

Como viver e como agir - duas acepções exemplares: Aristóteles e Montaigne – apontamentos iniciais

Ângelo Pereira da Fonseca Neto*

Resumo: Neste ensaio se pretende colocar em diálogo: algumas acepções da *Ética Nicomachea* (349 aC), bem como algumas proposições presentes em *Os Ensaaios* (1580), de Michel de Montaigne. No entrecruzamento do arranjo dialético, por meio do qual este texto se coloca, parte-se de uma aproximação, um ponto comum entre os dois autores, sucedido, então, por um instante de tensão – e em cujo momento serão delineadas algumas especificidades de suas respectivas éticas, para, assim, propor-se então um terceiro ato: a tentativa de se ressaltar uma incidência convergente, verificada entre os interlocutores: Aristóteles e Montaigne, bem como em tantos outros autores que, de forma ampla, direta ou indiretamente, perpassam questões relacionadas ao estudo do *Ethos*. É portanto este o princípio e o movimento que orienta a leitura deste texto.

Palavras-chave: Aristóteles; Montaigne; Ética; Leis; Razão.

“Justiça é algo essencialmente humano”
(*Ética Nicomachea*: Livro V, Capítulo IX, 1137a: 30).

“Qualquer outra ciência é prejudicial para quem não tem a ciência da bondade”
(*Os Ensaaios*: Livro I, XXV – *Do Pedantismo*).

Dadas as epígrafes, ainda que as acepções de Aristóteles e Montaigne, embora semelhantes em muitos aspectos, nem sempre sejam convergentes ao fim, pode-se afirmar, entretanto, que pelo menos uma questão em ambos os pensadores assume um estatuto inquestionável. Quer seja em Aristóteles, quer seja em Montaigne, o homem se torna virtuoso se, e somente se, no exercício da própria virtude. Dessa forma, o adjetivo constante na sentença: “homem virtuoso”, somente assume uma acepção verdadeira no âmbito da *práxis*, ou, dito de outro modo, é no âmbito do exercício reincidente da função de ser, que o homem se torna, portanto, um “homem virtuoso”. Nesta esteira, vai dizer Aristóteles (1103a: 25): “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las

* Graduado pela UFMG. Mestrando pela FAJE, bolsista CAPES – Programa de Pós-Graduação em Estudos Filosóficos, linha de pesquisa: Ética. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG. (angelo-neto@hotmail.com). “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

e nos tornamos perfeitos pelo hábito. (...) Tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc” (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, II, I, 1103a: 25).

Ora, estabelecidas as primeiras afirmações, pode-se, de maneira pertinente, questionar sobre os propósitos do texto que aqui se busca desenvolver. Dado que meu esforço se volta para a investigação de um dos elementos que compõem as bases que fundamentam a moral em um dos textos mais importantes da tradição grega ocidental, objetivo geral e dado grosso modo, sem considerar ainda a multiplicidade de questões tratadas por Aristóteles, com o intuito de fundamentar uma ética ancorada, sobremaneira, sobre questões eudaimonistas e teleológicas, onde noções sobre virtude, mediania e prudência são valores, dentre outros tantos, fundamentais para o exercício da deliberação, ficam postas as dimensões da questão a ser abordada. Entretanto, considerada a amplitude e a dimensão que a *Éthica Nicomachea* assume no campo dos estudos da Moral, opto, contudo, por questões metodológicas e dado o receio de me perder, por me ater sobre um aspecto mais pontual e circunscrito, embora não menos complexo e desafiador: – tentar delimitar de forma sumária o conceito de 'Justiça' em Aristóteles. Aspecto este que se integra à proposta norteadora do *XI Colóquio Vaziano*, que tem como temática os dizeres: 'Democracia e Sociedade: Conquistas e Desafios'. Dessa forma, ainda que o esforço seja tamanho, e os resultados da análise, receia-se, fiquem aquém, há o registro ao menos de uma tentativa que, com base na delimitação do termo 'Justiça', procuro responder à questão “como viver e como se deve agir” – tendo-se por base o referido texto de Aristóteles. Oportunamente, irei me ater a algumas asserções de Montaigne, valendo-me de *Os Ensaíos*. Obra monumental, e cujos temas, dos mais plurais, também tratam, e de maneira exemplar – tal qual Aristóteles, de questões éticas e morais.

Partimos então para a definição da concepção de 'Justiça' para Aristóteles, visto, e tornado claro, que o esclarecimento de tal termo é um bom e fundamental começo para se compreender como bem viver e agir, segundo as noções morais apresentadas por este autor. Em uma breve passagem, fica registrado (1129a: 5): “todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as fazem agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto” (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, V, I, 1129a: 5). Colocadas as primeiras definições de 'Justiça', muito ancorada em uma ideia de “disposição” do ser, quer seja para o reto, quer seja para o desvio, partimos, com o intuito de sermos mais específicos, para a definição de 'Justiça,' valendo-nos da especificação do que vem a ser o “ser justo”. Neste contexto, “tomemos, pois, como ponto de partida os vários significados de 'um homem injusto'. Mas o homem sem lei, assim como o ganancioso e ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos” (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, V, I, 1129a: 30). Desta vez, e de maneira mais específica, Aristóteles se refere à ação em prática, o 'ser' (enquanto verbo) justo/injusto como forma de se propor uma definição de 'Justiça'. Esse “colocar-se em

ação”: o (ser)-justo, como forma de se esclarecer o que vem a se definir pelo termo 'Justiça', vem para dar ênfase à ideia de que em se tratando da virtude, a ação justa não se descola da prática, de modo que para se definir o substantivo 'Justiça' é preciso colocá-lo em ato, em pleno exercício, segundo uma *práxis*, e apresentá-lo no âmbito da ação – quer seja: o “ser justo”. Neste sentido o verbo “ser”, infinitivo, e presente do indicativo quando atribuído a um autor, torna-se fundamental para se definir o termo 'Justiça', uma vez reconhecido e tornado legítimo que só se é justo no âmbito da ação de 'ser justo'. E não menos importante, Aristóteles evidencia ainda, por meio da referida passagem, que o 'ser' (sempre na acepção do verbo) justo, passa pelos parâmetros das leis, cuja observância é fator primordial para o exercício da 'Justiça': uma vez que a obediência civil, verificada não de maneira isolada, mas de forma contínua, assegura a igualdade, a liberdade, e a felicidade – *eudaimonia* – do homem político.

Dessa forma, não se fala em 'Justiça', sem se mencionar o estatuto das leis. Compreendida pelo estagirita como aquilo “que tem em mira a vantagem comum” (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, V, 1, 1129b:15), a lei é o modelo maior, que ordena e torna boa a vida em sociedade, uma vez que se orienta pelo critério do justo, julgando assim o bem e o mal agir, de forma que são dados a todos¹ os homens, por meio da obediência às leis, o alcance da *eudaimonia*. Neste sentido a sociedade política que vive sob o estatuto das leis tende à felicidade no âmbito público e privado, reconhecido que à reverência à lei é conferida a garantia do estatuto do bem viver e agir, à medida que atua “prescrevendo certos atos e condenando outros, e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente” (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, V, 1, 1129b:20). Neste aspecto, e consideradas todas as afirmações até aqui colocadas, o pensador grego estagirita vai precisar então que:

essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior [e mais complexa] das virtudes, ... [pois] na justiça estão compreendidas todas as virtudes, e é ela a virtude completa no pleno sentido do termo ... completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer a virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, V, 1, 1129b: 25).

Estabelecido e firmado por Aristóteles, de maneira clara e distinta, em que consiste a 'Justiça', trata-se agora de confrontar esta concepção com as proposições de Michel Montaigne, ensaísta humanista, que também vai se ater ao tema da justiça e das leis.

¹ Na *Politheia* Aristotélica, talvez caiba aqui dizer, e segundo uma acepção moderna, o estatuto do que vem a ser o Cidadão: com base no usufruto de seus direitos e deveres, era algo “distinto” do que se verificará em tempos posteriores, sobretudo pelo “parâmetro judaico-cristão”. Pontuação portanto breve, e cujos desdobramentos serão abordados à frente por Zingano (2009): quando se mencionar a compaixão.

Em princípio, Montaigne reconhece, conforme o trecho que consta da epígrafe, que qualquer ciência ou sabedoria se destituída da “ciência da bondade” é algo vão e sem propósito. Contudo, ainda que se aproxime das aspirações aristotélicas com base neste e outros trechos, há no entanto outros tantos aspectos em que Montaigne, enquanto pensador moderno-renascentista, vai questionar e refutar incisivamente. O primeiro deles diz respeito às leis como parâmetros de conduta coletiva, que visam ao bem de todos os integrantes da sociedade política. Se se verifica na *Éthica Nicomachea* que a lei é aquilo “que tem em mira a vantagem comum”, para Montaigne as leis vêm para, de alguma maneira, “remediar” algumas questões, mas acaba, em verdade, propondo uma solução e criando uma série de outros problemas, de modo que se “criam novas leis” de maneira a corrigir e revisar leis anteriores, com emendas, reconsiderações e reparações, o que tenderia ao infinito. Logo, “se os homens conhecessem retidão e justiça que tivesse corpo e essência verdadeira, não as atrelaria à condição dos costumes desta ou daquela região; não seria da fantasia dos persas ou dos indianos que a virtude tomaria sua forma. Não há nada sujeito a mais contínua agitação do que as leis (MONTAIGNE, Os Ensaios II, 2000-2002, p.369).

Neste sentido, afirmará Montaigne que as leis humanas, quando eficazes, tramitam razoavelmente no contexto ordinário, revelendo-se, portanto, como conceitos fracos e pouco precisos no âmbito do extraordinário – criando, mais que resolvendo – problemas e questões relacionadas ao bem comum. Desta forma, a criação de leis, como base da virtude maior: a observância da justiça, seria algo como a cabeça da hidra, um meio aporético, cuja estrita criação e obediência não dariam conta de implementar e garantir a justiça. Como “assunto espantosamente vão, variado e inconstante”, e reconhecido que mediante o homem, bem como em grande parte das questões humanas: é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme”(MONTAIGNE, Os Ensaios I, 2000-2002, p.10). Montaigne vai falar, com toda a propriedade desestabilizadora de um cético moderno, que:

nosso espírito é um instrumento errante, perigoso e imprudente; é difícil juntar-lhe ordem e medida (...) É razoável dar ao espírito humano as barreiras mais estreitas que pudermos. No estudo como no restante, ele [o homem] precisa contar e regular seus passos, precisa traçar com arte os limites de sua caçada. Freiam-no e amarram-no com religiões, leis, costumes e recompensas mortais e imortais, ainda assim vemos que, por sua volubilidade e dissolução ele escapa de todas essas amarras” (MONTAIGNE, Os Ensaios II, 2000-2002, p.339).

As noções montaignianas sobre as disposições de caráter do homem, bem como as próprias percepções do autor mediante às restrições impostas pelas leis, religião, e normas, cujas funções são dadas a conhecer brevemente com base no trecho supra-citado, são empreendidas no esforço de se cercear o que para Montaigne é a questionável e “obscura” natureza do humano – noções estas tornadas claras, dado o tom ao qual o

ensaísta se refere ao homem: “espírito imprudente”. Neste âmbito, a consideração e o reconhecimento do espírito humano enquanto “instrumento errante”, será essencial para a condição de possibilidade de se pensar uma ética que lhe é própria, cuja proposta e ordenação, bem como os direcionamentos, levam Montaigne a fundamentá-la em um caminho que destoa, em muito, da tradição clássica, nomeadamente: Platão e Aristóteles. Tradição essa cujas referências, embora lhe sejam caras, dadas as citações pontuais e textuais em seus *Os Ensaaios*, acabam, entretanto, sendo atacadas e incisivamente combatidas, no exercício de se propor uma ética, no que se refere aos clássicos, baseada na revisitação e desconstrução, à medida que revisa questões e complexifica aspectos que, para os gregos, não eram tratados tais quais os faz Montaigne – com suas especificidades no âmbito estilístico e temporal, quer seja: cético e renascentista.

Portanto, se Aristóteles dizia sobre uma orientação, ou tendência do homem às virtudes éticas, de modo que “somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, II, I, 1103a: 25), Montaigne, de maneira feroz, vai ao embate desta pressuposição: ao reconhecer e tornar patente que não tendemos por natureza a recebê-las, – se não por estudo e grande empenho e, ainda que das virtudes nos aproximemos: não nos “tornamos perfeitos pelo hábito”, como quer Aristóteles. Postura reativa refutatória, verificada também em outros filósofos modernos – e de tradição “cético-pirrônica”, e que se revela, sobretudo, como um dos pressupostos ontológicos norteadores daquele que se dedica à escrita de *Os Ensaaios*. Ao fim e ao cabo, se Montaigne rearranja as bases da moral clássica, deslocando, por assim dizer, muitos dos parâmetros até então muito bem assentados, o ex-prefeito de Bordeaux toma por verdade que, em relação à fundamentação de uma Ética, é preciso uma apreciação ontológica que perpasse as seguintes considerações: que “sua conduta [a do homem] siga o uso. [A] Que ele possa fazer todas as coisas e goste de fazer apenas as boas ... e que deixe de fazer o mal não por falta de força nem de saber, mas por falta de vontade” (MONTAIGNE, *Os Ensaaios* I, 2000-2002, p.249).

Segue Montaigne então o movimento constante, observado desde o seu próprio ser em si, em constante rotação e movimento interior, estendendo-se aqui ao exercício dialético de aproximação e afastamento da tradição grega, quando se trata de se pensar, neste autor, a fundamentação de uma Ética que pode estar atrelada a um conceito de “justiça”. Por sua vez, no que tange às premissas apresentadas por Aristóteles, em sua *Éthica Nicomachea*, a 'Justiça' assume, já fora dito, o caráter de um bem comum para o homem político que, em sociedade, busca a eudaimonia. Neste sentido a lei como acepção de um parâmetro do quem vem a ser o justo, orienta-se de alguma maneira pela passagem: “a justiça nas transações entre um homem e outro é efetivamente uma espécie de igualdade, e a injustiça uma espécie de desigualdade” (ARISTÓTELES, *Éthica Nicomachea*, V, 4, 1132a). Estabelecidas assim as definições, ainda que elementares, do conceito de 'Justiça'; o bem viver ou agir em Aristóteles é muito orientado pelo estabelecimento e cumprimento de leis por parte do homem político, referido por isso no *De Anima*, de Platão, em consonância com a *Éthica Nicomachea*, como um *zoon-politikon*, e cuja vida social – o bem agir e viver, bem como o parâmetro do que vem a ser

o justo – estão, portanto, atrelados e bastante orientados pelas leis, que por sua vez visam a um fim: o bem agir e viver: âmbito estritamente teleológico.

Aristóteles cita com aprovação o fato de ser opinião comum que o prudente é aquele capaz de deliberar sobre o que é bom e conveniente para si. O bem não só é apresentado intimamente conectado ao que é conveniente ou útil, como também o prudente é visto como quem sabe bem deliberar a respeito de seus próprios interesses. Talvez se possa citar VI 7, quando Aristóteles nos diz que ser prudente é saber ver bem cada coisa em seu próprio interesse. (ZINGANO, 2009, pp. 28-29)

Zingano vai ainda identificar, por meio de um belo artigo intitulado *Teatro e ação humana em Sófocles*, “algo que drasticamente falta na ética antiga” (ZINGANO, 2009, p. 29): o ideal de compaixão. Para tanto, “o reconhecimento da ausência deste ideal de compaixão, cuja falta, em certas circunstâncias, leva a um impasse que só pode ser resolvido por um *deus ex machina* [referência à intervenção inesperada de Hércules nos últimos versos de *Édipo Rei*, de Sófocles].” Logo, para Zingano: “o que estaria faltando crucialmente à ética grega – e que se reflete também no teatro grego – é algo a que estamos acostumados graças à tradição judaico cristã: uma consideração moral favorável expandida ao gênero humano, um respeito fundamental pela pessoa humana como tal”.(ZINGANO, 2009, p. 30)

Entretanto, se o ideal aristotélico de *eudaimonia* afrouxa, de acordo com alguns críticos contemporâneos, as noções de 'compaixão incondicional' pelo outro, ao ponto de se poder afirmar que “não há nada que corresponda a ela [compaixão] no mundo grego” (ZINGANO, 2009, p.32), se não, e unicamente, uma espécie de “altruísmo genuíno”², quer seja: um altruísmo moderado. A ação moral em Montaigne, entretanto, mostra-se, por meio de alguns *Ensaaios*, orientada por parâmetros fundamentais do bem agir e viver gregos, mas, afasta-se deste quando se reconhece ancorada por uma ampliação do horizonte do bem agir com base na “pessoa humana”, ou, pode-se dizer que em Montaigne verifica-se: “uma consideração moral favorável expandida ao gênero humano”, baseada, sobretudo, no combate à presunção (que para Montaigne é um dos piores males que pode acometer o homem), seguida também de uma implacável

² Ao delimitar o que seja o “altruísmo genuíno”, termo usado por Zingano, e identificado como aspecto presente na *Éthica Nicomachea*, o professor vai dizer que o termo se define: “quando sua ação ultrapassa o domínio de suas vantagens pessoais, e mesmo vai contra os seus interesses imediatos, o ato é dito então 'com vistas ao belo'. Belo aqui obviamente nada tem a ver com beleza estética, mas indica o que é moralmente belo, e isto parece designar um grau de moralidade no qual os interesses pessoais são suspensos em prol de quem mais estiver envolvido na ação. É, quer-me parecer, a expressão aristotélica para o altruísmo próprio, expressão moral genuína de um cuidado pelo outro que se faz dentro dos marcos gerais de uma busca da própria felicidade. O agir com vistas ao belo não está isento do erro, mas introduz uma dimensão no ato moral que vai para além dos estreitos limites do útil e do conveniente à própria pessoa.” (ZINGANO, 200, p. 33).

condenação da mentira³, e de uma revelação: retirada do véu, dos efeitos devastadores da dissimulação nas relações interpessoais, sendo este último um aspecto duramente combatido, tendo-se em vista que “apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros”, assim como a honestidade no trato social: exigente de uma transparência e veracidade no portar-se: “pois se eu tivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu” (MONTAIGNE, *Os Ensaio*s I, 2000-2002, p.4).

Dados de maneira sumária as considerações de tais aspectos, deixando-se de fora tantos outros importantes que compõem as bases de uma Ética Montaigniana, pode-se dizer que neste âmbito se presentifica o conceito do que viria a ser algo que se aproximaria de um princípio da compaixão* – tal qual falta em Aristóteles. Longe, porém, do alcance e da magnitude do modelo judaico-cristão, mas, ainda sim: uma compaixão, digamos, mas do imanente. Compaixão, verificada em Montaigne, que se mostra ajustada portanto à medida humana do ser, cujo espírito é reconhecidamente “imprudente”, considerado portanto sob todas as suas próprias limitações, concupiscências e máculas – para se utilizar de um vocábulo cristão.

Dessa forma, se o ensaio de uma exposição de uma ética em Montaigne se mostra muito orientada pela exigência da verdade: como fim primeiro nas relações humanas, quer seja no âmbito do discurso ou da ação – qual seja: mas sempre orientados por um princípio de honestidade e verdade nas relações: contexto em que não se deve mentir ou dissimular, é mister reconhecermos também outro aspecto pertinente, e que se mostra presente no traçado de uma ética que toma o ser, o homem, sem desconsiderar suas sobressalentes limitações e misérias. Neste sentido, a proposição de uma ética em Montaigne, filósofo que transita entre acepções fideístas e céticas⁴, se afasta, ainda mais, das acepções aristotélicas, e tanto mais da concepção judaico-cristã, à medida que reconhece nas ações morais do homem um caráter fortemente orientado pelos desejos. Constatação esta cujo estatuto eleva a Ética de Montaigne a outro patamar, orientado sobretudo pela expressão do caráter desiderativo, que reconhece legitimamente que “não há nada verdadeiramente em nosso poder além da vontade, nela necessariamente se

³ No Livro I de *Os Ensaio*s, Montaigne, expondo clara e distintamente a sua posição frente à atitude mentirosa, seja por meio de palavras ou por ações, vai dizer a este respeito: “a mentira é um vício maldito. Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros. Se conhecêssemos o horror e o peso da mentira, iríamos persegui-la a fogo mais merecidamente que outros crimes (...). Apenas a mentira e, um pouco abaixo, a obstinação parecem-me ser aqueles cujo nascimento e avanço deveríamos combater tenazmente. Elas crescem junto com as crianças. E, depois que se deu à língua esse andamento falso, é espantoso como é impossível afastá-la dele. Daí advém que vejamos homens honestos em outras coisas serem dominados e escravizados por ela. (...) Se, como a verdade, a mentira tivesse apenas um rosto, estaríamos em melhores termos, pois tomaríamos como certo o oposto do que dissesse o mentiroso. Mas o reverso da verdade tem cem mil formas e um campo indefinido. Os pitagóricos consideram o bem como certo e finito, e o mal como infinito e incerto. Mil caminhos desviam do alvo, um leva a ele (...) e quanto a linguagem falsa é menos sociável que o silêncio”. (MONTAIGNE, *Ensaio*s I, 2000-2002, p.10).

⁴ Este aspecto, aparentemente um paradoxo: em que Montaigne é descrito como um filósofo por vezes fideísta, por vezes cético, será tratado de forma mais detida oportunamente, dada a complexidade da questão, e o risco eminente da fuga ao tema aqui proposto.

fundamentam e se estabelecem todas as regras do dever do homem”. Ainda sobre este aspecto do desejo e das vontades, bem como suas relações diretas com as “regras do dever”, Montaigne vai dizer:

Parece-me, entre outras provas de nossa fraqueza, que esta merece não ser esquecida: que mesmo pelo desejo o homem não saiba encontrar o que lhe é preciso; que, não por gozo mas pela imaginação e pelo anseio, não possamos estar de acordo sobre o que nos é preciso para contentar-nos. Deixemos nosso pensamento cortar e costurar a seu bel-prazer: ele não conseguirá sequer desejar o que lhe é conveniente e satisfazer-se. (MONTAIGNE, Os Ensaaios II, 2000-2002, p.365)

Sem perder de vista a monumental obra de Aristóteles, e pelo confronto ao que acaba de ser exposto, Perine vai dizer, sobre o elemento do desejo, que: “a ação moral é o objeto comum do intelecto prático [*phronesis*], [virtude], e do desejo”. Neste sentido, “a *phronesis* dirige a ação e, portanto, é a virtude da parte calculadora da alma (...) a *phronesis* é um estado habitual verdadeiro, raciocinado ou cognitivo, que dirige a ação” (PERINE, 2006, p.25). Bem se nota que, assim como Montaigne, Aristóteles não desconsidera a potência dos desejos e seus atravessamentos na conduta ética e nos estabelecimento de princípios morais. Contudo, a maneira como se conduzem as interferências e os ruídos deste aspecto de que tratam estes dois filósofos, a saber, o aspecto desiderativo, faz com que as éticas propostas por Aristóteles e Montaigne tramitem em patamares diversificados um do outro. Ora, enquanto para o primeiro a razão prática atua fortemente para o estabelecimento da ação moral, à medida que é o elemento de interseção entre a ação e o desejo, para o segundo o desejo assume as rédeas de modo que neste “se fundamentam e se estabelecem todas as regras do dever do homem”.

Para Montaigne, no entanto, além do reconhecimento de o desejo predominar e, de certa maneira “fundamentar” o dever, reconhece-se ainda que ao homem não é dada a faculdade de bem desejar e julgar, uma vez que estas duas operações perpassam os critérios da razão – aspecto este que nosso autor preza tanto por desconstruir, e cuja axiologia Aristóteles toma por pressuposto. Neste contexto, se Montaigne se utiliza da razão, por meio da atividade da escrita, o *logos* platônico, como meio para atacar e desarticular a própria razão – se ele esfacela e fratura em cheio o cerne da certeza racional, tal qual observado em sua “*Apologia de Raymond Sebond*” como, (é pertinente questionar), a partir disso, pode Montaigne ainda pretender fundamentar uma ética? O que sobra depois da desconstrução violenta do racionalismo dogmático? Por hora, permanece o eco desconfortável das inquietações trazidas por tantas dúvidas que, no âmbito da investigação e da pesquisa, acredita-se, são muito valorados e estimados⁵.

⁵ Birchal vai, em um estudo exemplar, tratar de forma elegante e precisa muitas destas questões, cujas referências, em si, não serão apontadas aqui, dada a limitação quanto ao formato deste texto, mas cujas

E, se Montaigne, de maneira estilística – seja do ponto de vista textual, atentando-se ao gênero, seja por fidelidade às próprias acepções céticas – muitas vezes nos deixa menos respostas dogmáticas que dúvidas inquietantes para questões que ele mesmo nos coloca, consoante, portanto, ao seu próprio desejo de descrever, muito menos do que explicar o homem, parece que a *Éthica Nicomachea* transita em um terreno menos arenoso e, a partir dela, pode-se reconhecer, extinto, em princípio, o ruído dos céticos, que:

Aristóteles mostra que na ação moral há três elementos determinantes: a sensação, o *intelecto*, e o *desejo* (1139 a17-18). Contudo, a sensação não é princípio, e o intelecto sozinho não move à ação. O princípio ou causa da ação é a decisão (*proairesis*), que inclui desejo de um fim e cálculo de meios para alcançá-lo. Dito de outro modo, o princípio ou causa da decisão é obra de um intelecto desejante (*oretikos nous*) unido a um desejo refletido (*orexis dianoetike*), e essa complexidade é, justamente, o homem (1139 b4). Se a decisão do homem deve ser boa, isto é, presidida pela virtude, é preciso que o cálculo seja verdadeiro e que o desejo seja reto, de modo a coincidirem no mesmo objeto. Sendo a verdade a obra da alma racional, ela o será também da parte calculadora, estabelecendo com a retidão do desejo uma verdadeira homologia quando pensamento e desejo têm os mesmo objetos, isto é, as (boas) ações (...) de modo que o desejo busque aquele fim por aquele meio. (PERINE, 2006, pp. 23-24)

Dispensadas quaisquer considerações referentes à definição do que vem a ser a 'virtude intelectual', dada a clareza do trecho supra-citado, ressalta-se apenas a necessidade de se observar a percepção de Perine no que respeita ao alcance que o conceito de *phronesis* assume na ética aristotélica: elevada ao patamar de “pedra angular de todo o edifício de sua ética, realizando pela primeira vez na história do ocidente aquilo que, segundo Lima Vaz, no itinerário que conduz de Platão a Hegel, “se apresentará como a mais alta aspiração da filosofia”, a saber, “construir uma ciência do *ethos*” (PERINE, 2006, p.20).

A *phronesis*, como vimos, constitui-se como noção fundamental da reflexão ética. Ela pode ser entendida, como nos mostra Perine, como “a virtude de uma parte do intelecto” (PERINE, 2006, p.36): à medida que, “a virtude nos faz realizar o fim e *phronesis* nos faz realizar os meios para o fim” (PERINE, 2006, p.36). Quer seja, a *phronesis*, estaria nos “entremeios” entre a *sophia*, e a ação, de modo que “não se pode ser genuinamente bom sem *phronesis*, nem sábio sem a virtude moral” (PERINE, 2006, p.36).

considerações são fundamentais para se ler Michel de Montaigne sob o viés ético-pirrônico. Ver em: BIRCHAL, 2007.

Entretanto, para além da importância destas definições, cuja presença é encontrada, de maneira específica e particular, nos filósofos textualmente citados aqui, e dentre tantos outros pensadores – sejam no sentido de negá-las, ou afirmá-las, o que talvez valha a pena ressaltar é que a “pedra angular” do pensamento ético do qual se refere Vaz, quer seja: a *phronesis* – como pressuposto para uma ciência do *Ethos*, encontra-se de alguma maneira presente em grande parte dos autores da história do pensamento ocidental.

A crise do *ethos* e da Moral, declarada radicalmente, talvez seja “apenas” uma forma de se (re)pensar a ética, como bem faz Montaigne, quando confrontado com o filósofo estagirita – operando: “uma consideração moral favorável expandida ao gênero humano”, quando confrontado com Aristóteles, e tantos outros pensadores que operam sob o âmbito teleológico/dogmático – mas, jamais, estabelecendo seus fins ou anunciando, quer seja, seu colapso: no sentido negativo ou de seu “fracasso” completo.

O fracasso, de alguma forma, seja, sob as vias de Montaigne, anunciado por meio da absoluta refutação de uma filosofia essencialista-dogmática, que negue, ou não reconheça legitimamente, o caráter do movimento do ser, bem de todas as coisas sublunares: aspecto tão estimado à filosofia e à Ética Montaigniana. E que busque, portanto, fundamentar a natureza e a vida em sociedade com base em uma, digamos, “teleologia essencial”: – o filósofo francês do século XVI, nascido no castelo de Montaigne, amigo inestimável de Étienne de La Boétie, tradutor da *Théologie Naturelle* de Raymond Sebond, e exímio pintor de si: – recusaria essa aceção – declaradamente. Montaigne quebra o espelho desta concepção grega, e reconhece e liberta o ser que, se constituído por uma essência – não pode ser outra – que não a essência do movimento e da passagem.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Tradução de Leonel e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo do original *Le ragioni di Aristotle*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BIRCHAL, Telma de Souza. *O Eu nos Ensaio de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG: Humanitas, 2007.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*. (trad. Rosemary Costhek Araújo). São Paulo: Martins Fontes, 2000-2002.

PERINE, Marcelo. *Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar do original *Introduzione a Aritotle*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.