma é o que possibilita a educação e a formação de hábitos, que fazem o homem transcender as fronteiras da animalidade, sempre fixas no presente. A criança, diz Aristóteles, supera o estado animal pela educação, isto é, pela formação de hábitos e pelo ensinamento que lhe entra pelo ouvido<sup>12</sup>. O ser humano é dotado de ouvido e de língua para poder ouvir a si mesmo e aos outros<sup>13</sup>. Entre todos os animais, só o homem possui uma voz articulada, isto é, o discurso, porque só ele possui *nous*, e a voz humana é a matéria desse discurso<sup>14</sup>. O homem age porque fala e é nisso que consiste a experiência, sem a qual ele não passaria de um animal entre animais. Graças à linguagem ele não perde o que já adquiriu e pode continuar buscando o fim que o distingue de todos os animais, isto é, a *eudaimonia*, que é outro nome para a *eupraxia* (1139 b3).

## 2. Uma sabedoria para o nosso tempo

A concepção aristotélica da virtude moral foi assumida na filosofia moral de Alasdair MacIntyre e identificada com a noção de *prática*. Uma prática foi definida por MacIntyre como «cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes

8 Ver a propósito as sugestivas análises de E. Weil, «L'anthropologie d'Aristote», in *Essais et Conférences I*, Paris, Plon, 1970, pp. 9-43. Sobre a antropologia de Aristóteles ver também: H. C. Lima Vaz, *Antropologia filosófica I*, São Paulo, Ed. Loyola, 1991, pp. 38-43.

9 Cf. Aristóteles, *Política*, 1255 b35.

10 *Ibid.*, 1332 b12.

11 Cf. Aristóteles, *De anima*, 433 b7.

12 Cf. Aristóteles, *Política*, 1332 b13.

13 Cf. Aristóteles, *De anima*, 435 b24.

14 Cf. Aristóteles, *De an. gen.*, 786 b19ss.; *De anima*, 420 b27ss.

inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente»<sup>15</sup>. Portanto, uma prática pressupõe três elementos fundamentais: 1) um horizonte prévio de socialidade no qual se insere, 2) o reconhecimento da existência de bens internos às ações humanas, e, 3) a exigência de que a realização dos bens internos corresponda a padrões de excelência socialmente reconhecidos. Entrar numa prática é entrar numa comunidade de praticantes, é aceitar suas regras e estar disposto a submeter a aquisição de certos bens ao julgamento dessa comunidade. Essa noção de prática permite definir a virtude moral como «una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a la prácticas y cuya carencia non impide efectivametne el lograr cualquiera de tales bienes»<sup>16</sup>.

Da releitura de MacIntyre, interessa-me destacar que a sua noção de prática e a sua concepção da virtude recuperam um traço fundamental da antropologia de Aristóteles. De fato, quando Aristóteles definiu o homem em termos de «animal de palavra» e «animal de cidade», fórmulas que traduzem as locuções *zoon logos echon* e *zoon politikon* utilizadas na *Política*<sup>17</sup>, a racionalidade foi afirmada como uma potência da natureza animal, potência que *deve* ser atualizada no âmbito social para que aquele animal viesse a ser o que a sua definição diz que ele é. Portanto, a racionalidade não se encontra no animal humano como uma dádiva realizada como, por exemplo, o sistema respiratório pelo qual ele emite sons ou como o sistema reprodutor, que é sinal do seu caráter gregário. Ela se encontra nele como um dever-ser, isto é, algo sem o qual aquele animal não virá a ser o que a sua definição diz que ele é, algo que só ocorre quando ele responde ao outro no âmbito da socialidade. Racional, portanto, é o que o homem *deve ser* se quiser ser humano<sup>18</sup>. Daí decorre que a *normatividade* é constitutiva do ser que quiser ser humano.

Esta é uma das teses do filósofo norte-americano Charles Larmore, em seu recente livro *As práticas do eu*<sup>19</sup>, que permite ampliar a releitura macintyreana da herança da antropologia de Aristóteles. Com efeito, afirmar que a normatividade é constitutiva do ser humano significa, em primeiro lugar, reconhecer a perspectiva do outro como condição indispensável para aprender o que é bem. Em seguida,

15 Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p. 233.

16 *Ibid.*, p. 237.

17 Cf. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a9ss. A tradução de *anthrópos physei politikon zoon* por «o homem é por natureza um animal de cidade» é de B. Cassin, *Aristóteles e o logos*. Contos da fenomenologia comum, trad. L. P. Rouanet, São Paulo, Loyola, 1999. p. 49.

18 Cf. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, 2ème ed., Paris, Vrin, 1967, p. 5.

19 Cf. C. Larmore, *As práticas do eu*, trad. M. S. Gonçalves, São Paulo, Loyola, 2008.

a normatividade constitutiva do ser humano significa que a relação consigo mesmo e com os bens internos à ação é uma relação prática de engajamento com aquilo que só o indivíduo, e ninguém em seu lugar, pode fazer para vir a ser humano. Finalmente, essa concepção normativa significa que as práticas do ser humano estão submetidas aos padrões de excelência socialmente reconhecidos, os quais, quando realizados, ampliam a capacidade de alcançar os fins e os bens nelas envolvidos. Assim, quando Larmore diz que «é impossível ser si mesmo sem ser devedor de um outro», ele apenas reconhece que a individualidade só se conquista no âmbito de uma socialidade que a precede<sup>20</sup>.

Assim, mais do que pela descrição da vida humana como estrutura narrativa no interior de uma tradição, que é típica da releitura de MacIntyre<sup>21</sup>, é pelo recurso à noção sartreana de aventura<sup>22</sup> que se poderia oferecer ao homem contemporâneo uma imagem para a compreensão da unidade da sua vida —se deve haver uma—, e da noção de virtude. Para que as experiências da vida humana se encadeiem como uma aventura é preciso que cada uma anuncie a seguinte, sem que esse encadeamento seja preparado de antemão por alguma espécie de plano. O próprio de uma aventura não consiste em aparecer apenas no relato que se faz da sua ocorrência no passado, mas ela é o resultado do compromisso consigo mesmo, e com ninguém em seu lugar, de lançar-se na direção de um fim não estabelecido previamente por algum tipo de reflexão cognitiva, que, contudo, pode ser alcançado por uma reflexão prática capaz de assumir a responsabilidade por aquilo que esse compromisso acarreta e, portanto, levar a um julgamento sobre o que se deve fazer, com a intenção explícita de fazê-lo. Em contraste com a reflexão cognitiva, a reflexão prática «é sempre reflexão sobre si, já que consiste em abraçar com plena consciência certo modo de engajar-se»<sup>23</sup>.

A compreensão da unidade da vida humana como uma *aventura* é a mais adequada à normatividade constitutiva do nosso ser, pois ela significa que só existimos na medida em que nos comprometemos. Assumir a vida como uma aventura é dispor-se a assumir os compromissos decorrentes do fato de agir por razões e, portanto, de ter de responder a razões. Viver a vida como uma aventura é reconhecer que agir razoavelmente, respondendo a razões, é correr o risco de fazer passar ao ser o dever-ser que nos constitui como humanos. Ademais, viver a aventura humana não é comprometer-nos com um ideal de autonomia que falsifica a nossa realidade pela raiz, dado que é impossível ser si mesmo sem dever nada a ninguém, mas engajar-nos em práticas partilhadas no interior de uma comunidade de julgamento, movidos pela liberdade que é própria de seres normativos, a saber, a liberdade de seguir razões para se tornar aquele ser que só nós temos de ser.

20 *Ibid.*, p. 67.

21 Cf. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 252-277.

22 A noção sartreana de aventura está ligada à sua crítica da sinceridade. Cf. J.-P. Sartre, *Camets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983.

23 Cf. C. Larmore, *op. cit.*, p. 119.

A meu ver, é isso que significa *ir atrás da virtude*: construir uma vida com compromissos que decorrem de compromissos. Por isso, a melhor imagem para captar a unidade de uma vida comprometida com o ideal da vida boa para o homem não parece ser a de um relato de busca. Com efeito, se o que permite a permanência de uma identidade na diversidade dos momentos constitutivos da sua vida é o fato de seguir as razões que o seu momento atual lhe impõe como dever, então é preciso estar disposto a aceitar que imprevistos da vida possam levar a mudanças até mesmo radicais de direção. Isso não impede que se fale da vida em seu conjunto como a experiência de um único e mesmo eu. Pelo contrário, «é pela imbricação de atividades diferentes, pelo fato de nos encontrarmos ao mesmo tempo envolvidos em vários projetos de durações desiguais ou de não abandonarmos um para dedicar-nos a outro que um eu único pode chegar a atravessar a distância do nascimento à morte (e além?). [...] A continuidade do eu é tecida como uma corda, isto é, pelo recobrimento parcial de seus fios sem que haja aí um que vá de uma ponta a outra»<sup>24</sup>.

É sobre o pano de fundo dessa imagem da vida tecida como uma corda, que pretendo propor a minha releitura da *phronesis* aristotélica em termos de atitude de decisão. *Atitude*, a meu ver, é uma tradução adequada para a antiga *hexis* dos gregos ou para o *habitus* dos latinos, termos com os quais se designava a virtude adquirida. Mas *atitude* é tomado aqui segundo o sentido que lhe dá Eric Weil na sua *Logique de la philosophie*<sup>25</sup>. Atitude é o modo como o homem vive e se mantém no mundo, modo que se *realiza* no sentimento e na linguagem espontânea. Mas, dado que o homem é um agente discursivo, essa atitude pode ser apreendida no discurso, quando o homem se volta sobre aquilo que faz, sente e exprime para se compreender na sua ação, no seu sentimento e nas suas expressões. Quando uma atitude é apreendida no discurso, isto é, quando o homem se compreende num discurso coerente, essa atitude gera uma *categoria*, que capta o sentido da atitude como conceito. Nem toda atitude produz uma categoria, porque as atitudes não têm a mesma importância para o discurso no qual o homem se compreende nas suas realizações. Para a compreensão do mundo e de si mesmo interessa ao homem aquelas atitudes que produzem discursos coerentes no interior dos discursos pelos quais ele compreende e se compreende. Quando gera uma categoria, a atitude é chamada pura ou irredutível, e é o conjunto dessas atitudes-categorias que permite ao homem compreender e se compreender nas suas possibilidades efetivamente realizadas.

A *sabedoria prática* é uma dessas atitudes puras, ou seja, é um modo de viver e se manter no mundo, que gera uma compreensão do mundo e de si mesmo exatamente

24 *Ibid.*, p. 226.

25 Cf. E. Weil, *op. cit.*, pp. 70-72.

naquilo que ela realiza. Nas duas tradições —a judaica<sup>26</sup> e a grega<sup>27</sup>— que confluíram na grande tradição cultural do ocidente, a sabedoria sempre foi reputada como a forma mais elevada de realização do ideal da vida boa para o homem. A vida boa para o homem foi caracterizada sumariamente nesta exposição como a vida comprometida com a realização daquilo que se deve ser para ser humano ou, o que é o mesmo, a vida empenhada na unificação de uma identidade que só o indivíduo, e ninguém em seu lugar, tem que ser. A vida boa, portanto, não é um ideal facultativo, mas decorre da normatividade que define o ser do homem como humano. Ser humano exige que se leve à sua melhor forma, à sua melhor expressão, à sua plena realização aquilo que constitui o animal homem como humano.

Fica claro que estou situando a sabedoria prática no âmbito daquela racionalidade, ou melhor, daquela *razoabilidade*, pois a razão é apenas uma possibilidade do homem, oferecida a partir dos outros, como uma potencialidade que deve se realizar para responder às razões que antecedem e constituem o ser humano. Estou falando da sabedoria como realização da razão, não sob o seu aspecto especulativo, mas do ponto de vista prático. Portanto, não estou falando da *sophia*, como foi definida por Aristóteles<sup>28</sup>, mas a algo semelhante à *phronesis* aristotélica, que indica a capacidade de atualizar, no aqui e agora, os bens objetivos que se apresentam como amáveis ao nosso desejo. Algo que se apresente para o homem como merecedor de ser desejado só é objetivamente bom quando se apresenta também como algo que se tem razão de buscar, ou seja, algo que se busca por razões e que pode responder a razões. Dito de outro modo, um bem ou uma razão é objetiva quando «se deixa constatar de um ponto de vista impessoal, isto é, a partir de premissas que se impõem em virtude de ser consideradas verdadeiras, e não em virtude de ser aprovadas por indivíduos particulares»<sup>29</sup>. A irrecusável relação entre a objetividade de certos bens e os desejos que movem os homens a agir funda-se no princípio antropológico que os define como seres normativos, dispostos a seguir as razões que possam responder a razões.

A sabedoria é a mais pura das atitudes humanas porque produz a mais elevada categoria na qual o homem se compreende. Ser sábio, dizia Aristóteles, é viver em estado de decisão<sup>30</sup>; é, como dizia Eric Weil, «saber o que importa e

26 Sobre a sabedoria em Israel, cf. J. V. Lіндеz, *Sabiduría y sabios en Israel*, Pamplona, Ed. Verbo Divino, 1995.

27 Sobre a formação do ideal de sábio na Grécia, cf. H. Flashar, *La saggezza arcaica: Talete, Eraclito, Empedocle*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. Una storia greca. 1. Formazione, Torino, Giulio Einaudi editore, 1996, pp. 1231-1250.

28 Aristóteles entende por *sophia* a captação intuitiva dos princípios pelo intelecto e o conhecimento discursivo das conseqüências que derivam daqueles princípios. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1141 a34-b2.

29 Cf. C. Larmore, *op. cit.*, p. 235.

30 Este é o sentido da expressão que aparece na definição aristotélica da virtude moral: «A virtude é um hábito de decisão (*hexis proairetike*) que consiste no justo meio relativo a nós, determinado pela razão e por aquela pela qual decidiria o sábio (*phronimos*)». Cf. *Ética a Nicômaco*, 1106 b35 – 1107 a2.

ater-se a isso sem confusão»<sup>31</sup>. Ora, o que importa é a vida boa para o homem, a vida comprometida, no aqui e agora, com a realização daqueles bens que a tornam verdadeiramente humana, isto é, dotada de sentido. Que bens são esses? Em primeiro lugar, tudo aquilo que contribui para a diminuição da violência que ameaça todas as relações humanas, pois se a razão é uma possibilidade do homem, a outra possibilidade é a violência. De fato, a vida do homem só passa a ter um conteúdo humano a partir do momento em que a escolha da razão cria o âmbito no qual se pode dar e pedir razões. Viver na atitude da sabedoria é compreender que a violência constitui o mal fundamental para o ser humano e, portanto, é fazer da vontade de não-violência a guia de uma sabedoria que, sem essa vontade, poderia ser o instrumento da arbitrariedade<sup>32</sup>.

Em segundo lugar, e em decorrência desse bem originário que é a escolha da razão contra a violência, os bens que tornam a vida verdadeiramente humana são todos os que podem ser justificados pela pesquisa racional constituída pelas tradições morais e constitutiva dessas mesmas tradições. Esses bens são os que, na história das tradições morais, sobrevivem ao processo de questionamento dialético e às crises epistemológicas caracterizadas pela dissolução das certezas historicamente fundadas, que exigem a invenção ou a descoberta de novos conceitos, capazes de estruturar novas teorias para responder aos problemas que levaram à crise das crenças comuns em torno das quais aquelas tradições tinham se definido até então<sup>33</sup>. Também aqui a sabedoria prática desempenha um papel fundamental, porque é por ela que o sábio, enquanto crítico da moral existente, produz todo progresso de uma moral dada na direção de uma moral mais universal. Com efeito, «as grandes mudanças se produzem quando indivíduos dotados de sensibilidade moral e de sabedoria prática tornam visíveis, a todos com os quais eles estão em contato, as raízes até então escondidas de seu desespero»<sup>34</sup>.

Mas os bens que tornam a vida verdadeiramente humana são também os *bens imprevistos* que se apresentam quando menos se espera. Esses bens são mais facilmente percebidos e acolhidos quando não se pretende que a vida boa só possa ser vivida como resultado de um plano racional, cujo fim já está de algum modo estabelecido. Mesmo para o fiel que acredita na providência de Deus, nada impede que a vida boa seja concebida e vivida como uma aventura, na qual a «felicidade consiste não apenas em atingir o bem que temos razão de buscar, mas também em lidar às vezes com bens imprevistos que só o acaso pode

31 Cf. E. WEIL, *op. cit.*, p. 436.

32 Cf. E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 21969, p. 191. Ver também: M. Perine, *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. Ética, política, filosofia, São Paulo, Loyola, 2004.

33 Cf. A. MacIntyre, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, trad. M. P. Marques, São Paulo, Loyola, 32008, p. 375-396. Sobre essa questão no pensamento de MacIntyre, ver a excelente síntese de H. B. A. de Carvalho, *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*, São Paulo, Unimarco, 1999.

34 Cf. E. Weil, *op. cit.*, p. 192.

nos revelar»<sup>35</sup>. O fato de nenhuma vida poder escapar totalmente aos imprevistos do acaso revela o elevado grau de fragilidade do bem humano<sup>36</sup>, que exige do sábio uma abertura de espírito capaz de acolher as surpresas que a vida reserva. Afinal de contas, «longe de ser sempre a desventura que faz fracassar nossos planos, o imprevisto é às vezes o feliz acaso que desvela horizontes novos, formas de felicidade e de pensamento que não esperávamos, de cuja existência nem mesmo desconfiávamos, e que podem não só fazer aparecer sob nova luz nossos fins existentes, mas mudar por completo nossa vida e até nossa concepção de nós mesmos»<sup>37</sup>. Nesse sentido, ser sábio é assumir o aforismo de Heráclito como atitude de vida: quem não espera o inesperado nunca o encontrará<sup>38</sup>. Esperar o inesperado não é o contrário de saber o que importa e ater-se a isso sem confusão.

Esperar o inesperado e ater-se ao que importa sem confusão é ser capaz de operar uma superação sempre que um ou mais dos fios da corda da vida chegam ao fim. Superação traduz aqui, aplicado ao indivíduo, o conceito de *breakthrough*, que Eric Weil utilizou para a compreensão das transformações históricas<sup>39</sup>. Um *breakthrough*, isto é, um salto qualitativo, uma quebra de barreiras ou uma mudança decisiva na vida de um indivíduo só se produz quando ele admite que seu caminho o conduziu a um beco sem saída e, ao mesmo tempo, que uma nova direção pode ser traçada atravessando a antiga, de modo que aquela não se torne desprovida de sentido diante da nova. Com efeito, seria insensato, uma vez traçada a nova direção, continuar na antiga via ou recusar o sacrifício de alguns de seus valores que agora se revelam não essenciais para a sua vida. Seguir a antiga via em nome da salvaguarda de antigos valores seria comprometer aquilo mesmo que se pretende salvar. De fato, se a descoberta de uma nova direção é a condição necessária para que o indivíduo, diante de um beco sem saída, continue trançando a corda da sua vida, então o seu passado e tudo o que o identifica como tal, e se mostra como seu, não pode ser descartado a título de insensato, mas deve ser assumido como um passado-presente a ser preservado no futuro. Uma verdadeira *superação* só se produz quando a nova situação traz no seu bojo a promessa de dar sentido à situação que tornou impraticáveis os caminhos seguidos até então.

35 Cf. C. Larmore, *op. cit.*, p. 231.

36 Este é o tema do extraordinário livro de M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

37 Cf. C. Larmore, *op. cit.*, p. 232.

38 Cf. Heráclito, fr. 18. Literalmente o fragmento diz: «se não se espera, não se encontra o inesperado, porque é inencontrável e inacessível». Cf. G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, tomo primo, Roma-Bari, Editori Laterza, 82004, p. 200.

39 Cf. E. Weil, *What is a breakthrough in history?*, *Daedalus*, n. 104, 1975, p. 21-36. Sobre o uso do conceito em história véase M. Perine, *Tradição e revolução. Síntese Nova Fase* (Belo Horizonte), v. 17, n. 46, 1989, p. 5-11.

A sabedoria prática se apresenta, portanto, como a capacidade de continuar trançando sensatamente os fios da corda da vida, consciente da radical contingência dos bens humanos, sem fazer da contingência um álibi para eventuais fracassos até mesmo de decisões morais firmemente tomadas. Aliás, a atitude diante do fracasso moral é como o xibolete para a identificação do sábio. Dado que é a sabedoria prática que estabelece a justa relação entre a qualidade moral das razões da ação e a responsabilidade moral pelas conseqüências dos atos nelas inspirados, então só a sabedoria prática pode fundar um conceito de *escusa válida*, ou seja, aquela à qual só se pode recorrer quando se fez tudo para ter sucesso numa decisão moral e se fracassou porque, materialmente, não se podia ter sucesso. Independentemente do que o termo «materialmente» possa significar aqui, o importante é que o verdadeiro sábio é aquele que não se escusa com facilidade, simplesmente porque tudo o que tem necessidade de escusas é moralmente insatisfatório. Se a sabedoria torna o sábio capaz de compreender e perdoar a falta moral, não é para justificar ingenuamente o passado, mas para levá-lo a conhecer melhor o que importa para o futuro, de modo a ater-se a isso sem confusão.

O passado que, eventualmente, precisa ser perdoado, assim como o futuro, no qual se pode encontrar o que se espera, articulam-se em torno dos compromissos assumidos no presente. É o compromisso fundamental do sábio é com aquele ser que só ele, e ninguém em seu lugar, tem que ser. Ser sábio, portanto, é viver em estado de decisão, assumindo permanentemente o compromisso com o dever-ser que constitui o ser humano, compromisso com o que está sempre em devir, ou seja, com essa *futurição* permanente que é o dever de ser humano<sup>40</sup>. Ser sábio é viver na presença de um sentido que permita saber o que verdadeiramente importa para ser humano. É porque o sentido presente está sempre em devir que o sábio pode reconhecer que até a sua concepção do bem pode mudar. Como diz Charles Larmore, «[A] sabedoria consiste em reconhecer que nosso bem está sempre em devir e que só toma forma à medida que vivemos e nos expomos aos acasos da vida»<sup>41</sup>.

40 Cf. E. Weil, *Philosophie morale*, op. cit., p. 221.

41 Cf. C. Larmore, op. cit., p. 255.