
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O belo na virtude da integridade em Aristóteles: réplica ao intelectualismo moral

The beauty in the virtue of integrity in Aristotle: reply to a moral intellectualism

Brunno Alves*

 <https://orcid.org/0000-0002-9814-5608>

Resumo: O presente artigo discute a noção de “belo”/kalón na integridade tomando como referencial teórico a ética aristotélica. Como adjetivo, ela se aplicaria no âmbito das artes relativamente ao estado em que se encontram os seus produtos finais. Aristóteles, porém, apresenta argumentos para mostrar que as virtudes/disposições se diferenciam das artes/competências. Por outro lado, há autores que sustentam que a integridade é uma virtude fruto da razão, um “conhecimento”. Dessa forma, ao investigar a atribuição de “beleza” às ações praticadas, defendemos a integridade como virtude moral em resposta ao intelectualismo.

Palavras-chave: Ação; Belo; Disposições; Integridade; Virtude.

Abstract: *The presente paper aims discusses the concept of “beauty”/kalón in the virtue of integrity. It is known that this adjective applies to the arts relative to the estate of its final products, however Aristotle presents two arguments to show that the virtues/dispositions differ from the arts/competencies. Thus, it is necessary to examine by what criteria we can attribute “beauty” to the actions performed. Moreover, there are authors who supports that the integrity is a rational virtue, an “episteme”. Thus when investigating the attribution of “beauty” to the actions, we defend the integrity as a moral virtue answering to moral intellectualism.*

Keywords: *Action; Good; Dispositions; Integrity; Virtue.*

Introdução

Objetos íntegros apresentam todas as suas partes em perfeito estado. Dizemos que as obras estão prontas (“téleia”, diria Aristóteles). Motivo pelo qual possuem certo atributo ou propriedade de estarem integradas do ponto de vista de sua realização. É o

* Doutorando PPGF-UFRJ. Email: brunnoalves37@yahoo.com.br

caso das esculturas feitas de mármore, por exemplo, ou de uma construção mais portentosa como o *Parthenon* entre os gregos¹. A integridade se aplica nesse caso, já que a ideia de beleza residia precipuamente na proporção e na precisão das medidas ao serem aplicados cálculos matemáticos e diferentes técnicas para as dimensões da obra.

O edifício refletiria certos padrões dignos de apreciação. Salta aos olhos do contemplador a impressão talhada na pedra bruta, o estilo, diríamos, a perspicácia muito peculiar do artista. Causa eficiente ao modelar os materiais, de modo a produzir por fim, um objeto *kalón* de se ver, digno de admiração, cultuado pelos gregos. Obra cuja marca é indelével: não há nada para tirar ou para acrescentar. Ela é feita por inteiro, *perfeita*. Nesse caso, a beleza como “integridade” estaria no fato de que possui suas partes em bom estado, está “completa”².

Não importa sabermos a disposição de caráter do artista para o resultado da criação. Importa muito mais o *saber* pelo qual levou a bom termo os insumos disponíveis. O que sabemos, sem sombra de dúvidas -dado o estado final do ‘produto’- é que o conhecimento dessa arte foi crucial ao perfazer o conceito na bela forma. Alcançou-se, de fato, o “meio termo da coisa”, diriam os gregos. O saber técnico, frequentemente, tende a ser bem-sucedido quando aplicado na produção de artefatos úteis e na criação de obras belas. Dito isso, a questão inicial é que Aristóteles estabelece uma separação entre a técnica e a virtude³. Desse modo, como seria possível, à luz dessa distinção, atribuir beleza a uma ação virtuosa? E, se a “integridade” é aplicável no âmbito das artes⁴, como aplicá-la às ações? Além dessa dificuldade, há outra referente à literatura mais recente.

Há autores que a compreendem como virtude racional onde o intelecto prevaleceria sobre os maus desejos guiando a conduta do agente⁵. Outros interpretaram

¹ WOODFORD, Susan. *The Parthenon*. Cambridge University. 1981.

² Novamente “*teleion*”: *Metafísica* I 5 1021a 2.

³ EN II, 4, VI, 4, 5.

⁴ Na visão de Tomás (ST. I. q. 39, a. 8), a integridade (*integritas*) é inseparável do belo como atributo. “A beleza (*pulchritudo*) requer” ainda a “harmonia ou proporção (*proportio sive consonantia*) e o esplendor (*claritas*)”, seguindo *Metafísica*, XIII, 3, 1078a 36: “Simetria, a ordem e definição, que as matemáticas dão a conhecer (*epistēmai*) mais do que os outros saberes, são as principais formas do belo” (chief forms of beauty: *kaloû*).

⁵ Greg Scherkoske (2013, p. 32) em: “*Integrity and the Virtues of Reason: Leading a Convinving Life*”, ao defender a integridade como “virtude da razão” (*rational resoluteness*), ratifica a tese da “determinação da racionalidade capaz de resistir à instabilidade causada por força de tentação ou pressão”, isto é, por parte do desejo que se opõe ao melhor julgamento. Esse aspecto seria típico do que Aristóteles chamou de “continência”, onde a razão prevalece sobre os maus desejos, isto é, o contrário da acrasia, mas que ainda não é virtude.

a integridade como virtude *epistêmica*⁶, resultando no problema do esvaziamento do lugar central da *reta razão* junto às virtudes particulares, incorrendo num tipo de *intelectualismo moral*: do saber como condição suficiente para a ação. Há estudiosos, além destes, que a interpretaram enquanto subordinada ao exercício da virtude da coragem⁷, no sentido da ação “em vista do belo”.

Considerando os modos de abordar o conceito: (i) Se ele pertence às artes, (ii) e se é aos seus produtos que caberia o qualificativo de *kalón*, (iii) como virtude racional, ou acoplada a outra virtude, não poderíamos falar de ações fruto de uma disposição desse tipo (como virtude moral) salvo por uma ótica racionalista. Restaria pensá-la como restrita ao campo onde o *saber*, segundo Aristóteles, é a condição categórica, isto é, nas artes?

Prescindindo dessas vertentes e propondo um caminho alternativo, o artigo procura mostrar como o belo pode ser referido às ações, ainda que “agir” seja diferente de “fazer”, na ótica do Filósofo. Ao buscar compreender as condições de possibilidade de se atribuir “beleza” aos atos morais nessa virtude, busca-se responder à vertente intelectualista. O texto é composto de quatro partes. Apresentada a proposição do problema nessa introdução, nosso percurso se inicia discutindo o belo como fruto das competências técnicas e as disposições morais (II). (III) Posteriormente, trataremos das distinções entre arte e virtude, da *aporia* em conferirmos beleza às ações já que *fazer* e *agir* não são o mesmo. (IV) Defendemos, por fim, a integridade como virtude ética em Aristóteles com exemplos de seu contexto histórico.

O belo e a integridade: a “justa medida da coisa” em Aristóteles

“*Philokaloûmen*”, (HP. II, 40).

Há três comentários referentes aos modos pelos quais a virtude e a arte são relacionadas na ética aristotélica.⁸ Em primeiro lugar, se atentarmos aos exemplos apresentados até o capítulo 4 do segundo livro (lugar da primeira distinção entre virtude

⁶ Na visão de Denis Coitinho (2021, p. 356) em “*Conhecimento Racional e Virtudes Epistêmicas*”: “Do ponto de vista epistêmico, a integridade pode ser mais bem compreendida como uma disposição do agente em perseguir a verdade na forma a identificar um padrão normativo verdadeiro para ação”.

⁷ Zingano (2020, p. 128) não considera a *integridade moral* como uma virtude em separado, mas como um aspecto intrínseco ao exercício da *coragem* enquanto virtude do caráter, um tipo de compromisso individual.

⁸ EN II.

e arte), encontraremos passagens que refletem, não um contraste, e sim uma aproximação: ambas lidam com o particular: (i) “*hôsper kai epì tôn allôn tekhnôn*” (ii) “*homoíós dê kai tékhne*”⁹: “tal como se dá nas artes”. Outra aproximação é quando o Estagirita afirma que, assim como ninguém nasce um bom ou mau construtor, mas se torna (bom ou mau) pela prática, o mesmo se passa com as várias virtudes morais (“*houtô dê kai epì tôn aretôn ekhei*”¹⁰). Até esse ponto a analogia caminha a passos firmes.

Não obstante, vemos que os exemplos dados por Aristóteles são bem modestos e não grandiosos como o apresentado em nossa introdução, cuja repercussão “impôs-se pela harmonia de proporções, pela beleza e qualidade estética”¹¹ como atestam Ferreira e Morais. Em terceiro lugar, não é na ética o lugar onde o belo será tematizado enquanto belo *na técnica*.

Respectivamente, o Estagirita recorre às artes na ética no intuito de ratificar o caráter não inato e não natural do surgimento das virtudes. De modo que, recorrer a elas (comparando-as) cumpre bem essa finalidade parcial.

Além disso, as “técnicas” abarcam uma ampla gama de atividades que vão desde a navegação e medicina, a construção, a música, a arquitetura -paradigma da “ciência política”-, passando pela escultura, a pintura, a carpintaria e a marcenaria, e, no caso do saber produtivo, não ficariam de fora a *Retórica* e a *Poética*. Desde as mais simples às mais complexas. Nesse caso, virtude e arte são comparadas em termos do correto exercício (reiterado: “*prátontes gàr*”) e não do belo. Sobre o belo, umas das passagens mais significativa, encontra-se na *Poética*¹², mas não só nessa obra.

Com efeito, nesta última o “belo”/*kalón* surge de forma mais evidente, embora não seja tarefa sua discuti-lo. Elencar os diferentes ofícios dentro de um vasto espectro de especialidades não deve dar a entender que eles se confundem entre si, tampouco que são essencialmente díspares: são todos saberes produtivos, que, no entanto, trabalham com os seus materiais, suas proposições e regras com vistas a uma finalidade. Para que cumpram esses objetivos, os seus produtos devem satisfazer uma série de requisitos e especificações que vão desde o tamanho apropriado, no caso de uma roupa ou de um móvel ou, no exemplo da *Poética*, os elementos que necessariamente devem

⁹ EN II 1 1103a 34; 1103b 8.

¹⁰ 1103b 14.

¹¹ FERREIRA, José R; MORAIS, Rui. *A busca da beleza: A arte e os artistas na Grécia antiga*. Vol.1. Arquitetura Grega. Coleção Fluir Perene n. 9. 2008, p. 148.

¹² VII, 1450a 34-1451a 4.

comparecer para que a composição cumpra o seu papel de “purificação”, nos recursos estruturais com a devida ordenação.

No ponto em que a criação artística alcança sua condição “acabada”, desejada pelo artífice, não seria estranho que, ao modificá-la arbitrariamente, a obra, ao perder uma de suas partes, perca sua integridade. Seria o caso de uma música cuja partitura está parcialmente danificada ou mesmo de belos edifícios públicos ou de esculturas que, apesar de belos, foram destruídos pelas guerras (*bella*). Destes, um número foi preservado, algumas restauradas, muitas, definitivamente perdidas. Aristóteles parece remontar a esse ponto de vista, tanto sobre os peritos numa arte específica quanto da necessidade de atingir um grau de excelência racionalmente determinado nesse ponto: “Um mestre em qualquer arte” diz o Filósofo “evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio termo, (...) por isto se afirma com frequência que nada se pode acrescentar ou tirar às boas obras de arte”¹³.

Das que permaneceram através dos séculos e chegaram até nós, não abarcadas pelo gênero “poético”, temos a impressão do espírito que as produziu, da capacidade dos que moldaram os materiais belamente (Fídias, responsável pelo Pártenon, Polícleitos e Praxíteles¹⁴, que: “*pròs tò méson blépousa*”¹⁵).

Dos outros gêneros, umas são belas, como as peças que retratam os dilemas e conflitos, a fragilidade da vida. Mesmo a representação da finitude humana, se verossimilhante, é admirável.

Assim, a *Poética*, ainda que incompleta em sua estrutura, nem por isso deixou de falar do belo, mesmo que em poucas linhas: da ordem e da grandeza entre os extremos, da harmonia interna das partes, nada mais nada menos.

Nossa proposta é mostrar que o *kalón*, que traduzido como “belo”, guarda uma relação inseparável como a *integritas* de modo que a “integridade” -relativa aos conceitos de perfeição (em grego: *téleion*), harmonia ou proporção e esplendor-, aplica-se em termos de perfeição estética aos falarmos de belas obras. A ideia de beleza, para os gregos, estava associada a propriedades exibidas pelas coisas feitas discernidas racionalmente. Para a delimitação que propusemos, o belo restringe-se ao campo das artes (investigaremos como se aplica nas ações morais), naquelas que eram dignas de admiração por parte do expectador, já que nem todo produto resultante de uma técnica

¹³ EN II 6 1106b 11.

¹⁴ EN VI 7.

¹⁵ 1106b 8.

particular recebia o adjetivo. Aquelas produtoras de coisas capazes de elevar o espírito eram, de fato, dignas de elogios¹⁶: elas adornam a cidade a fim de que pareça magnífica aos olhos dos cidadãos e dos estrangeiros. Trata-se, portanto, não do belo em si (indefinível no *Hípias Maior*), mas do belo sensível, apreensível.

Em contrapartida, existem ofícios que, conquanto envolvam “técnicas” e sirvam como paradigma para mostrar a eficácia da razão ao lidar com a transformação de uma matéria específica, razão que guia as mãos do artífice, eram considerados como inferiores no rol das “artes” e, em última instância, na estrutura hierárquica da *pólis*. As mais elevadas, vale dizer, tiveram seus mestres entre as pessoas mais sábias como os nomes referidos acima. Foram produzidas na devida proporção, o acabamento, a harmonia de suas partes, internas e externas, e sobretudo, para despertar prazer marcante no espírito dos helenos, na medida em que se configuram como “monumentos imorredouros”.

Não ignoro que uma mesa, a título de exemplo, possa se bela ou que belos possam ser outros objetos congêneres, seja pelo efeito de sua aparência em nossa sensibilidade, seja pela intuição de sua causa final, que também pode nos agradar. O que pretendo realçar, no entanto, é que no conjunto das artes, há aquelas que pela “magnitude” são chamadas de belas. Não falo de tamanho (se de 5 ou de 20 metros de altura ou largura), mas do sentimento que desperta no observador espectador ao fruí-la, nos seus benefícios para a alma humana. Efeito cuja causa não é outra senão a própria criatividade e inventividade do *poietés*. Por isso, dentre as técnicas, não basta que seus produtos estejam “prontos”.

É necessário que a criação seja reveladora de grandes e de nobres (outra tradução possível para *kalón*) aspirações. Todavia, é a razão que delimita aquilo que serve de aspiração humana enquanto arte, para que o belo tome forma num objeto específico numa *justa medida* relativa à coisa¹⁷.

¹⁶ EN I 12.

¹⁷ Nas palavras de Aristóteles ao demarcar as qualidades do belo: “O belo, ser vivente ou objeto composto de partes” deve ser “harmoniosamente ordenado”, numa “grandeza ou magnitude”, pois a beleza consiste nisso (grandeza e ordem). Assim uma coisa “diminuta não poderia ser bela”, confundindo a percepção do olhar, explica, e da mesma forma não pode ser belo se for grande demais, pois sua “unidade e completude” escaparia ao expectador. (*Poética* VII, 1450a 34-1451a 4). O mesmo ocorre na *Política* (VII, 4, 1126a5), onde a cidade “bela” é a que está na “medida ou ordenação” ao seu fim: a felicidade dos cidadãos, nisso reside sua grandeza. Ao falarmos da ideia estética de beleza corremos o risco de projetar para os autores clássicos nossas próprias concepções do que seja o belo. A título de exemplo, temos no Renascimento uma tentativa de resgate das concepções antigas e, nesse caso, do “belo”. Konstan (2012, p. 136) levantou esse problema discutindo os sentidos do belo entre o mundo clássico e a modernidade. Seu texto visa mostrar que a noção de beleza não guarda uma perfeita unidade

Disposições e capacidades: as distinções entre o *agir* e o *fazer*.

A *aporia*, doravante, seria a de explicar como pensar o belo na virtude da integridade, já que este conceito pertenceria às coisas da técnica. Ademais, as capacidades, segundo Aristóteles, se diferenciam das disposições num triplo sentido. É nesse ponto que a proximidade que vimos antes começa a claudicar, pois Aristóteles nos diz que nesse ponto “cessa similaridade”.

a. Virtude e arte: as condições de realização (EN II 4)

Produzir um objeto artificial e realizar uma ação virtuosa não são coisas idênticas. Um escultor como Policleitos de Argos, enquanto artista, não é um artífice em geral, mas apenas dentro dos limites de sua arte. O domínio dessa capacidade não o torna músico ou um gramático. Seu saber restringe sua competência, motivo pelo qual, Aristóteles o considera como um dos mestres das esculturas que retratam o corpo humano em proporções ideais. Não se trata de coisas feitas ao acaso ou sob a supervisão de um outro artista, como se dá com os aprendizes. A dinâmica do vir a ser da matéria-prima às figuras belas reside no conhecimento possuído, isto é, no saber presente na alma capaz de levar o artífice a produzir. A ação virtuosa, segundo Aristóteles, deve satisfazer outros requisitos além do saber.

“Saber” que, no fim, contaria como o requisito menos determinante da ação, no contexto do livro II EN. O contraste reside em que, no exercício das virtudes morais, não há um, mas dois requisitos além da percepção das circunstâncias nas quais a ação se desdobra: a ação deve ter origem numa *escolha deliberada*, tal como agiria uma pessoa justa ou corajosa. Ocorre que, ser justo ou corajoso implica não apenas na posse da coragem exclusivamente ou da justiça somente, já que é necessário a presença da razão atuando junto às virtudes particulares que por sua vez, não promanam da parte racional ou teórica da alma humana. Por isso Aristóteles pode afirmar que não é possível ser prudente sem ser bom: sem possuir as virtudes morais.

de sentido entre os gregos (e romanos) e as concepções modernas. Ora, supondo que os antigos serviram de inspiração para a posteridade seria preciso cautela, pois “En ese caso, tendríamos un extraño y fascinante ejemplo en el que la revitalización consciente de un antiguo concepto era, de hecho, una distorsión y una falsa percepción, que no sólo influyó sobre la historia subsiguiente del arte moderno, sino que también condicionó -y puede ser que falsamente- nuestra visión del arte antiguo en sí”.

É preciso atentar para a estrutura interna da ação, pois um agente pode praticar uma ação justa ou generosa, por exemplo, visando a fins imorais¹⁸. Por isso, além de ter de agir deliberadamente, acrescenta que a ação deve ter valor nela mesma, no lugar de um interesse vil ulterior. Por fim, a ação deve ser perpetrada de modo firme, isto é, sem luta ou tensões internas. Se as artes não poderiam existir necessariamente reunidas no escultor ou no músico, algo diverso ocorre com as virtudes. De fato, essa possibilidade não parece ser acolhida pelo Filósofo, de que “possam existir separadamente”, pois comprometeria sua tese forte da *unidade das virtudes*¹⁹. De resto, virtude e arte não poderiam ser belas no mesmo sentido, já que há requisitos e resultados distintos para ambas.

b. Segunda distinção: a escolha e o método (EN VI 4).

Embora virtude e arte não lidem com objetos necessários e passíveis de demonstração, como ocorre no “conhecimento científico” (*epistême*) e pertençam ao grupo do que é sujeito a variações, virtude e arte, para Aristóteles, envolvem disposições distintas. Enquanto as artes são elencadas como *virtudes racionais*, pelas quais o agente alcança a verdade em dado domínio, justiça, coragem, temperança, por exemplo, não seriam fruto da razão, da *phrónesis* como fonte direta como Aristóteles julgou a perspectiva socrática da ação²⁰. O que há de essencial na ação é um uso prático da razão cuja finalidade atualize a própria disposição, no lugar de produzir algo diferente do agente, como nas artes. Por isso, agir bem difere do exercício de uma atividade racional como é o caso da arquitetura, explica.

No caso das artes, nesse segundo contraste, alguém poderia dedicar-se ao estudo da música, da arquitetura, da pintura ou mesmo da poesia no intuito de torna-se um músico, arquiteto, pintor ou poeta. É importante, além disso, que a prática acompanhe certo estágio dos estudos teóricos.

Aristóteles já considerou a inutilidade de alguém se tornar bom por meio de teorias, tal como pacientes que não praticam o que o médico lhes prescreve. Na ação, não há um método que possa guiar a conduta, do modo como os construtores são guiados pelo arquiteto. Isso resulta da precariedade do saber em matéria de ação, da

¹⁸ 1144a 20.

¹⁹ 1144b 35.

²⁰ 1144b 25-30.

necessidade de um desejo deliberado para discernir a verdade prática e desejá-la em cada situação.

Nesse caso, não é papel da *prudência* “produzir ação” por via de um raciocínio verdadeiro em vista de um objeto externo cuja causa reside no agente que a possui. Seu papel condiz muito mais na percepção dos elementos relevantes, do ponto de vista moral, e muito menos na aplicação de máximas pelas quais a ação, no caso concreto, torne-se subsumível a um dado corpo fixo e rígido de regras práticas, ou mesmo de um método. Assim, a disposição racional pela qual o agente pratica ações virtuosas não poderia ser assimilada àquela que serve para produzir um objeto belo ou útil. Essa forma de caracterizá-las, entretanto, não é absoluta, já que elas (as artes) constam dentre as virtudes racionais.

c. Terceira distinção: o (agir) voluntário e o (produzir) involuntário (EN VI, 5).

Haveria aqui uma falsa sobreposição das capacidades às disposições morais, já demonstrada como errada por Aristóteles²¹. Como se a pessoa detentora de uma certa capacidade em potencial, devesse ser vista como efetivamente realizadora dessa capacidade: ser capaz de “fazer” mal não implica em que o artista perderá de vista a “beleza” ou a “utilidade” de sua obra. Como se, de outro modo, da *capacidade* de mentir, pudéssemos deduzir a qualidade da disposição moral, ser mentiroso.

Ora, se essa passagem das artes às disposições fosse verídica, o resultado não poderia ser outro, já que a razão se configura como uma potência de contrários. Entretanto, as disposições morais não estão abertas à realização de ações opostas. A prudência indicaria, além disso, a posse das virtudes do caráter. Não é difícil compreendermos como nos diversos saberes “técnicos”, a posse de uma certa capacidade, construir, pilotar ou tocar, envolve ser capaz de produzir estas finalidades.

A questão é que são as decisões fruto do caráter construído ao longo da vida, que determinam, ou seja, exibem a maldade ou bondade da pessoa e não se ela é capaz de

²¹ Sua posição é bem clara nesse sentido. “Não nos devemos deixar enganar pela argumentação do *Hípias Menor* de Platão, de acordo com a qual, da *capacidade* (*tòn dunámeon*) de mentir devêssemos inferir que essa pessoa é mentirosa (disposição moral)”. Essa passagem das capacidades às disposições é claramente “falsa”, *-pseudê* (*Metafísica*, 5, 1025a 3-13)- para Aristóteles. O prudente, neste caso, não poderia ser identificado ao agente para o qual os fins justificam os meios, já que a bondade de caráter (virtudes morais) é um dos seus traços essenciais. Aristóteles não investigou a possibilidade de vícios racionais como fez com as outras virtudes. Todavia, explicou a diferença entre a *boa deliberação* e *escolha acertada* (próprias do virtuoso), e a mera busca de meios úteis e instrumentados para a realização de um fim, independente de um critério correto de avaliação moral.

tocar bem, completar um belo edifício e assim por diante. De fato, Aristóteles afirma que, na ética, são as *escolhas deliberadas* a causa eficiente da ação. Com isso, pode-se compreender que para agir virtuosamente temos de primeiro tornar o intelecto, ele mesmo, prático. O que ocorre aprendendo a sentir prazer com o que se deve, como e quando se deve: numa espécie de “educação das emoções”.

Exigência implícita na “primeira distinção”. Nas virtudes, o que conta é a inclinação para realizar o bem, a atitude de querer efetivamente praticá-lo. Cabe notar que os limites entre arte e virtude já teriam sido identificados por Sócrates, conforme Dorion²². Nas artes, o saber é necessário, mas pode ocorrer que o artista realize um objeto desprovido de arte, o que para Aristóteles seria “preferível”. Na ação moral, em contrapartida, o saber seria necessário e suficiente.

Enquanto o erro voluntário na ação indicaria vício e não ignorância ou falha intelectual, a falha involuntária na arte não seria “preferível”, segundo Aristóteles, por indicar incapacidade de fazer precisamente o oposto: a técnica foi dita ser capacidade racional verdadeira de criar. Pois artista é de fato o que produz *artificialmente*, e não por acaso ou sem querer. Não obstante, a técnica deve subordinar-se a ética e não esta àquela: quem é capaz tocar ou construir bem, é capaz do oposto, o que não implica num desvio da devida finalidade constitutiva dessas atividades: tocar ou construir (bem) como fins, por isso o melhor é quem erra conscientemente nas artes, mas não na ação moral.

O erro por ignorância ou o acerto ao acaso revelaria, antes, falta de arte. No caso das virtudes, realizá-las pressupõe estar em posse da disposição de caráter onde opera o intelecto prático, motivo pelo qual, tanto conhecer para agir é insuficiente como causa eficiente -numa leitura divergente da socrática comentada por Dorion-, como o erro voluntário seria muito pior, como é o caso do tipo moral perverso (*kakós*) ou o do intemperante que, segundo Aristóteles, age com plena consciência de seus atos justamente por desejá-los e não porque lhe falte o conhecimento do bem ou do mal moral.

Sendo a prudência um “bem” da alma relativo aos bens humanos, o erro voluntário, impróprio a esta virtude, seria indício de um mau caráter, já que é pela decisão que avaliamos o caráter e já não pelo bom desempenho de capacidades. No

²² DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 64.

escopo das ações humanas virtuosas expressas numa “justa medida em relação a nós”, elas contrastam com as artes ainda do seguinte modo, há: “Movimento (*kinesis*) composto pela sucessão de momentos exteriores de uns para outros” comenta Vetö (2005, p. 22) “e a atividade propriamente dita (*energeia*), em que a sucessão não rompe a unidade, a *integralidade indivisa do agir*”. O fato de os objetos da técnica serem diferentes daquele que o produziu explica-se pela “transitividade” dessa esfera, um tipo de “heteronímia metafísica”, um tipo de fim extrínseco. Com efeito, tais distinções seriam empecilhos para atribuímos beleza às ações humanas?

Num breve comentário, os contrastes elencados criam *aporias*. Diminuem ainda mais as possibilidades, sem eliminá-las, de falarmos do *belo na integridade* como virtude moral. Tanto o adjetivo é aplicado às artes e a integridade se alinha ao belo, quanto agir (*práxis*) e fazer (*poiesis*), como acabamos de ver são coisas diferentes. Contudo, elas aumentariam os elementos de um argumento que vai de encontro ao intelectualismo. De início, as duas últimas divisões entre virtude e arte cumprem o papel de realçar o lugar central da prudência em sua ética das virtudes. Ela se distingue, portanto, da “ciência” e da “arte”; esta última, consoante ao campo do que é variável e aparentemente menos distante da ação, aquela, concernente ao que se pode demonstrar por vias exclusivamente lógicas, intelectuais e, em última instância, necessárias e demonstráveis.

No caso de *a*, para alguns comentadores, trata-se de uma reação de Aristóteles em sua recepção do *intelectualismo moral*²³, por enfatizar o caráter insuficiente do conhecimento na realização de ações virtuosas. A necessidade do cultivo de bons hábitos e de uma educação do desejo aponta nessa mesma direção²⁴. De fato, fica patente que antes do exame das virtudes racionais em EN VI, o saber é tratado mediante a analogia com a arte da arqueria não em vão, mas para assinalar a natureza inexacta

²³ Grant (1885) seguido por Stewart (1892, p. 185) consideram que a ‘primeira distinção’ entre virtude e arte consiste numa tese indicativa dos pressupostos de sua teoria de uma educação moral, na medida em que introduz uma crítica à (in)suficiência do intelecto. O comentário de Alexander Grant, seguido por John A. Stewart sustenta que no livro II, a alusão remonta à concepção intelectualista -de que *virtude é conhecimento*: EN 1116b 5; 1144b 30- que é uma “reação contra a doutrina socrático platônica de que virtude é conhecimento” (“A reaction against the socratic-platonic doctrine that virtue consists in knowledge”). Comentando o contexto da passagem, Zingano (2008, p. 119) explica que ela remete: “(...) certamente também à tradição expressa nos diálogos socráticos de Platão, que supõem que o conhecimento da virtude é uma condição necessária e suficiente para ser virtuoso, sem precisar a exata natureza deste conhecimento porque ele é, em um sentido importante, indistintamente saber moral e técnico”.

²⁴ Importante destacar a necessidade do hábito na educação do desejo para a formação do caráter na medida em que na ética das virtudes de Aristóteles, o intelecto não é visto como naturalmente provido de autonomia para governar o desejo de acordo com o conhecimento do bem e do mal, nem o desejo é o elemento natural condutor da ação humana (AGGIO, 2017, p. 180).

própria da vida prática: a ação irreduzível a proposições universais e máximas morais, havendo aqui uma visão bem diferente da ideia de um “intelectualismo ético”²⁵.

Em **b.**, temos a explicação do porquê agir não é fazer nem fazer é agir: no “fazer” o raciocínio deve ser verdadeiro, caso contrário tem-se a “falta de arte”, um modo falso de pensar a produção, *atekhnía*.

No agir, em contrapartida, tanto a alma desejante deve estar preparada pelo hábito -“*tên óreksis orthên*”, EN VI 2 1139a 25-, como a razão deve ser verdadeira em termos de uma verdade de natureza prática (*lógon alêthê einai*).

Já em **c.**, é dito que a prudência não deve ser vista como uma qualidade puramente intelectual, já que o virtuoso é o agente que deseja retamente o que a razão verdadeira orienta, ao passo que o intelecto por si só não produz a ação (*oùthèn kineí*), mas a “razão” em vista de um fim (posto pelo desejo) prático. Com esta consideração do lugar da alma desiderativa em sua ética das virtudes, Aristóteles nos mostra que o vício tampouco consiste em ignorância do bem, mas numa “capacidade” de deliberar em vista de fins que, embora pareçam bons, não o são na realidade.

Vale assinalar o modo como Aristóteles encaminha os argumentos em EN VI 12-13. Encontramos uma justificativa para refutar a ideia de que a prudência seria desnecessária a quem já fosse “bom naturalmente”. Não aprofundaremos esse ponto. Contudo o livro VI termina mostrando que, conquanto alguém possua certa “virtude natural”, pela qual possa fazer algo bom, justo ou nobre, isso não implica na inutilidade da prudência. Quando se trata desta virtude racional, ela não se separa das virtudes éticas propriamente ditas.

Integridade: virtude do caráter ou virtude racional?

Em quais tipos de virtudes, poderemos perguntar agora, encaixaríamos a integridade, já que existem duas para Aristóteles? Vimos que embora haja uma espécie de reciprocidade dinâmica entre pensamento e sensação na ação moral, não parece estar claro em que classe de virtude a integridade pode ser pensada na teoria moral do Estagirita. Uma possibilidade é considerá-la como uma virtude moral EN II. Ela seria, nesse caso, uma mediedade entre um vício por excesso e um outro por falta, uma disposição mediana e, portanto, louvável.

²⁵ *Ibidem*, p. 68.

Essa forma de compreender a integridade, mesmo sem nomear os seus extremos seria viável tendo que vista as várias lacunas nas nomenclaturas das disposições morais na *Ética* de Aristóteles. Nomes que, apesar de inexistentes, não comprometem o esquema tripartido. Há muitas disposições, sejam vícios ou virtudes sem um nome específico. A ausência de nome para certas disposições refletiria a dificuldade inerente à realidade da vida prática com seu grau de precisão difícil de determinar dentro de um estudo completo.

Desse modo ao aplicar o esquema excesso, falta e meio termo para explicar a coragem, há elementos que confirmam o que acabamos de dizer. Observemos o seguinte caso: “A coragem é uma mediedade”²⁶, com o que, deve-se esperar que o esquema indique os extremos possíveis, o que não ocorre, como acontece nos que excedem por falta de medo. Nesse primeiro momento, a virtude moral é diretamente nomeada, ficando certa lacuna se se quer saber como classificar um certo extremo (já que os extremos categóricos da coragem seriam a covardia e a temeridade). Há várias ocorrências de casos sem nome, observa.

Em outros casos, essa lacuna para a disposição ocorre no próprio meio termo. Para certos vícios explica que a ausência de nome reside no número ínfimo de ocorrências na vida social. Desse modo, se admitirmos que a nossa tendência natural é muito mais para a busca dos prazeres do que uma atitude de abstenção deles, como os gregos parecem assumir, tal fato teria implicações diretas para encontrarmos os devidos nomes para essas disposições. É o caso do extremo (falta) da virtude da temperança: Por não sermos indiferentes aos prazeres, os que não o buscam são “insensíveis”²⁷. Esse problema do “nomear” ocorre somente no campo das virtudes morais. Com as virtudes racionais listadas e nomeadas por Aristóteles, inexistente o problema, ou seja, as lacunas para as quais precisamos encontrar os devidos nomes. É nessas lacunas que buscamos encontrar a virtude da integridade.

Pelo fato de a prudência ser a virtude racional responsável pelos “bens humanos”, não parece restar dúvidas das consequências de colocarmos outra virtude relativa ao campo moral. Esse acréscimo traria os seguintes impasses: (i) deveríamos propor uma outra forma de explicar a conexão entre razão e desejo, o que fica expresso na definição da virtude moral quanto à sua “diferença específica”²⁸; (ii) haveria uma

²⁶ 1107b 1.

²⁷ EN II, 7, 1107b 7.

²⁸ EN II 6.

dificuldade em explicarmos de que forma a racionalidade prática responde à contingência inerente ao mundo moral. Pois não se trata de eliminá-las, e sim de lidar com esse tipo de variação. Esse dilema, senão inteiramente resolvido, é ao menos respondido de modo coerente por meio da função deliberativa da virtude do intelecto prático, a *euboulía*, “boa deliberação”. (iii) Esvaziar a centralidade prudência seria fruto de uma leitura racionalista que suprimiria a necessidade de encontrar e realizar, tal como na figura do arqueiro, do médico, ou do piloto, a mediedade, mas em termos éticos, nas emoções e ações.

Em outras palavras, numa comparação entre as virtudes morais e as virtudes racionais, existem critérios que as diferenciam. Naquelas que são fruto da razão há (i) nomenclatura e (ii) numeração exata. Elas são cinco (*pénte tôn arithmón*) com seus nomes perfeitamente estabelecidos, são elas: *tékhne*/arte, *epistême*/ciência, *phrónêsis*/prudência, *sophia*/sabedoria, *noûs*/inteligência²⁹. Com as virtudes do caráter a coisa é bem diferente, pois elas são apresentadas sem um número definido.

O quadro das virtudes morais na *Ética Eudêmia* em II 3 1221 a 5 seria um bom exemplo. Ali a *prudência* é classificada entre as virtudes morais, ou seja, como um meio termo, situação que é corrigida na *Ética a Nicômaco*.

As virtudes do caráter possuem aspectos em comum: 1. São mediedades, 2. Realizam-se com a operação da *reta razão*, 3. Dizem respeito a prazer e dor 4. Envolvem escolha e um aspecto deliberativo e 5. Possuem dois “extremos” como opostos. Além de todos esses elementos inerentes às virtudes éticas existe o aspecto primordial: elas são, em conjunto, orientadas para o que é belo/*kalón*: *toû kaloû héneca*, o que não seria diferente com a *integridade* como virtude moral, na medida em não se encontra subordinada à outra virtude como a coragem. Embora esse seja o caso de interpretações mais recentes para pensarmos a noção de “agir com vistas ao belo”³⁰.

De todo modo, é porque a razão comparece moderando as emoções e ações que as virtudes morais estão todas elas direcionadas ao belo conforme Pakaluk³¹: “*The role of kalón*” ao bom e ao nobre, em que as belas ações se transformam em um traço de caráter do qual procedem as escolhas que, sem a operação da *reta razão*, seriam apenas

²⁹ EN VI, 3, 1139b 15.

³⁰ ZINGANO, Marcos. *Aristóteles: Ética Nicomachea- III 9- IV 15: as virtudes morais*. Estudo, tradução e comentário de Marco Zingano, texto grego de Susemihl e Apelt (Teubner, 1912). São Paulo: Odysseus, 2020.

³¹ PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge University Press, 2005, pp. 153-158.

“virtudes naturais”, mas não “morais”. O que não implica que toda ação seja bela, como nem todo produto fruto da razão técnica necessariamente é belo.

O belo na virtude da integridade e os exemplos das pessoas virtuosas.

A noção de “integridade moral” pode ser pensada, enquanto inerente ao “agir com vistas ao belo”, na análise da coragem, sem ser uma virtude particular em separado. Ela seria “uma noção chave para a filosofia moral, ainda que (Aristóteles) não a consiga formular com toda clareza”. Asserção que abre o caminho para pensarmos a integridade na ética de Aristóteles e, em última instância, como inseparável do *kalón*³². A integridade moral é vista aqui ao remontarmos ao processo de aquisição e exercício das disposições morais nas quais a prática de ações virtuosas precede o seu respectivo surgimento, sem que a razão deixe de comparecer de todo como em a.

Ao remontar ao fenômeno do surgimento das virtudes morais fruto, não de ensino, mas do bom hábito, podemos ter uma ideia dos motivos pelos quais o agente virtuoso não cede no combate, mesmo que arrisque sua vida, seu maior bem. Pois age de modo “firme” e “imutável”, escolhendo a ação devida em função de seu próprio valor, o que claramente envolve muito mais do que o mero saber que deve agir desse modo como um dever a ser cumprido, como o soldado cidadão que no fundo quer evitar as censuras. Por outro lado, não ocorre de o agente ser arrastado pelos prazeres, pois não abriga desejos maus em seu coração que o possam demover da bela morte pela cidade, se esse for o caso.

Seria implausível pensar no virtuoso enfrentado um conflito moral entre a preservação de seu bem (particular), numa forma de “egocentrismo”, ou de outra forma, desconsiderando seu interesse no que a ação corajosa representa não somente para si próprio³³, mas para a cidade: já que tal fim (o da *pólis*! Cujas leis visam a incutir bons hábitos em seus filhos: os cidadãos) é algo mais belo, nobre, mais completo

³² “Ser íntegro é parte constitutiva de nosso discurso moral e é com os olhos postos nesse fenômeno, penso eu” comenta Zingano noutra chave de leitura, “que Aristóteles propõe a expressão *toû kalou héneka*”. Ao comentar a virtude da coragem, Zingano (2020, p. 128) compreende que o que está em jogo não se amplia em nome da cidade ou de outra pessoa ou mesmo de uma ordem superior, como seria o caso dos estóicos, sua posição quanto ao “agir com vistas ao belo” é a seguinte: “Aristóteles o encontra no exame mesmo da coragem, ao mostrar que o risco da morte é corrido pelo corajoso não em nome de outro indivíduo, de sua cidade, de uma ordem cósmica ou do que quer que seja, mas em função de sua integridade moral”, “respondendo a si próprio”, conclui.

³³ EN I 2, 1094b 7-10.

(*teleiôteron*), mais nobilitante (*kállion*) e mais divino (*theiôteron*). O louvor não é conferido pelos oradores da *pólis* aos cidadãos que morreram de forma gloriosa³⁴?

Mas não está claro de que modo o ato corajoso enquanto tal, implica em integridade vista como qualidade restrita ao agente. Optamos por pensá-la como virtude não dependente da coragem, embora requisitando a prudência, como as outras virtudes morais. Para Aristóteles, tanto as virtudes morais pressupõem a virtude do intelecto prático, quanto o agente capaz de deliberar bem e manter uma escolha boa ou acertada precisa ser moralmente bom. Assim, a pessoa dotada de virtude terá um lugar de destaque no bojo das figuras morais do Estagirita em que constam: o virtuoso, o continente, o acrático e o perverso.

A segunda dificuldade de pensarmos a integridade como virtude moral, reside na leitura de autores para os quais ela seria antes uma virtude epistêmica do que excelência do caráter envolvendo os sentimentos de prazer e dor, já que essa classe de virtude promana da parte irracional da alma. Antes de examinar essa posição, examinemos uma outra elencada em nossa Introdução³⁵, devido à relação que mantém com a ideia de que agir de modo íntegro consiste em seguir os ditames do intelecto, contra as inclinações. Leitura muito próxima a do virtuoso kantiano.

O tipo moral denominado por Aristóteles como “continente” age com base na razão contra seus maus desejos, fenômeno inexistente no “homem bom”. Ele pode estar em vias de se tornar virtuoso plenamente, mas ainda não é. A virtude, não obstante, é pensada por Scherkoske precisamente em termos de uma *rational (en) resoluteness (krátes)*, “*understood as an excellence of reason (...), epistemic virtues*”: firmeza no cumprimento do dever. Caso em que o desejo não atende cabalmente ao que a razão recomenda, o gente cumpre as leis sem desejá-las, por exemplo, e cuja disposição contrária não é outra senão a incontinência ou *akrasia*, em que prazer passa a ser tomado como critério do que é bom para o agente.

O agente é chamado de “continente” por ser capaz de controlar-se sem ser arrastado pelos impulsos irracionais, pois “vê” o que deve ser feito apesar de não estar

³⁴ Ao defendermos o caráter social das virtudes morais, e em particular, da integridade, podemos mencionar, no discurso fúnebre, as seguintes palavras do orador registradas por Tucídides (HP. II, 42). Nesse discurso, na tradução de Mário da Gama Kury, o historiador realça o sentimento compartilhado pela cidade na pessoa do exímio orador ateniense reconhecendo o enfrentamento do medo, no lugar de ceder e fugir ante ao perigo: “Quando chegou a hora do combate, achando melhor defender-se e morrer que ceder e salvar-se, fugiram da desonra, jogaram na ação as suas vidas e, no brevíssimo instante marcado pelo destino morreram num momento de glória e não de medo”. Essa passagem sugere que no extremo exercício da virtude, o social é central na ação.

³⁵ de Greg Scherkoske: 2013, p. 26.

inclinado ou desejar realizá-lo plenamente. Logo, o virtuoso em Aristóteles não é e não pode ser o continente, mas o prudente, “O que diferencia o virtuoso das demais figuras” explica Aggio, “é que nele a sua parte não racional ouve a racional de modo a ser facilmente persuadida”³⁶. Facilmente, isto é, sem conflito, como é o caso das figuras do controlado (*enkratês*) e do descontrolado (*akrático*)³⁷ como em **a**. Em todo caso, se não se pode identificar a integridade como “virtude” ao tipo “continente”, a mera presença de uma determinação (*resoluteness*) ou coerência (*coherence*) não pode ser concebida como integridade moral como virtude. Pode ser o caso de integridade pessoal. O problema é que esta abarcaria o indivíduo vicioso, que ignora o bem comum.

Tais características de personalidade ou psicológicas, além disso, foram compartilhadas por vários tiranos ao longo da história³⁸. A ideia de integridade abrange a de ser consistente (integridade pessoal), mas o oposto não se verifica. Outro impasse mencionado no início consiste em que, caso identifiquemos outro tipo de virtude racional que opere na condução da vida prática em vista do bem humano, teríamos o problema do intelectualismo, em que a razão é capaz de dirigir o desejo ao pôr os fins. Sendo deliberação e escolha, em Aristóteles operações que pressupõem um fim posto que não corresponde ao papel precípua da razão, nela mesma. Propor o conhecimento (como “*virtude epistêmica*”) suficiente na realização do bem agir eliminaria o papel das emoções humanas como elemento ativo fonte das virtudes do caráter, num pressuposto incompatível com a ética das virtudes aristotélica.

Por isso, a integridade como virtude em vista do belo deve pressupor em sua concretização o que o Estagirita chamou de verdade prática: “razão verdadeira” que determina não o desejo sem qualificação, mas o “desejo reto”. Esse nexos se desdobra na temática do silogismo prático em que o acerto envolve o universal, mas é determinado pelo discernimento dos particulares, sem os quais a disposição sequer poderia originar-se. Por extensão, a compreensão racionalista romperia com a noção aristotélica de *agir em vista do belo*, própria das virtudes morais, onde comparece o intelecto.

³⁶ AGGIO, J. O. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Prefácio: Marcos Zingano. Salvador, Edufba, 2017, p. 230.

³⁷ “No caso do controlado” diz ainda a autora mais adiante, “a razão guia a ação por meio da persuasão e agir por persuasão é agir não por força, mas voluntariamente. Nesses casos, a parte não racional não está tão permeável à parte racional de modo a se deixar persuadir pela razão”, como ocorre nas virtudes. Há casos mais extremos em que a resolução de agir numa determinada direção nem sempre é fruto de virtude ou continência, mas de vício mesmo.

³⁸ SHERKOSKE, 2013, p. 37.

Há autores que ao reagirem a um certo argumento cético, de acordo com o qual, não seria possível falarmos de “conhecimento em ética” posto que o que há na realidade, é um interminável “desacordo moral”, parecem sustentar tal pressuposto³⁹. De fato, a ética de Aristóteles toma por base a ação centrada na disposição de caráter do agente, onde o valor moral da ação não reside nas consequências da ação, no cumprimento do dever, tampouco na maximização do prazer. Segundo Aristóteles, o valor moral da ação reside no bem. E havendo mais de um bem -os da alma, os do corpo, e os bens externos-, o agente virtuoso age em vista do belo movido pela prática das virtudes, pelos bens da alma que precede os outros bens como meios em vista da felicidade.

Aristóteles, no livro VI (b. e c. vistos anteriormente), estabelece uma clivagem cuidadosa entre prudência e ciência (*epistême*). Sabe-se que onde há um “saber científico” já estabelecido, longos processos de deliberação precedendo a decisão não se põem. No entanto, no terreno escorregadio da vida moral, impreciso, não por lidar com as paixões e emoções sentimentos e desejos, e sim por causa da própria natureza da vida social com valores contingentes, a atividade deliberativa tem um lugar de destaque na busca da verdade prática, num campo irreduzível à estabilidade e fixidez dos objetos do mundo lunar ou os da matemática, como pensava Aristóteles. O que atenua essa proposta é pensar o saber como “saber dos elementos relevantes” na avaliação da ação moral, “saber” dos particulares pertinentes. Por fim, há certa dúvida sobre o que significa “determinar o meio termo” como “o prudente determinaria” (*Ôrismenê lógô kai hô an ho phónimos horíseien*) em EN II 6.

Aristóteles nada nos diz a não ser que pessoas desta estirpe sabem decidir-se, tanto em vista de seu próprio bem como em vista do bem da cidade como um todo. Proponho, para esse caso, um exemplo extraído do mundo clássico, da *História da guerra do Peloponeso*, de Tucídides (460-400).

O contexto da obra reconstrói uma situação de combate na qual duas possibilidades seriam esperadas. Pode ocorrer um excesso de confiança, o que seria um mal, certo sentimento temerário, causando cegueira quanto aos perigos numa ignorância

³⁹ Concordamos com a observação de Coitinho (2021, p. 343), Segundo a qual, quanto à vida prática “É óbvio que aspectos emocionais estão claramente conectados com as deliberações éticas cotidianas” e que, no mesmo lugar diz: “A ética das virtudes parece colocar menos ênfase em quais regras morais as pessoas deveriam seguir, tendo por foco central o desenvolvimento do caráter virtuoso do agente, sendo esse caráter virtuoso o que possibilitará a tomada de decisão correta”. O autor, de resto, reconhece a pertinência da analogia entre virtude e arte (“habilidade prática”), que a virtude é “bem-sucedida” pois tende a acertar o alvo frequentemente.

de sua magnitude fazendo com que, paradoxalmente, haja fuga na hora de enfrentar o perigo real. Uma atitude de recuo tal que seria impeditora de qualquer ação que inspirasse belas ações por causa do medo, isto é, covardia. De fato, o *kalón* encontra-se entre os extremos. É imperioso, assim, uma disposição, percepção ajustada à natureza do momento, da qual nenhum saber pode dar conta: ponderar sabiamente sobre as condições reais em vista de soluções possíveis.

O historiador⁴⁰ faz uma bela referência ao estrategista em termos de sua virtude. A razão do prestígio de Péricles, relata: “Era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito, além de uma admirável *integridade moral* (*aksiôtes*, qualidade também aplicada a Pausânias)”. Pois sabia lidar com conflitos pesando interesses rivais “podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la em vez de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos”. Isso lhe dava condições de liderar e ter sua liderança reconhecida pelos gregos, agia além disso “baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação, enfrentando até a cólera popular”.

Tinha a visão de que era o bem comum da cidade que estava em questão, “Assim, quando via a multidão injustificadamente confiante e arrogante, suas palavras a tornavam temerosa, e quando ela lhe parecia irracionalmente amedrontada, conseguia restaurar a confiança”. Reconhecia que saber lidar com as oposições de forma inteligente, sem ignorar o bom sentimento era crucial, “Dessa forma Atenas” conclui Tucídides “embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos”. Alcibíades, em contrapartida, não receberia essa mesma honra dada pelo historiador, salvo em função de sua extrema beleza física (*kállos*), mas não por sua integridade moral.

Como Aristóteles não menciona o “homem bom” e o “prudente” como pessoas distintas, mas como “equivalentes”, julgamos que pensar o belo na integridade como virtude moral contribui para enriquecer a compreensão de sua ética das virtudes. Pode-se perceber, nesse sentido, que há dois níveis de discussão sobre a integridade que podem ser desdobrados.

Contrastamos a noção nas artes e nas virtudes, seja nos atributos que lhe concernem quanto a beleza das coisas produzidas, entre os quais estão a simetria, a ordem e a definição⁴¹, seja nas condições que as ações devem satisfazer para que

⁴⁰ HP. II, 66.

⁴¹ *Metafísica*, XIII, 3, 1078a 36.

mereçam louvor fruto de apreço público, condições essas que englobam fatores internos (alma) e externos, referentes à visibilidade da ação bela. Esse esquema, todavia, não implica numa ruptura definitiva entre virtude e arte. As artes, no fundo, têm uma função imprescindível na educação moral, tal como Aristóteles explica no livro final de sua *Política*, onde a função educativa da música ganha extraordinário destaque.

Um outro desdobramento envolveu o lugar da integridade, se nas virtudes éticas ou nas dianoéticas. Mostramos que ela não poderia figurar neste último grupo posto que nessa esfera é a virtude da prudência que delimita as belas ações⁴², isto é, que permite o exercício das virtudes do caráter e dentre elas a integridade. Deixamos de lado a existência de um possível conflito entre certa convicção pessoal e o desempenho de uma função pública como a do político, por exemplo, que poderia minar sua integridade numa suposta cisão entre o seu interesse privado e valores pessoais e as exigências de seu cargo considerando o alto grau de confiabilidade que a comunidade política lhe aufere.

Nos comprometemos com a visão, segundo a qual, a integridade moral, seria uma virtude em que o que está em jogo é a correspondência dos comprometimentos éticos do agente no correto exercício de sua função pública. Nesse ponto, não caberia saber ou decorar seu *código de ética*. Mas por que não? Porque, segundo Aristóteles, é possível saber o que se deve fazer, e mesmo assim agir contra o melhor julgamento, tanto na vida privada quanto nas demais funções.

A passagem extraída da obra de Tucídides exemplifica muito bem que, para os gregos, assim como o belo não se descola da ação virtuosa -contrastado com o feio, o penoso e o danoso-, do mesmo modo a ética caminha ao lado da política, onde ação bela e bem comum andam juntos. “A integridade é a virtude na qual as expectativas da própria pessoa acerca de si mesma e as expectativas do público em relação a ela caminham juntas”⁴³.

⁴² EN II. Para uma possível aplicação destas noções da *Metafísica*, na *Ética*, Lear (2009). Para o autor, a ideia de virtude moral poderia convergir “na prática” com os conceitos de “simetria”, “ordenação” e “delimitação”, graças ao papel do homem político, “A pessoa virtuosa é musical” observa (p. 128).

⁴³ HOOFT, Stan van. *Ética da Virtude*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 236, discute a possibilidade de que em determinado exercício profissional, não possa haver integridade, entendida como uma perfeita simetria entre convicções pessoais ou privadas e as exigências de certos “papéis profissionais”. O autor também reitera a relação entre a integridade e a honra conferida pela sociedade devido a uma atuação compatível com a confiança depositada nos agentes.

Considerações finais

Com o título: “*O belo na virtude da integridade em Aristóteles: réplica ao intelectualismo moral*”, buscamos um caminho para ampliar o debate sobre o conceito de integridade, muito abordado no cenário da filosofia moral contemporânea. Fizemos o percurso por meio da *Ética* de Aristóteles que consiste numa *ética das virtudes*. Mostramos o nexó entre o belo e a integridade nas artes e como essa imbricação dificulta conceber a integridade como virtude. Qual seria o problema de pensarmos a integridade tal como nas artes, no campo moral? O impasse está no fato de que, “agir” e “fazer” são coisas distintas em Aristóteles (ainda que *poiesis* e *praxis* sejam termos intercambiáveis em certas passagens). Nem as condições de realização e nem os resultados coincidem.

Para elucidar a forma de conceber a integridade como virtude foi necessário decidir em qual classe de virtudes ela seria classificada. Se figurar como virtude racional ligada ao desempenho das ações virtuosas, teríamos um tipo de intelectualismo moral posto que a virtude seria conhecimento, elemento imperativo nas artes, mas não nas ações virtuosas. Com efeito, vimos que Aristóteles estabelece uma mútua dependência entre razão e desejo que o afasta de uma visão intelectualista. As emoções devem estar previamente educadas, cultivadas para que a razão opere efetivamente: para que o intelecto se torne prático é necessário que se aprenda a amar o que é belo, do mesmo modo que a terra deve ser preparada e arada para que receba a boa semente. E por que deve ser assim? O motivo é que nem o desejo é naturalmente bom, nem a razão suficientemente autônoma do ponto de vista moral⁴⁴.

Além das diferenças entre agir e fazer, a escolha sobre qual classe de virtudes nos direcionou aos autores, para os quais a integridade não seria uma virtude moral, mas antes, ou virtude racional, epistêmica, uma forma de continência, ou mesmo um conceito estreitamente ligado à coragem do ponto de vista da individualidade da pessoa corajosa.

Prescindimos dessas abordagens e optamos por uma outra via. Levamos em conta as lacunas no rol das disposições morais elencadas por Aristóteles, espaços inexistentes em sua lista de cinco virtudes racionais. Em nossa leitura, é como uma virtude moral que a integridade deve ser vista pois é o lugar onde há certa flexibilidade

⁴⁴ AGGIO, J. O. *Prazer e Desejo em Aristóteles*.

para descobrirmos ainda outras excelências humanas, todas elas, delimitadas pela razão. Tomamos como exemplo a figura do grande orador de Atenas no uso destas faculdades numa circunstância em que o bem da cidade estava em questão. Razão pela qual, julgamos que a integridade moral conta como virtude que extrapola as convicções do agente indo ao encontro da felicidade da própria comunidade política e por isso ela é bela.

Referências bibliográficas

AGGIO, J. O. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Prefácio: Marcos Zingano. Salvador, Edufba, 2017.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. 1, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ARISTOTLE. *The Complets Works*. Edited by Jonathan Barnes. The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984.

COITINHO, Denis. Conhecimento Moral e Virtudes Epistêmicas. *Kritérion*, Belo Horizonte, nº 149, Ago./2021, p. 341-364.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. 4. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FERREIRA, José R; MORAIS, Rui. *A busca da beleza: A arte e os artistas na Grécia antiga*. Vol.1. Arquitetura Grega. Coleção Fluir Perene n. 9. 2008.

GRANT, A. *The Ethics of Aristotle*. Longmans, Green & Co., Londres, 1885.

HOOFT, Stan van. *Ética da Virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KONSTAN, David. *El concepto de belleza en el mundo antiguo y su recepción en Occidente*. Nova Tellus, vol. 30, n. 1, 2012.

LEAR, Gabriel. A virtude moral e o belo em Aristóteles. In: KRAUT. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge University Press, 2005.

SCHERKOSKE, Greg. *Integrity and the Virtues of Reason: Leading a Convinving Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

STEWART, J. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford University Press: Oxford, 1892.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

WOODFORD, Susan. *The Parthenon*. Cambridge University. 1981.

ZINGANO, Marcos. *Aristóteles: Tratado da virtude moral: Éthica Nicomachea I 13- III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

Aristóteles: Ética Nicomachea- III 9- IV 15: as virtudes morais.
Estudo, tradução e comentário de Marco Zingano, texto grego de Susemihl e Apelt
(Teubner, 1912). São Paulo: Odysseus, 2020.

Recebido em: outubro de 2022.
Aprovado em: dezembro de 2022.