

VIRTUDE E CONTEMPLAÇÃO NA *ETHICA NICOMACHEA**

Juan Adolfo Bonaccini
Departamento de Filosofia UFRN/CNPq

RESUMO

O presente ensaio busca pensar relações possíveis entre ética e metafísica tentando defender a idéia de sua unidade indissolúvel mediante uma especulação inspirada em Aristóteles.

ABSTRACT

The present essay, through a special treatment of Aristotle's thought, tries to defend the idea of the indissoluble unity of ethics and metaphysics by maintaining that they are aspects of one and the same thing.

"... a Filosofia difere da Dialética pelo caráter da sua capacidade e da Sofística pela escolha prévia de vida ..."

Metafísica, 1004b 23-25.

Princ.	Natal	Ano 3	n. 4	p. 130-143	jan./dez. 1996
--------	-------	-------	------	------------	----------------

O título ambíguo e vasto desta apresentação pode suscitar expectativas não condizentes com os desejos do autor. É por isso interessante esclarecê-lo, ainda que na penumbra, mediante um subtítulo. O subtítulo reza: *especulação a respeito da relação entre ética e a metafísica a partir de Aristóteles*. A palavra “especulação” nos exime da árdua e honrosa tarefa de falar dos dez livros da obra mencionada no título, e da responsabilidade de imputar nossa compreensão das coisas ao próprio Aristóteles - tarefa antes reservada a helenistas e filólogos.

Especular vem do verbo latino *spécio*, que traduz o verbo grego donde provém o substantivo *theoría*. Nesse sentido indica ver, observar, contemplar, indagar e até mesmo buscar a verdade: tal o sentido de *theoría* no livro α (alfa menor) da obra de Aristóteles chamada *tà metà tà physiká* (993a 30ss.) desde Andrônico de Rhodes. Porém, existe também uma acepção mais tardia; pois do mesmo radical de *spécio* vem *speculum* (espelho); nesse sentido “contemplar” diz refletir-se no próprio espelho da alma, espelhar-se e dizer o que contemplamos em tal espelhamento. Trata-se de uma apropriação mais moderna, que não deixa de ser sugestiva. Desta compreensão origina-se o que será nossa presente especulação e apreende-se melhor o sentido do “*a partir de Aristóteles*” presente no subtítulo.

Não se trata aqui, por conseguinte, de fazer o percurso do conceito de virtude, desde sua primeira aparição no livro I da E. N.¹, percorrendo toda a malha das considerações tecidas por Aristóteles através do exame acurado das virtudes particulares. Tampouco nos deteremos nas virtudes que mereceram maior dedicação da parte de Aristóteles, como é o caso da justiça, da sabedoria ética, da amizade ou da coragem. Tentaremos apenas pensar o conceito de virtude à luz de suas implicações metafísicas e as implicações práticas (da *práxis*) do conceito de *theoría* que caracteriza a filosofia. Nisso consiste o intuito, *a partir* do caminho que Aristóteles encetou.

Mas isto não pode ser feito sem mais nem menos. Parece que deve ser feito partindo, ademais, de uma questão; e de uma questão que não pode ser qualquer uma; de uma questão que se deve configurar como sendo um problema. Vamos então, aos poucos, ouvir o que ela problematiza, esta questão que nos ocupa.

Uma certa tradição nos ensinou que filosofia é a mais alta sabedoria², e que se constitui naquilo que o grego chamou *theoréo*³. Épocas posteriores, desde um inconsolável abismo histórico e anímico, viram na excelsa execução de um *theoréo* apenas um refúgio ascético alienado da vida comum. Como se a *theoría* fosse apenas e tão-somente uma mera visão transcendental do pretensamente imperecível, em oposição à *práxis*. Como se *theoría* e *práxis* guardassem nos nossos tempos a ambiência que evocavam no dialeto ático e no filósofo de outrora: nada mais descabido. O que se entende por “teoria” hoje em dia parece estar mais perto do que o grego chamava *techné*; um saber “pragmático” cujo horizonte primordial tinha em vista operar um instrumento, gerar um objeto ou obter um resultado previamente estipulado: um saber de caráter instrumental. E o que o grego tinha por *práxis* está terrivelmente longe do que hoje provoca esta palavra, após o fim da chamada “filosofia clássica alemã”.

É verdade que já não podemos afagar a ingenuidade de penetrar no sentido inexorável e ao mesmo tempo equívoco destes termos, tão vulgarizados nos manuais. Seu sentido esvaziou-se virando lugar-comum ou mistério indecifrável. No entanto, uma vez que o pensamento supõe não apenas aptidão e vocação, mas também coragem, parece que podemos (e devemos) nos arriscar tentando um esclarecimento. Em que pese ser certo que a *theoría* não se oponha à *práxis* nem à *póiesis*, mas, em qualquer caso, mais a esta última do que à primeira, devemos incursionar ao mesmo tempo pelos caminhos de tradição e da especulação.

O uso de tais termos varia o suficiente para não guardar um sentido unívoco. Especulemos, portanto. Montados nos ombros da tradição.

A questão levantada concerne hoje a moderna relação entre teoria e prática, às vezes transportada sem rigor à relação grega entre **theoría** e **práxis**, que decerto não diz o mesmo que aquela. Tal questão impõe-se de modo bastante peculiar. Enquanto certos pensadores pretendem abandonar a esteira da metafísica por via da análise da linguagem, da epistemologia ou da lógica, outros pretendem “salvar as aparências” recuperando o questionamento da tradição filosófica europeia sobre problemas éticos. Neste sentido colocam a questão nos seguintes termos: **ética como filosofia primeira** - é a tese de Lévinas, Apel e Dussel, para citar só alguns nomes. A questão, creio eu, não é nova. O que é novo é o pressuposto, qual seja, que ética e filosofia primeira são coisas diversas que devem ser ligadas pelo pensamento atual, sob o ponto de vista (evidentemente kantiano) do primado do conhecimento prático sobre o teórico.

Ética como filosofia primeira? O que se menciona com isto? A sentença aparentemente trivial merece meditação no sossego da alma. Ética como filosofia primeira? Vejamos se a prosa do grego não nos socorre na resposta.

Nos primeiros livros da obra que a tradição denominou “*Metafísica*”, Aristóteles discorre acerca da essência do filosofar⁴. Refere-se à filosofia de vários modos: sabedoria, filosofia primeira, ciência do ser enquanto tal, teologia. Dois interessam aqui sobretudo: **sophía** (Sabedoria) e **prôte philosophía** (Filosofia Primeira). Cada um destes termos exigiria um esclarecimento especial, mas por ora vamos nos conformar com seu enunciado. A primeira - **sophía** - serviu para caracterizar o filósofo como um sábio, para Aristóteles, aquele capaz de conhecer os primeiros princípios e as primeiras causas de todas as coisas e de agir de acordo com a virtude mais perfeita³. A segunda - **prôte philosophía** -, cuja refe-

rência explícita aparece na questão levantada acima, indica que o filosofar é primeiro. De que *prius*, entretanto, de que primeiridade nos fala Aristóteles? Trata-se da prioridade da filosofia. Mas ela não é primeira somente porque o filósofo conhece o que é primordial, os primeiros princípios e as primeiras causas, o fundamento de todo ser e de todo devir. A filosofia é primeira, também, porque é a atitude primeira do homem frente ao caos (*cháos*) do universo, face à *aporía* que se impõe no ser. Nela, na filosofia, universo e homem se encontram; a humanidade busca sua ordenação, sua *táxis*; seu lugar natural no mundo. Essa atitude, dizia Aristóteles - e antes dele Platão⁶ -, é antes de tudo surpresa, espanto ante o ser das coisas e a beleza do *kósmos*. A filosofia torna-se então primeira, enquanto *epistéme theoretiké*, no sentido de procurar e proporcionar a sabedoria que conhece os primeiros princípios e as primeiras causas, tão só porque existe esta outra prioridade admirável do espanto⁷ que se dá no humano. A anterioridade do assombro primordial sofrido pelo homem face ao existente, com pavor ou curiosidade, o conduz em busca do que é primeiro. Do que é *uno*, dirão depois os neoplatônicos.

O que uma certa tradição parece não ter visto, e o que chama a atenção, é o teor ético desta atitude, a um mesmo tempo de entrega e despojamento, e de ação, de pergunta, de incisiva intromissão do pensar naquilo que assusta e assombra simultaneamente. É a filosofia primeira já, desde sempre, uma ética? Tal o que queremos sugerir^{7b}.

Contra nossa hipótese pode-se argumentar, aparentemente, que em Aristóteles existe uma distinção conceptual marcada entre a "filosofia prática" e a "filosofia teórica". E várias passagens da E. N. parecem apoiar tal afirmação⁸. Pois, salienta Aristóteles que nesse ramo da política, ciência prática suprema, não se pode exigir o mesmo rigor que se exige noutras disciplinas. Na Ética não se parte diretamente dos primeiros princípios da demonstração, mas de experiências e opiniões acerca do agir; e só então, feito isso, se

parte em busca dos princípios⁹. Conforme a distinção “clássica” do livro VI - já implícita nas primeiras duas linhas do livro I -, o domínio da ética concerne a **práxis**, onde as ações são imanentes, isto é, têm o seu fim nelas mesmas e não na fabricação de um objeto ou na obtenção de resultado mediante a aplicação de uma arte determinada¹⁰; nem mesmo na visão direta dos princípios primeiros. Na ética, na **práxis**, as ações são imprevisíveis por dependerem de escolhas, de modo que nossos juízos sobre elas serão somente dialéticos. Sendo as premissas contingentes, as conclusões são meramente prováveis. O domínio da ação humana é de certo modo o do imponderável, do ponto de vista dos princípios. Em contrapartida, a metafísica, ciência do ser enquanto ser, a sabedoria que parte dos primeiros princípios e conhece com sucesso as causas de todas as coisas. Chega inclusive a vislumbrar a causa primeira, o primeiro motor, imóvel, que põe em marcha tudo que é caótico em direção a uma ordem harmônica. Por isso é chamada também de **Theología**.

De modo que ética e metafísica parecem ser incompativelmente diversas. A tradição entendeu que só a metafísica era uma filosofia primeira enquanto **epistémē** suprema dos primeiros princípios e das primeiras causas de todas as coisas.

Todavia, o próprio Aristóteles nos diz em sua metafísica que os homens começam a filosofar sempre porque se espantam. Assim, o princípio da filosofia não é uma filosofia, uma época ou uma cultura determinadas, mas uma atitude frente ao ser e um **páthos**. De sorte que a especulação, a contemplação, ou seja, a **theoría** na qual consiste por excelência a **sophía**, não é só uma **epistémē** entre as demais **epistemai**: é um certo tipo de vida que recai no âmbito da **práxis**; sob a “legislação” de uma ética. Na própria E. N., no livro I, Aristóteles sugere isso quando divide as opiniões acerca da felicidade: ela está na vida dos prazeres, na vida de honras, na vida de negócios e riquezas ou na “vida contemplativa”? Sobre isso Aristóteles não se posiciona ainda: introduz a

noção de virtude, que doravante vai ocupar toda a cena da ética. Só no último livro nos mostra como virtude, felicidade e contemplação encontram seu ponto de contato de modo inevitável¹¹.

Consideremos brevemente o argumento de Aristóteles na E. N. para visualizar a questão com maior clareza.

A ética começa por ser colocada como uma ciência dos fins que conduzem ao fim supremo da vida humana. Não interessa aqui saber como Aristóteles chega a isso. Basta apontar que ele concorda em parte com as opiniões comuns, que dizem ser a felicidade esse fim último e supremo. Todo o problema consistirá, em princípio, em definir a felicidade. Na discussão com as opiniões comuns, porém, que vêem a felicidade na riqueza, nos prazeres, nas honras, etc., Aristóteles refuta algumas e salvaguarda outras. Tenta chegar a um princípio comum. Assim é que formula uma conclusão mais ou menos paradigmática: a felicidade é uma atividade executada pela parte racional da alma de acordo com a virtude mais perfeita, e durante toda a vida -algumas condições contingentes como a beleza física e uma mínima posse de bens capaz de garantir relativa despreocupação ao cidadão estão desconsideradas nessa definição, embora Aristóteles reconheça sua importância. Doravante o problema deixará de ser a felicidade para que sua condição essencial - a virtude - tome conta da ética.

A virtude, ensina Aristóteles, implica um esforço por parte do agente; não se é virtuoso sem esforço. Em que consiste a virtude? Grosso modo, em agir conforme a regra que a razão propõe, a reta razão (*orthos lógos*). Essa regra prescreve buscar em cada situação a justa medida (*mésos, mesótes*), o equilíbrio entre os extremos. Todo o problema se volta então para o ânimo: Aristóteles define genericamente a virtude como uma certa disposição anímica, um hábito apoiado no caráter regular de certas ações e disposições e na educação do caráter, uma *héxis*. Conquista-se a felicidade, agora, quando se consegue ter constância, isto é, ser firme numa certa disposição anímica que consiste na

ponderação racional dos extremos possíveis em toda situação moral de decisão. O que significa que só somos felizes se somos virtuosos, e que só seremos virtuosos se soubermos deliberar e escolher racionalmente, de modo equilibrado, aplicando a regra de buscar o justo meio entre o excesso e a falta. O homem virtuoso, dessa forma, não peca por falta nem por excesso porque sabe escolher o que é melhor¹². Age como deve, quando deve e onde deve. Não faz, por conseguinte, senão o que deve fazer. Age sempre como deve¹³.

Este dever, contudo, está longe do dever moral cristão ou kantiano. Não se trata de obedecer mandamentos bíblicos nem de seguir uma regra formal que prescreve agir de acordo com máximas universalizáveis. Consiste, antes disso, em obedecer à reta razão. Obedecendo a razão, o que distingue o homem de tudo que não é humano, o homem realiza sua missão ontológica, o seu *érgon*¹⁴. Não segue uma norma universal, mas sim a ordem do todo segundo a sua natureza peculiar, que varia e é diferente da dos outros. Segue a *sua* missão, porque cada um tem a sua justa medida; e o que é excesso e falta para um pode não sê-lo para outro. Se, porém, não obedece a uma regra *formal* universal, obedece no entanto a um sentido superior que é inerente a *todo* homem e consiste em tentar espelhar a harmonia do universo na vida prática, no comércio com os outros, através da ponderação dos extremos. Segundo essa missão, a retidão da razão obriga o homem a imitar no plano das paixões e das ações humanas a mesma ordem sempiterna que se espelha no *kósmos*, a aparente desordem das paixões e emoções deve tender à mesma beleza e harmonia do *kósmos* mediante a retidão que o *lógos* introduz, como que traçando um caminho, na sinuosidade da *práxis*. Cada um de acordo com a sua peculiaridade, e todos segundo a natureza racional do homem. De modo tal que a virtude consiste no espelho da perfeição cósmica, daquilo que é divino (o que pode nascer, mas não morrer). Emular a ordem do *kósmos* é precisamente o que faz o

homem que obedece à medida de sua razão; fazendo assim conquista o mais próprio e o mais divino que lhe é dado; a felicidade da virtude¹⁵.

Acontece, porém, que com isso o homem não é só feliz, mas também sábio. Resta saber em que medida.

Aristóteles chega a dividir as virtudes em morais e intelectuais, ou, mais precisamente, em éticas e dianoéticas. As primeiras são em certo modo subordinadas às segundas. E todas elas à virtude intelectual fundamental, a saber, a **phrónesis** ou sabedoria ética. Esta sabedoria é precisamente o saber que possui o homem quando realiza sua missão mais alta, qual seja, o dever de ser feliz e virtuoso ao mesmo tempo. Não se pode ser feliz sem esforço, sem virtude; tampouco se pode ser virtuoso sem realizar o que há de melhor em nós: **não se pode, portanto, alcançar a virtude sem se ser, em algum modo, sábio**. Afinal, não seria sábio quem fosse dono de sua vontade e artífice de suas decisões? Não seria sábio quem soubesse escolher a melhor ação, omitir a pior, em cada momento de sua vida, da maneira mais sensata e equilibrada? Parece que Aristóteles, como Sócrates, vê na virtude um certo tipo de conhecimento. Esse conhecimento, essa sabedoria, os latinos chamaram de **sapientia** ou **prudentia**.

Ora, caberia perguntar o que isso tudo tem a ver com a nossa questão inicial?

Ocorre que, além dos primeiros três livros, que colocam o problema, e de certas observações que Aristóteles fornece quando da análise das virtudes, a questão do seu argumento se decide, ao nosso ver, no livro X¹⁶. Nele Aristóteles retoma a questão da felicidade enquanto atividade virtuosa dizendo que dentre todas as virtudes existe uma virtude que é a maior de todas e que proporciona a maior felicidade; a felicidade que corresponde a um tipo de vida cujo caráter é justamente superior à vida das riquezas, das honras e dos prazeres; dirá então que a maior virtude é a contemplação, e a melhor vida, a mais feliz, é aquela que consiste em seu

exercício: a vida contemplativa. Portanto, a contemplação do que não morre, do que é belo e harmonioso, é **algo que se exerce**. Contemplar a verdade do **kósmos** é contemplar o verdadeiro e imutável, o que é **divino**. Contemplar o divino - divino aqui é adjetivo - equívale então à atividade mais virtuosa que o homem pode alcançar em sua condição mortal.

Não parece então difícil compreender que a **sophía**, que consiste em contemplar e buscar a verdade^{16b} - no conhecimento especulativo dos primeiros princípios e das primeiras causas¹⁷ -, seja a mesma atividade que a **phrónesis**, e que no homem sábio, no filósofo, a filosofia primeira se identifique por princípio com o exercício da virtude, uma vez que exercer a virtude é precisamente contemplar o que é divino. Contemplar a verdade - que é o que faz a **theoría** - entende-se então como uma **práxis** característica do homem feliz, daquele que age de acordo com a virtude mais perfeita.

Todavia, se assim for, como compreender a disparidade apontada por Aristóteles entre o conhecimento que constitui um **méthodos**, partindo dos primeiros princípios, e o conhecimento meramente provável da ciência política dirigida ao indivíduo, isto é, a ética, cuja investigação acerca do caráter parte em busca dos primeiros princípios desde premissas contingentes? Assim como a metafísica é a **epistéme** mais elevada e rigorosa, a ética, pertencente à **práxis**, mergulharia na conjectura dos raciocínios dialéticos ... Tal distinção, forçosa, parece acabar com nossa esperança de unificar **sophía** e **phrónesis** a partir do Estagirita. Mas, por sua vez, incita-nos a questionar; não será que essa distinção pertenceria em Aristóteles à lógica, ciência das regras corretas do raciocínio e da demonstração, e que fora da lógica, ou apesar dela, a ontologia do ser enquanto ser (a metafísica) nada é senão uma "ética da verdade"? Não consiste já o imperativo da sabedoria e do amor ao saber, que é contemplação e busca da verdade das coisas e do ser de todas as coisas, precisamente no **ideal prático da virtude**, de

sorte que não se contempla a verdade sem a virtude nem se alcança a virtude mais perfeita - ousamos dizer, a *theoría*, a *philosophía* sem a sabedoria^{18?}

NOTAS

* Versões deste trabalho foram lidas no II Encontro de Estudos Clássicos (SBEC/RN - Depto de Filosofia UFRN), em maio de 1995, e no III Encontro Nacional de Estudos Clássicos (SBEC/RJ - Depto de Filosofia UFRJ) a fins de outubro do mesmo ano, em cujas Atas apareceu publicada uma primeira versão do texto. As aulas de Ética que ministrei 1994/2 e 1995/1 no curso de graduação em Filosofia da UFRN, em Natal, e uma conversa que mantive com o Prof. Enrique Dussel, por ocasião de um congresso no Rio de Janeiro, em setembro de 1994, são responsáveis em parte pela meditação do presente ensaio.

¹ Citaremos a *Ethica Nicomachea* desse modo.

² *Metafísica*, 980a - 983b. Cf. com E. N. 1141a-b; 1143b-1144a. Ver também, em Platão, *Teeteto*, 145e.

³ Sobre a relação entre Filosofia e contemplação da verdade cf. *Metafísica*, 993a30; 993b 20-21; 1003 a 21. Platão já seguia esta tradição (o ideal da vida contemplativa como essência do filosofar), que segundo Cícero (*Tuscul.*, Livro IV, 1-3) e Diógenes Laércio (*Vidas*, VIII, 8) remonta a Pitágoras. Vide *Teeteto*, 173c-173d; *Banquete*, 210a-b/212a; *República*, 540a-c.

⁴ Ver nota 2 e cf. com E. N., 1177a-1179a.

⁵ Pelo menos se interpretarmos o legado da *Metafísica* como inseparavelmente ligado ao da E. N.

⁶ *Teeteto*, 155d.

⁷ Cf. *Metafísica*, 988b.

^{7b} Considerando as acepções dos termos *sophía*, *sophós*, *phrén*, *phonéo*, *phrónesis*, *theoréo* e *theoría*, vê-se que o que caracteriza a *sophía*, a *phrónesis* e a *theoría* é sempre uma compreensão, uma sabedoria; um conhecimento, um pensamento, uma reflexão, ou contemplação, são relativos de um modo ou de outro aos três vocábulos. Como se o que eles expressavam girasse em volta de um único ponto, em torno do qual gravitasse a semântica possível de cada uma destas palavras gregas. Cf. Benselers *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*. Leipzig. Teubner. ¹³1911., pp. 836-7; p.973; p.415, respectivamente. Isso não prova nada, naturalmente, mas dá uma indicação possível de leitura que combina com nosso modo de ver as coisas.

⁸ E.N. 1141a-b/1143b-1144a.

- ⁹ Sobre isto veja-se: Vanier, J. *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*. Paris/Bruges. Desclé de Brouwer, 1965. Veja-se sobretudo as pp. 33-68.
- ¹⁰ Compare-se E. N., I e VI com *Metafísica*, 1050a.
- ¹¹ O que, de algum modo, já está presente em Platão. Ver *Filebo*. 59a-64a, por exemplo.
- ¹² Cabe lembrar que os gregos não possuíam noção de pecado. Trata-se portanto, aqui, de uma expressão da nossa língua. O homem grego é livre ou escravo; jamais pecador.
- ¹³ Este argumento é desenvolvido por Aristóteles, basicamente, nos primeiros três livros da E. N.
- ¹⁴ Sobre o termo *érgon* veja-se E. N., 1094a/1098a; *Ethica Eudemia*, 1219a. Compare-se com *Metafísica*, 1050a, e com Platão, *República*, 353a. Sob nossa inteira responsabilidade, quando referido ao homem, no âmbito da E. N. traduzimos *érgon* por *missão*.
- ¹⁵ Esta interpretação inspira-se no próprio texto de Aristóteles e no trabalho de Léon Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, Belin et fils. 1881. Veja-se as pp. 21ss/35ss/77ss.
- ¹⁶ O que é discutível, basicamente por duas razões: desvalorizaria em certo modo os ensinamentos do livro VI, e passaria por alto o papel fundamental da amizade (*Phylia*) na ética aristotélica. Como justificativa poderíamos alegar que, em primeiro lugar, razões de espaço impediram o devido tratamento desses livros, sem que isso signifique o serem esquecidos; em segundo, que tais ensinamentos foram tacitamente levados em conta na presente exposição; e em terceiro, que em se tratando de uma especulação acerca das relações entre ética e metafísica, i.é, de um pequeno ensaio filosófico em torno de um grande problema, e não de um estudo filológico ou meramente historiográfico sobre Aristóteles, podemos tranquilamente ouvir esses reclamos sem preocupação.
- ^{16b} *Metafísica*, 993a 30-b21.
- ¹⁷ *Metafísica*, 981b 27 - 30.
- ¹⁸ Este texto pode ser considerado como uma tentativa de repensar uma problemática que abordamos noutra lugar (cf. "Acerca do paradoxo da filosofia moral", in: *Síntese Nova Fase*, v.23, n.73, 1996; pp.253-263) sob a denominação de "paradoxo da filosofia moral". Todavia é preciso fazer algumas ressalvas. Em primeiro lugar, aqui se pressupõe tacitamente uma diferença entre ética e moral, enquanto que no artigo acima citado partia-se deliberadamente da sua identificação. É que do ponto de vista da filosofia moral contemporânea, bem como do ponto de vista do senso comum - do qual se partiu naquele artigo para melhor evidenciar o paradoxo - não se faz diferença entre ética e moral e ambas aparecem em textos, jornais e discursos como se fossem uma coisa só. Mas do ponto de vista filosófico pode-se estabelecer uma distinção relevante.
- A ética reporta-se ao *éthos*, ao *modo de ser* que efetiva no agir traços regulares de caráter e consequência, independente do fato destes traços serem ou não a violação de proibições e a realização de um dever ser moral. A tese da indissociabilidade de

ética e metafísica constituiria neste sentido um modo possível de equacionar o paradoxo da filosofia moral à medida que a busca da verdade é simultaneamente contemplativa e prática. Pôr essa via seria possível pensar conjuntamente a relação entre moral e filosofia moral, entre ética e ética filosófica (segundo as expressões aplicadas sinonimamente naquele trabalho), fugindo das dificuldades paradoxais que lá apareciam. De qualquer modo, é preciso reconhecer que na essência o paradoxo persiste porque a “ética da verdade” que caracteriza a filosofia não parece chegar a se constituir num *éthos* universal. Se o fosse, porém, tornar-se-ia ou um conjunto de deveres e proibições morais ou um conjunto de deveres e proibições regulados pela legislação do Estado. E deixaria de ser *ética* para ser moral ou direito.

A compreensão destas ressalvas requer como condição o conhecimento do artigo acima citado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por V. García Yebra. Madrid: Gredos. ²1982.
- _____. *L'Éthique à Nicomaque*. Intr., trad. et comm. par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif. Louvain/ Paris. 1958. (2 Tomes).
- _____. *Étique à Nicomaque*. Nouvelle trad. avec introd., notes et index par J. Tricot. Paris. Vrin. 1959.
- _____. *Ética a Nicómaco*. Ed. Bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Instituto de Estudios Políticos . Madrid. 1959.
- _____. *The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*. Translated by H. Rackham. London/Cambridge:MA. 1935.
- BENSELER, G.E.; Schenkl, K. *Benselers Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*. Leipzig/Berlin. ¹³1911 (erweiterte und vielfach verbesserte Auflage).
- BONACCINI, J.A. “Acerca do Paradoxo da Filosofia Moral”, in: *Síntese -Nova Fase*, v.23, n.73, 1996, p.253-263.

- CICÉRON, M.T. Tusculanes. Texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert. Paris. "Les Belles Lettres". 1931 (2 Tomes).
- LAÉRCIO, D. Vidas de los Filósofos más Ilustres. Trad. directa del Griego y Prólogo por José Ortiz y Sanz. Madrid. Aguilar. 1946. (Essa edición parece ser a 1ª da Aguilar, mas a tradução é do século XVIII).
- OLLÉ-LAPRUNE, L. Essai sur la morale d'Aristote. Paris. Belin et fils. 1881.
- PLATÃO. Banquete, Fedon, Sofista, Político. Coleção "Os Pensadores". São Paulo. Abril. 1978.
- _____. A República. Trad. e notas de M.H. da Rocha Pereira. Lisboa. C. Gulbenkian. 1972.
- _____. Philébe. Texte établi et traduit par A. Diès. Société D'édition. "Les belles lettres". Tome IX, 2^{me} partie. Paris. 1941.
- _____. Teeteto e Crátilo. Trad. de C.A. Nunes. Vol.IX. Belém. Universidade Federal do Pará. 1975.
- TAMINIAUX, J. Lectures de l'ontologie fondamentale. Grenoble. J.Millon. 1989.
- VANIER, J. Le Bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne. Paris/Bruges. Desclé de Brouwer. 1965.