

## O CONCEITO DE ARETÉ EM ARISTÓTELES\*

## THE CONCEPT OF ARETÉ IN ARISTOTLE

DAGMAR MANIERI\*\*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE TOCANTINS, BRASIL

**Resumo:** O objetivo deste artigo é um estudo da virtude em Aristóteles. O termo *areté* é frequentemente traduzido como “virtude”, mas sua real significação remete-nos à ideia de “excelência”. Cada atividade humana, prática, possui uma *areté* particular. No domínio político, além da deliberação, Aristóteles expõe a noção de *phronesis*. Esta última é a excelência do líder político. Ao estudarmos a *areté* em Aristóteles, podemos dizer que estamos diante de um modelo de civilização grega. Neste último, presencia-se uma grandiosa síntese na qual se evidencia um ideal de homem, sempre concebido como um ser comunitário.

**Palavras-chave:** *Areté*. Aristóteles. *Pólis*. *Phronesis*. Ética.

**Abstract:** The purpose of this article is a study of virtue in Aristotle. The term *areté* is often translated as "virtue," but its real significance refers to the idea of "excellence". Every practical human activity has a particular *areté*. In the political domain, besides the deliberation, Aristotle exposes the notion of *phronesis*. The latter is the excellence of the political leader. When we study the *areté* in Aristotle, we can say that we are before a model of Greek civilization. In the latter, there is a grandiose synthesis in which an ideal of man, always conceived as a communal being, is evident.

**Keywords:** *Areté*. Aristotle. *Pólis*. *Phronesis*. Ethics.

---

\* Artigo recebido em 28/06/2017 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 05/08/2017.

\*\* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0328674543484561>. E-mail: [dagmarmanieri@bol.com.br](mailto:dagmarmanieri@bol.com.br).

## 1. Introdução

Ao pensarmos sobre a *areté* (excelência humana) em Aristóteles, logo a noção de cidadão pode ser evocado. Isto porque em Aristóteles não se pensa só no modelo de homem ideal, mas também no cidadão médio que compartilha com seus semelhantes uma vida política (*bíos politikós*). Sobre este último, Hannah Arendt (1972) em importantes passagens de *Entre o passado e o futuro* nos esclareceu sobre esta forma de vida que transcendia as necessidades básicas.

Sabe-se, através dos helenistas, que a formação do cidadão, especialmente em Atenas, variou de acordo com as épocas históricas. Na realeza micênica, toma-se o cuidado de ainda não apontar a sociedade como uma *pólis*. Isto porque o rei (*anax*) expressa um poder absoluto, centralizando em sua figura a totalidade das instituições em um regime palaciano. Neste momento, o que se denomina “povo” está localizado nas terras cultiváveis ou terras comuns (*damos*). J-P Vernant (2016) denomina de “*demos* da aldeia” este povo que não participa do jogo do poder, tendo o *basileus* (na época, um grande senhor) como a figura social imediatamente superior.

A grande revolução que representou a formação da *pólis* significou a separação das instituições que, outrora, estavam vinculadas ao rei. É por isso que Vernant concede uma grande importância à *ágora*, quando analisa a formação da *polis*. A *ágora* representa esse espaço público onde ocorre o debate político, um espaço público onde há algo em comum (*koinonía*). Neste instante, o mando é substituído pela persuasão (*peithô*). É claro que até se alcançar a forma plena de democracia (século V a.C), Atenas especialmente passou por outras formas de regime político, como as oligarquias e tiranias. Mas o que é importante em nossa pesquisa é o surgimento de um tipo social, o cidadão, que não mais é o representante dos *hippeis*: classe social aristocrática, com vínculos (bens) associados à posse de terras cultiváveis. Vernant dá um destaque especial ao *hoplita*, homem comum de guerra, disciplinado, que representa “o homem da batalha de braço a braço, da luta ombro a ombro” (VERNANT, 2016, P. 67). O *hoplita*, que socialmente é representado pelo pequeno agricultor corresponde ao cidadão médio. Seu dever na guerra corresponde a seus direitos políticos de cidadão; seu ideal austero e disciplinado na luta corresponde à aplicação da *sophrosyne* (temperança) na vida cotidiana da *pólis*.

Ao refletirmos sobre este clássico que se tornou *As origens do pensamento grego*, evidencia a importância de Aristóteles e sua sistematização do homem grego. Quando Vernant comenta sobre a “imagem nova da *areté*” (Ibid., p. 87), somos esclarecidos pela concepção aristotélica do ideal grego de homem, bem como da definição precisa dos vários conceitos aplicados ao cidadão.

Por isso, estudar o conceito de *areté* em Aristóteles se traduz em uma forma de conhecimento do modelo de “homem bom”. O que Atenas experienciou em seu regime democrático, os grandes debates e deliberações da Assembleia (*Ekklesia*) foi pensado por Aristóteles nas suas duas *Éticas*, bem como na *Política*. Compreender a *areté* em Aristóteles é realizar uma importante imersão intelectual na essência do mundo grego.

## 2. A virtude ética

No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já ensaia uma primeira definição de virtude (*areté*). Ele se refere ao homem bom e investiga quais os atributos que podem lhe ser imputados. Entender a *areté* é fundamental, pois qualificamos um homem de bom ou mau em relação à *areté*. Tal valor humano não se restringe a algum atributo natural: a excelência depende do homem. Por isso “as virtudes são certas formas de escolha (...) (*Et. Nic.* 1106a 1).

Aristóteles afirma que devemos caracterizar a função da *areté*. Ela não é só boa em si, mas faz com que a própria coisa desempenhe bem sua função. Com isso, a definição de *areté* se configura dessa forma: “(...) a virtude (excelência) num ser humano será a disposição que o torna um bom ser humano e também o que o fará desempenhar sua função bem” (*Et. Nic.* 1106 a 24).

A *areté* é subdividida por Aristóteles em *areté ethiqué* (virtude ética) e intelectual. No caso da virtude ética, especial atenção se dá às disposições (*hexis*). É com a prática de determinados atos que adquirimos as disposições; assim, a virtude ética é obtida pela educação, através da aquisição de disposições.

De forma semelhante a Platão, Aristóteles recorre ao conceito de alma (*psiquê*) para entender o mundo subjetivo do homem. A alma comporta uma face racional, outra irracional. Essa bipartição da alma explica os desvios humanos. O natural para Aristóteles (assim como para Platão) é que a face racional da alma controle a irracional. Isto implica em algo natural,

no sentido em que o superior (*lógos, noús*) deve dominar o inferior (as paixões). Por isso, ao se investigar o bem no homem, Aristóteles afirma que ele corresponde ao “exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, (...)” (*Et. Nic.*, 1098a 18). Então, há três horizontes a contemplar no estudo da virtude: a dimensão subjetiva (a alma); o corpo e, finalmente, a dimensão objetiva (social), compreendida pelos bens externos.

Há uma passagem na *Ética a Nicômaco* que parece fundamental, principalmente no entendimento da virtude intelectual (*phronesis*). Aristóteles havia comentado sobre o homem e seu bem; ele enfatiza que o grau de exatidão na perfeição humana é variável, depende da natureza do objeto. Cita o carpinteiro e o geômetra. Cada um deles, ao seu modo, persegue uma forma de exatidão. Se o carpinteiro se aproxima de um ideal exato por experiência, já o geômetra tenta encontrar a essência ou atributos essenciais de seu objeto. Em alguns objetos de estudo não é possível apreender o porquê, seus estados (ser o que são) já são satisfatoriamente estabelecidos. É neste instante que Aristóteles se refere aos primeiros princípios:

(...) entre os princípios alguns são estudados por indução, outros por percepção, outros por alguma forma de habituação e outros, ainda, de outras maneiras, de sorte que precisamos nos esforçar para chegar aos princípios de cada tipo segundo sua maneira natural e precisamos, ademais, ser cuidadosos no sentido de defini-los corretamente, por serem sumamente importantes para a etapa subsequente da investigação. O começo é, reconhecidamente, mais do que a metade do todo e projeta luz imediatamente sobre muitas das questões que estão sendo investigadas (*Et. Nic.*, 1098b 5).

Passagem importante para efeito de entendimento da *phronesis*. Ela indica que se deve apreender a *arkhé* (princípio) do objeto de estudo. De uma forma geral, na cultura intelectual grega, a *arkhé* é entendida como “princípio”. Na interpretação de Miguel Spinelli: “Na *arkhé* está o *télos*, ou seja, no ponto de partida do processo da geração está o objetivo ou “causa” final daquilo que nasce, cresce e se realiza enquanto tal” (SPINELLI, 2006, p. 39). Atentar para o fato de que a *arkhé* implica uma origem, mas no sentido de “procedência, no ciclo do tempo, do que é, e que ali está, desde sempre presente no cosmos” (Ibid., p. 43). Spinelli é preciso em sua interpretação de *arkhé*. Esta última é uma forma de poder, fundamento, que preside o objeto; daí ser entendida na ordem política como “soberania”.

Na *Metafísica*, Aristóteles é preciso ao definir a *arkhé*. No Livro V, o princípio implica o surgimento de alguma coisa, dotando esta última de uma espécie de necessidade. Por isso,

o Estagirita enfatiza que a *arkhé* é “aquilo, em conformidade com cuja escolha deliberada, o que é movido é movido, e o que é transformado é transformado, do que são exemplos as magistraturas nas cidades e os governos: oligarquias, monarquias e tiranias” (*Met.*, V, 1013a 9-13). No término desta definição, há uma espécie de conclusão:

Portanto, a natureza [de uma coisa] é um princípio, o sendo também o elemento [de uma coisa], bem como o entendimento e a escolha, a substância e a causa final – pois o bom e o belo, em muitos casos, são o princípio do conhecimento e do movimento [de muitas coisas] (*Met.*, V, 1013a 20).

Há certo segredo na *arkhé* na medida em que esse “princípio” implica em muitos significados. Aristóteles nos mostra que conhecer a *arkhé* de um objeto é ficar ciente do princípio de mudança. Se a mudança é um desafio à ciência (*episteme*) é porque ela implica na imprevisibilidade. Há coisas imprevisíveis que não podem ser objeto da ciência. Mas se encontrarmos a *arkhé* da coisa, então o objeto adentra em certa previsibilidade. Notar, particularmente, a definição de potência, no mesmo Livro V da *Metafísica*: “(...) potência significa o princípio em geral da mudança ou movimento numa outra coisa, ou na mesma coisa enquanto outra; ou o princípio do ser de uma coisa movida ou transformada por uma outra coisa, (...)” (*Met.*, V, 1019a 28). Definição importante para o aristotelismo: a potência explica o desgaste, a destruição e corrupção das coisas. Quando há fragmentação, corrupção, isto significa que tal coisa sofreu uma falta de potência (Cf. *Met.*, V, 1019a 30).

Essa apreensão da *arkhé* será de grande utilidade na compreensão da *phronesis*. Já a virtude no sentido geral, pode ser entendida como realização (função) do fim de uma coisa. A função (*ergon*) de uma coisa, segundo Aristóteles, corresponde à sua *areté* (excelência). No exemplo da vida humana, a “função da virtude seria a boa vida (*zoe spoudaia*)” (*Et. Nic.*, 1219 a 29).

Cabe à virtude a realização do bem perfeito (*teleon agathon*). Mas nas várias formas de ação humana, há também as virtudes correspondentes. Para se alcançar a “maior excelência” (em um campo específico) é indispensável, contudo, a consecução da virtude correspondente. Na interpretação de Solange Vernières, ao comentar que o homem temperante em Aristóteles é o “amigo do belo”, enfatiza que a virtude ética no homem temperante realiza-se pelo gosto pela regra. Aqui, a noção de belo é importante, porque ele possui um valor em si: é a realização do homem excelente, sua satisfação.

Eis, então, a definição última de *areté*: a realização da essência (*ousia*) humana. Este homem é um ser reconciliado e amigo de si mesmo, “possui unidade interna que lhe dá forma e beleza” (VERNIÈRES, 1998, p. 144). É a realização da mais alta qualidade no homem e, segundo Vernières, “encarna não a Ideia universal de Homem, e sim o ideal humano” (Idem). Na interpretação de Pierre Aubenque (2008), destaca-se a seguinte passagem: “(...) a virtude é uma disposição que exprime uma decisão da qual somos princípio, que engaja nossa liberdade, nossa responsabilidade, nosso mérito” (AUBENQUE, 2008, p. 193). Por isso a educação (*paideia*) é tão importante, na medida em que auxilia na fixação das disposições. Mas só isto não basta; há a dimensão da liberdade e da contingência que nos conduz à intenção (*proairesis*). Com ainda enfatiza Aubenque em relação à *areté*, “a virtude moral [ética] assegura a retidão do fim, a prudência [*phronesis*] a dos meios, (...)” (Ibid., p. 192).

Nas duas obras sobre a ética (*Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*) de Aristóteles há a afirmação de que se busca uma representação da “melhor vida”. Esta vida é um “viver bem” no sentido em que o homem tem uma satisfação na vida: ele é feliz. Mas isto não é suficiente; sabe-se que na *pólis* a vida política é um apresentar-se em público. Por isso ser “nobre” (de família reconhecida, com uma boa educação) é um bem. Assim, na figura do cidadão *makarios* há a denominação de um homem feliz e nobre (*Et. Eud.* 1215a 10). Isto explica que no início da *Ética a Eudemo* aparecer três formas (básica) de vida social: a do homem comum, do político e do filósofo. Percebe-se, de forma implícita, uma crítica de Aristóteles ao homem comum, cuja vida social está ancorada na busca de prazer. Já o político é aquele que se alegra com a conquista da *phronesis*, sua virtude política justifica sua posição de líder. Mas temos que nos advertir sobre a denominação do “político” geral. Na apreciação de Aristóteles:

A maioria das pessoas que atuam como políticos recebem erroneamente a designação de políticos, pois não são verdadeiramente políticos, uma vez que o político é o indivíduo que por prévia escolha opta por uma conduta nobre por ela mesma, enquanto a maioria adota esse gênero de vida visando ao dinheiro e por cobiça (*Et. Eud.* 1216a 25).

Julgamento severo por parte de Aristóteles. Mas é que nesses vários campos em que atuam os homens há várias formas de bens. A medicina estuda um tipo de bem, a saúde; a arte militar, a vitória. Por isso ele afirma que “cada coisa anseia pelo bem que lhe é particular” (*Et. Eud.* 1218a 30). No exemplo da ginástica, seu bem é a boa condição física.

Ao nos referirmos à virtude ética, Aristóteles enfatiza que estamos diante do tema que envolve os prazeres e as dores. Ele se refere ao caráter (*ethos*) como o índice que mede nossa posição neste campo. Ter *ethos*, um bom caráter, significa uma qualidade de alma, que implica no fato da razão comandar. Assim, na boa realização do *ethos*, a paixão não comanda. Mas o que é paixão, para Aristóteles? O ardor, o medo, a vergonha, o desejo, são formas de paixão. Em sua definição, “tudo aquilo que é em si mesmo de costume acompanhado da sensação de prazer ou de dor” (*Et. Eud.* 1220b 14).

A realização da virtude ética implica em certa mediania. Há, inclusive, uma tabela na *Ética a Eudemo* onde Aristóteles nos revela a virtude (ética) para cada tipo de conduta. No exemplo dos extremos da bajulação e da hostilidade, a mediania ética é a amistosidade. Em outro exemplo, entre o servilismo e a arrogância, a mediania é a dignidade. Assim, a virtude ética implica uma disposição que se harmoniza com a reta razão (*orthon logon*). Na interpretação de Solange Vergnières (1998), o *ethos* é descrito como uma forma particular de *hexis* (disposição): “A *hexis* difere da potência natural, por ser uma capacidade adquirida” (1998, p. 82). Como bem enfatiza Vergnières, a parte da alma desejanse está capacitada a receber uma formação, pois não possui uma “regulação natural” como nos animais. A parte da alma que é racional comporta as virtudes intelectuais; já a parte irracional está subdividida em suas partes: a vegetativa (não sujeita à educação); e a desejanse, sem *lógos*, mas educável.

### 3. A *phronesis* do líder político

O conceito de *phronesis* pode ser considerado um grande tema no quadro da filosofia prática de Aristóteles. Particularmente, este conceito está exposto no Livro V da *Ética a Eudemo* (que corresponde ao Livro VI da *Ética a Nicômaco*). Em Aristóteles, *phronesis* é entendida como uma sabedoria prática. Por ser uma “sabedoria”, pertence às virtudes intelectuais (dianoéticas). Mas que espécie de objeto corresponde a *phronesis*? Aristóteles afirma que ela corresponde aos objetos que dependem do julgamento humano; por isso, sua aplicação pode ser entendida como uma deliberação (*proairesis*). No âmbito da necessidade não pode haver deliberação; portanto, a *phronesis* não é conhecimento, nem arte: “Impossível ser conhecimento porque coisas realizáveis são mutáveis; não pode ser arte porque ação

(realização) e criação (produção, fabricação), enquanto gêneros, são diferentes” (*Et. Eud.*, 1140b 5).

A *phronesis* não é arte, pois sua produção não faz parte do mesmo gênero da ação. As conjecturas que envolvem a *phronesis* não são necessárias como na matemática. Outro detalhe que Aristóteles antecipa na reflexão sobre a *phronesis* é que o prazer e a dor corrompem a virtude; daí corromper um tipo de raciocínio indispensável ao *phronimos* (o homem de *phronesis*).

O bom homem político (líder de Estado) deve realizar boas obras que implicam no aperfeiçoamento dos cidadãos; por isso é tarefa da filosofia pesquisar a natureza da *phronesis*. Na *Ética a Eudemo* Aristóteles apresenta-nos uma primeira definição de *phronesis*: “(...) é uma capacidade racional genuína que diz respeito à ação relativamente às coisas que são boas e más para os seres humanos” (*Et. Eud.*, 1140b 8). Mas esta definição inicial ainda é muito abrangente; é necessária uma definição mais específica para que possamos entender melhor este conceito. Neste caso, seguiremos a análise de Enrico Berti (1998). Segundo este último, em Aristóteles a parte racional da alma pode ser diferenciada em parte científica (*epistemikón*) e parte calculadora (*logistikón*). Na primeira, estão filiadas as ciências teóricas cujos objetos são necessários, como também as ciências práticas, com objetos pelo menos “geralmente” necessários. Já na segunda (*logistikón*), ingressam “todas as atividades que têm por objeto realidades dependentes da deliberação humana” (BERTI, 1998, p. 144).

*Epistemikón* refere-se às verdades científicas, demonstráveis; *logistikón* ao mundo prático, associado ao desejo reto. Por isso a importância da *proairesis*, que Berti traduz por “escolha”. Ele comenta que esta última é “o resultado do encontro entre o desejo de chegar a certo fim e o cálculo dos meios necessários para alcançá-lo ou “deliberação” ” (Ibid., p. 145). Desse modo, em um “desejo reto” (que se endereça a um bom fim), conjugado a um cálculo correto (meios realmente necessários), obtêm-se a verdade prática. Berti enfatiza que esta última é uma originalidade do aristotelismo.

A *phronesis* corresponde a esta verdade prática, do mundo dos objetos particulares e mutáveis. Aqui, de certo modo, reside uma dificuldade: como apreender com exatidão objetos particulares e mutáveis? Isto explica a importância da experiência para a efetivação da *phronesis*. Na interpretação de Berti, a experiência surge como “conhecimento dos particulares” (Ibid., p. 149). Mas a *phronesi* também exige o conhecimento do universal em



sua aplicação ao particular. Por isso a ênfase de Berti na separação entre sabedoria prática e *phronesis*.

A *phronesis* é uma capacidade de aplicar a regra geral ao caso particular. Observar o exemplo da carne de galinha (citado por Berti). Se todas as carnes leves são saudáveis e a carne de galinha é leve, então comer carne de galinha constitui-se uma boa escolha. Mas só saberei que a carne de galinha é leve pela experiência. Daí a *phronesis* representar uma espécie de silogismo prático (*sylogismói ton praktón*). A *phronesis* aplica-se aos meios necessários para a realização de um bom fim. A experiência surge em Aristóteles como um critério importante no campo do conhecimento. Para Pierre Aubenque, o homem prudente (*phronimos*) de Aristóteles é um “homem de visão de conjunto” (AUBENQUE, 2008, p. 96). Em *Da geração e corrupção*, há uma passagem onde se pode notar a importância da experiência:

É nossa falta de experiência que causa a incapacidade de experimentarmos uma visão de conjunto dos fatos aceitos. Aqueles, portanto, que estão mais entrosados nos fenômenos naturais (*en tois physikois*) são mais habilitados para a tarefa de estabelecer princípios que possibilitem coesão e maior abrangência; quanto aos que, desprezando o que existe de factual, empreendem discursos prolixos, traem-se facilmente como homens de pouca visão (*Ger. I 316a 5*).

Na interpretação da *phronesis* em Martin Heidegger (2012), há o destaque inicial que se refere a um modo de vida tipicamente humano. Neste forma de vida, almeja-se a felicidade. Em uma primeira definição de *phronesis*, Heidegger expõe: “Ela deve tornar o ser-aí transparente na resolução de um agir tal, que traz o homem para a vida plena” (HEIDEGGER, 2012, p. 151). Mas este homem vive na companhia de outras pessoas; então a política (*politikê*) deve ser compreendida como uma espécie de capacidade. Os homens não são iguais; nem todos conseguem realizar o supremo bem. Então, há diversas formas de bens e cada um deles possuem uma finalidade (*télos*). Heidegger esclarece que a *phronesis* em Aristóteles difere da sabedoria; a primeira é um desvelamento (*aletheiein*) ligado à práxis. A *phronesis* intenta um bem alcançável e o *phronimos* delibera de forma apropriada, objetivando um fim (*télos*). Portanto, o *phronimos* deve saber o que é melhor para o homem no conjunto dos bens alcançáveis.

Aqui, está em jogo um vir-a-ser de algo melhor, mas não como arte, pois nesta há produção (*poiésis*). A *phronesis* faz o nexo entre o universal e o particular; no entanto, ela possui um conhecimento (via “experiência”) do particular. Eis uma passagem importante em

Heidegger: “A práxis (*praxis*) é na *phronesis* (circunvisão) *arkhé* (princípio) e *télos* (finalidade). Na visão prévia para uma determinada ação, a *phronesis* é realizada, e ela chega ao seu fim na própria ação” (Ibid., p. 156).

Observar, dessa forma, que a *phronesis* se realiza na medida em que descobre a *arkhé* e o *télos*; mas não se trata de ciência. Estamos em um mundo da prática humana: a *phronesis* transforma-se em seu próprio objeto. A realização da *phronesis* é a consecução do bem comunitário. Heidegger acentua que a *phronesis* tem o modo de ser da *politiké* (política), atua em uma dimensão prática.

Como havíamos já acentuado, a *phronesis* está intimamente relacionada à experiência. Heidegger invoca a *eupheiría* (experiência de vida): “Pois a *phronesis* carece da experiência de vida, porque ela está ligada às coisas segundo cada uma em particular” (Ibid., 158). É preciso, a atualização da *phronesis*, um conhecimento do ente para que se possa ver como ele se surge. M seguida, Heidegger faz um comentário importante: Essa experiência (de ver como o ente é) tem como objetivo “ver seu *eidós* (aspecto), a fim de alcançar a partir dele a *arkhé* (princípio)” (Ibid., p. 159). Por isso a *phronesis* só pode surgir com o tempo, no processo da experiência.

É desse ponto de vista que a interpretação da *aletheia* em Aristóteles promovida por Heidegger nos esclarece sobre o significado da *phronesis*. Em uma passagem, Heidegger comenta:

Entrementes, aquilo que uma *arkhé* é como tal se tornou mais transparente. A *arkhé* é aquilo que já é, aquilo a partir de que cada ente é propriamente o que ele é. Característico é o fato de que, junto ao ente que também pode ser de maneira diversa, a *arkhé* – o que a cada vez já é sempre – é antecipada para a *phronesis* na *proairesis* (escolha) (Idem).

Observar que na interpretação de Heidegger a deliberação (*bouleuesthai*) é o modo de realização da *phronesis*. A *proairesis* (escolha, intenção) antecipa mentalmente uma ação; mas como estamos em um campo contingente, tenho a possibilidade de não realizar a *proairesis* na medida em que a deliberação (*boulesis*) foi equivocada. Heidegger comenta que o *phronimos* é aquele que descobre o “ser pleno na ação”, na conexão da *arkhé* até o *télos*. Daí a importância da reflexão (*logízeesthai*), no momento da deliberação (*boulesis*):

Esse *logízeesthai* (reflexão), o refletir que discute integralmente algo, o qual é a via pela qual a *phronesis* descobre a situação da ação, também é

designado como *bouleuesthai* (deliberação); esse *bouleuesthai* é o modo de realização da *phronesis* (Ibid., p. 167).

Só assim podemos compreender a afirmação de Heidegger de que “o ente que a *phronesis* descobre é a *praxis*” (Ibid., p. 164). Através da boa deliberação (*euboulía*), gera-se uma *praxis* que possui condições de ser determinada pela *arkhé* e pelo *télos*. A todo o momento o bem a ser realizado está de forma antecipada; por isso a *euboulía* apresenta uma direção. Heidegger comenta sobre a *orthótes*, a correção: “A correção trabalhada da ação concreta é a *orthótes boulés* (resolução correta). *Boulé* é a resolução, o estar resolvido” (Ibid., p. 168).

Percebe-se, dessa forma, como Heidegger nos conduz de forma profunda à definição de *phronesis* em Aristóteles. Isto que é acentuado de forma apropriada por Heidegger é uma carência em Pierre Aubenque (2008) que não nos mostra a relação da *phronesis* com a *arkhé/télos*. Aubenque opta por uma associação da filosofia prática aristotélica com a tragédia grega; na Terceira Parte de *A prudência em Aristóteles* há uma abordagem da “Fonte trágica” e sua relação com o pensamento do Estagirita.

Nos grandes intérpretes de Aristóteles, nota-se como o conceito de *phronesis* é complexo. Tal conceito nos remete a uma filosofia prática inédita para a época. Daí a *phronesis* ainda ser objeto de amplas reflexões, pois nos conduz ao âmago da filosofia prática aristotélica.

#### 4. Observações finais

Há em Aristóteles uma graduação referente a excelência humana. A realização completa da *areté* pertence à formação integral do homem com um ser ético. No exemplo da *phronesis*, ela não é uma exigência para o cidadão médio, mas sim para o homem de Estado. Para o primeiro, exige-se a continência: um domínio de si, expresso pelo pudor ou sentimento de honra. Ele é diverso do homem bom. O homem continente é influenciado pela persuasão, mas não age sob o impulso das paixões. Ele é um homem que age justamente, mas ainda não é um homem justo. Como observou Solange Vergnières, “a *areté* é exigida aos dirigentes e conselheiros, mas a continência é necessária para os cidadãos” (1998, p. 129). Por isso os bons costumes são imprescindíveis: eles atuam sobre o cidadão médio e promovem a coesão da *pólis*.

No pensamento grego em geral há uma íntima associação entre o bom regime da *pólis* e a qualidade ética de seus cidadãos. Para o legislador, bem como para os poderes constituídos, a religião cívica contribui decisivamente para essa efetivação. Particularmente em Aristóteles, a *pólis* representa uma forma de agrupamento humano natural. O grego antigo não possui o sentido histórico, como no homem moderno. O tipo social caracterizado pela figura da mulher, por exemplo, é concebido sob a perspectiva de um modelo natural. Evidencia-se que elas estão na *pólis*, mas realizam de forma particular suas naturezas. A *pólis* é mais que um simples agrupamento de famílias (*genos*) visando o domínio da necessidade; ela implica em um mundo de liberdade e responsabilidade que não existe no espaço doméstico (*oikos*). A *pólis* implica a realização da natureza política do homem, que requer a capacidade de deliberação. Ao se traduzir a *pólis* segundo a teoria da amizade de Aristóteles, pode-se afirmar que ela (*pólis*) exige a amizade política (*homonoia*). Por isso deve-se entender a *pólis* como um conjunto de cidadãos. Ser um *polités* é ser um homem que reflete, delibera, sabe respeitar (as leis) e comandar seus concidadãos. Na apresentação dos termos *zoon* e *bios* percebe-se a importância da *homonoia* diante do poder (*kratos*) despótico. Os seres naturais tem existência (*zoon*), mas só os membros da *pólis* possuem uma forma de vida (*bios*). Como salienta Vergnières: “A vida gregária, social ou política é uma maneira de viver e de agir junto, de certas espécies; não é o advento de novos tipos de organização” (Ibid., p. 161).

Diante dessas exigências do mundo cultural grego, deve-se destacar o conceito de *phronesis*. Como procuramos mostrar neste artigo, a *phronesis* é uma práxis do líder político que realiza um bem comunitário. Mas o curioso é que esta forma de excelência humana também surge em Hegel como *Sittlichkeit*. Na interpretação de Charles Taylor (2005), o termo (*Sittlichkeit*) indica uma eticidade que “alcança sua realização plena numa comunidade” (TAYLOR, 2005, p. 108). Logo na sequência, Taylor comenta sobre Aristóteles, mostrando as possíveis semelhanças entre sua eticidade em relação à de Hegel. *Sittlichkeit* e *areté* se assemelham, pois tais conceitos nos conduzem a um tipo de homem que vê na “vida coletiva de sua cidade como a essência e o sentido de suas próprias vidas, (...)” (Ibid., p. 109). É evidente que o *Sittlichkeit* de Hegel se transforma em um conceito estranho, pois estamos em um contexto moderno, onde os homens possuem uma “vontade racional individual” (Cf. TAYLOR). Mesmo assim, a *areté* aristotélica permanece como um modelo de vida ética, onde o sentido humano só encontra razão de ser em uma comunidade.

## Referências

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Salamandra; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. 2ª ed. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Nestor S. Chaves. São Paulo: Ícone, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Arte retórica/arte poética*. Tradução Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. 4ª Ed. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Eudemo*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: Librairie Générale Française, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Les politiques*. Traduction de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Eudème*. Traduction de Catherine Dalimier. Paris: Flammarion, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Constitution d'Athènes* (Bilingue). Traduction de Georges Mathieu et Bernard Haussoulier. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Roberto L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Da geração e corrupção*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. 2ª Ed. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

- BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre o "Político" de Platão*. Tradução Luciana M. Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução Jonas C. Leite/Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.
- COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*. Tradução Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.
- DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Tradução Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ESCOHOTADO, Antonio. *De physis a pólis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.
- EYLER, Flávia M. S. *História antiga: Grécia e Roma – a formação do ocidente*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *A ideia de bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução Tito L. C. Romão. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2012.
- HOOFT, Stan van. *Ética da virtude*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 5ª Ed. Tradução Artur M. Parreira. Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- LEONETTI, Flávio L. M. *O conceito de Arete na figura de Sócrates, segundo o diálogo Protágoras, de Platão*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução de Eduardo W. Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- MORRALL, John B. *Aristóteles*. Tradução Sérgio Duarte. Brasília: Editora da UnB, 1981.

- MUÑOZ, Alberto A. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- NATALI, Carlo. *Aristóteles*. Tradução de Maria da Graça G. de Pina. São Paulo: Paulus, 2016.
- NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana A. Cotrim. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *A República*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo (RS): Editora UNISINOS, 2005.
- STRAUSS, Leo. *Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Tradução de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Platão e Aristóteles na doutrina do noûs de Plotino*. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TOURAINÉ, Alain. *O que é democracia?* 2ª Ed. Tradução de Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.
- VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nómos*. Tradução de Constança M. Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 23ª Ed. Tradução de Ísis B. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª Ed. Tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Universidade Católica de Petrópolis  
Centro de Teologia e Humanidades  
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis  
Tel: (24) 2244-4000  
[synesis@ucp.br](mailto:synesis@ucp.br)  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



MANIERI, Dagmar. O CONCEITO DE ARETÉ EM ARISTÓTELES. *Synesis*, v. 9, n. 2, ago/dez. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em:  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1362>