

# O BOM E O CERTO: ARISTÓTELES E SEUS INTÉRPRETES SOBRE KALON E HONESTUM

*T.H. Irwin*

CORNELL UNIVERSITY

Aristóteles, não menos que Platão, parece usar '*kalon*' para se referir indiferentemente a propriedades morais e estéticas (como tendemos a pensá-las) sem qualquer reconhecimento explícito de alguma diferença entre elas. As virtudes como magnificência e magnanimidade, por exemplo, deveriam ser concebidas como envolvendo bom gosto tanto nos assuntos não morais como nos morais; a pessoa magnânima é o tipo de pessoa que possuirá *kalon* e coisas improdutivas mais do que as produtivas e úteis (EN 1125a11-12). Como todas as pessoas virtuosas, ele também visa ao *kalon* em suas ações (cf. 1122b6-7, sobre a pessoa magnificente). Seria difícil provar que Aristóteles pretende claramente apontar a dois sentidos diferentes de '*kalon*' nestas duas afirmações sobre a pessoa magnânima<sup>1</sup>.

Poderíamos, portanto, tomar os comentários de Aristóteles sobre o *kalon* como sugerindo que ele não distingue uma propriedade objetiva da correção moral de uma propriedade estética que é parcialmente constituída pelas reações de um observador. Poderíamos argumentar: 'se Aristóteles tivesse sido claro sobre a diferença entre propriedades morais e estéticas, teria dito que as pessoas virtuosas agem em vista do *dikaion* e não que elas agem em vista do *kalon*. Já que não diz isso, deve

---

(1) Minhas observações sobre Aristóteles são breves porque já havia examinado o *kalon* em Aristóteles mais extensamente em *Aristotle's First Principles* (Oxford, 1988), §237. Minha argumentação foi criticada por Kelly Rogers, 'Aristotle's conception of *to kalon*', *Ancient Philosophy* 13 (1993), 355-71, e por John Cooper, 'Reason, moral virtue, and moral value', in *Rationality in Greek Thought*, org. por M. Frede e G. Striker (Oxford: OUP, 1996), 81-114, esp. 102-12.

considerar o *kalon* que é objeto das pessoas virtuosas como uma propriedade parcialmente constituída pela reação de prazer do observador’.

Podemos notar o que está errado neste argumento se nos ativermos a alguns aspectos do exame que Aristóteles faz sobre o *kalon* em seu capítulo (*EN* ix 8) sobre a relação entre o amor próprio e o cuidado para com os outros. Ele faz duas afirmações sobre o *kalon*: (1) visar ao *kalon* mais do que ao conveniente é viver mais segundo a razão do que segundo a paixão (1169a2-6). (2) Se todos se esforçarem para fazer as mais belas ações, isso resultará no que deve ser feito (*ta deonta*) para o bem comum e no que é melhor para cada um (1169a8-11)<sup>2</sup>.

A afirmação de Aristóteles de que o *kalon* satisfaz ambas as condições acima é controversa; ela implica que, em uma vida completamente guiada pela razão prática, as ações do agente visam ao bem comum. Porém, possa ou não Aristóteles justificar esta afirmação, ao fazê-la ele nos indica que vê alguma diferença entre o *kalon* estético e o *kalon* moral. Seria muito difícil explicar por que suporia que, se a nossa vida fosse completamente guiada pela razão prática, estaríamos primariamente dedicados à beleza estética e que tal dedicação à beleza estética resultaria em uma consideração especial pelo bem comum.

Esta observação é suficiente para mostrar que Aristóteles reconhece um tipo de *kalon* que é especialmente relevante para a moralidade. Não precisamos dizer que reconhece sentidos distintos da palavra ‘*kalon*’ nestes diferentes contextos. É o bastante dizer que ele a usa para distinguir diferentes propriedades. Ele não pode ser acusado de não conseguir reconhecer diferenças significativas entre a beleza e a moralidade.

Ademais, é difícil ler os comentários de Aristóteles sobre o belo sem desejar que diga mais sobre isso, dada a sua evidente importância em seu exame sobre a virtude. Esta reação pode também ter sido a mesma que a dos leitores antigos, pois tenho a impressão que os escritores peripatéticos posteriores mencionam o belo

mais vezes em seus comentários sobre a posição aristotélica, mesmo sem introduzir qualquer inovação quanto à doutrina<sup>3</sup>. Em vários lugares eles expandem as breves e crípticas observações de Aristóteles sobre o belo. Não oferecem nenhuma outra explicação sobre a natureza do belo ou sobre o porquê dele ser um fim apropriado para as virtudes. Porém, expressam a visão, bem razoável, de que o belo merece ocupar um lugar proeminente na exposição sobre a ética aristotélica.

1

Os estóicos nos oferecem visões mais sistemáticas e explícitas sobre a natureza do *kalon* e a do *honestum* do que as que podemos encontrar em Aristóteles ou nos peripatéticos. Um sumário de seus pontos de vista nos ajudará a entender seus sucessores.

Na visão dos estóicos, devemos compreender a divisão entre o *honestum* e o vantajoso se queremos entender corretamente o bem final. Se tomamos o bem como se não tivesse uma conexão essencial com a virtude, isto significa que o medimos por nossa própria vantagem e não pela *honestas*. Se assumirmos tais

---

(3) Uma única passagem no *corpus* Aristotélico descreve o belo como um fim (*telos*) da virtude (*MM* 1190a28), embora se possa, de modo razoável, afirmar que outras passagens implicam tal status para o belo. Em Aspásio (in *EN* 81.23, 82.34, 117.30) e Alexandre (*DA Mant.* 155.12-13), esta é uma fórmula aceitável para a relação entre o belo e a virtude. Ambos apresentam comentários sobre o belo em contextos em que são perfeitamente apropriados, mas não há um exemplo preciso em Aristóteles. O belo é proeminente, por exemplo, no argumento de Alexandre sobre a reciprocidade das virtudes (*DA Mant.* 154.30-155.13). Ele (ou Pseudo-Alexandre) argumenta que se deve escolher o prazer em vista do belo e não de modo inverso (*Dub. et Sol.* 151.19 ff). Aspásio torna proeminente a conexão entre a beleza e o caráter louvável da virtude, enquanto Aristóteles apenas a menciona (in *EN* 32.11; cf. *EN* 1101b31-2). Ao explicar como o vício corrompe os princípios éticos, ele sugere que nos impede de reconhecer que a felicidade consiste em belas ações (136.19-23). Aristóteles não menciona esse efeito particular de corrupção (1151a15) e Aspásio provavelmente o menciona por causa de sua convicção que o belo é o fim da virtude. De modo similar, quando considera o efeito impeditivo da dor, menciona que tal ato impede as belas ações (150.15), embora Aristóteles não diga isso explicitamente (1153b9-12).

posições, não podemos cultivar consistentemente a coragem, a justiça, a generosidade ou a amizade (Cic. *Off.* i 5). Cícero assume que cada uma das virtudes que menciona inclui alguma convicção sobre o valor das ações que prescreve. A pessoa justa, por exemplo, não faz apenas ações justas, mas as faz em vista delas próprias, com a convicção de que vale a pena fazê-las simplesmente por serem justas e não por causa de algum outro resultado causal. Quando diz que uma explicação sobre o bem final deve ter alguma conexão com a virtude, não quer dizer com isso que deva simplesmente mostrar como a virtude promove o bem final, mas que tal explicação deve incluir o lugar próprio para a virtude enquanto um elemento do bem final. Este é o motivo pelo qual distingue concepções de fim que omitem *honestas* (*expertes honestatis*) das que a incluem e coloca as posições de Epicuro e Cirenaico na primeira classe (*Fin.* ii 35).

Os estóicos acreditam que o reconhecimento da virtude como um bem não instrumental requer um reconhecimento da *honestas*. Suas razões tornam-se mais claras a partir da explicação de *honestas*. Alguns aspectos relevantes são os seguintes: (1) ela baseia-se em uma concepção de beleza, amabilidade, justeza ou conveniência (*convenientia*), constância e ordem (*Off.* i 14). Os estóicos baseiam-se aqui em uma analogia entre a *honestas* e a beleza relativamente à proporção (Stob. *Ecl.* ii 63.1-5 W). (2) Ela envolve agir por razões que não são restritas a alguém apenas ou à vantagem própria de alguém; este é o motivo pelo qual a consideração pela *honestas* está em contraste com a consideração pela vantagem própria (*Off.* i 5). (3) A *honestas* é um objeto próprio de louvor, oposta ao gostar, ao prazer ou à admiração e torna as pessoas dignas de louvor (DL vii 100; Cic. *Fin.* iii 27)). (4) A conexão entre estes aspectos é explicada pela objetividade do *honestum*. A *honestas* é um objeto de louvor porque merece o louvor por direito próprio, seja ou não de fato louvada (*Off.* i 14). Nos atrai por si mesma e não pela satisfação de algum desejo nosso anterior (Stob. *Ecl.* ii 100.21-2 W).

As virtudes envolvem consideração pelo *honestum*, porque envolvem o reconhecimento das ações como convenientes por si próprias e não simplesmente porque as suas conseqüências causais satisfazem algum desejo prévio. A pessoa virtuosa aprova razões que se fundam no valor das próprias ações e não no fato de estas ações satisfazerem um desejo prévio.

Quando os estóicos afirmam que apenas o *honestum* é bom, estão se referindo, primariamente, à propriedade que é compartilhada pelas ações justas, corajosas, temperantes e sábias. Sua afirmação de que apenas o *honestum* é bom é equivalente à sua afirmação de que a virtude é necessária e suficiente para a felicidade.

2

Para vermos como as considerações sobre o *kalon* foram interpretadas pela filosofia moral posterior, devemos naturalmente nos voltar para os comentários medievais. Mais especificamente, devemos nos voltar para o comentário de Tomás de Aquino e para a tradução latina na qual se baseia o comentário. Notamos imediatamente que Tomás de Aquino não conhecia as considerações de Aristóteles na Ética sobre o *kalon*. Em praticamente todos os lugares na Ética em que Aristóteles utiliza o '*kalon*', os tradutores medievais o traduzem por '*bonum*'. Eles nunca usam '*honestum*'<sup>4</sup>. Neste ponto, eles diferem do tradutor renascentista Lambinus, que verteu '*kalon*' por '*pulchrum*' ou '*honestum*', conforme seu julgamento sobre qual tradução se adequaria melhor a um contexto particular<sup>5</sup>.

Não sei porque os tradutores latinos de Aristóteles escolheram essa tradução para '*kalon*'. Todavia, eles não estão sozinhos entre os tradutores. A vulgata do Novo Testamento fez a mesma escolha. Qualquer que seja a verdade para o Novo Testamento, a escolha de '*bonum*' para traduzir '*kalon*' na Ética aristotélica é infeliz. Seguindo esta tradução, a Tomás de Aquino lhe escapa o fato que Aristóteles está dizendo algo especificamente sobre o *kalon*. Aristóteles, por exemplo, diz que mesmo na adversidade o *kalon* 'resplandece' (1100b30). Tomás de Aquino diz que o bem brilha

---

(4) Veja, por exemplo, 1094b15, 1099a27, 1100b27, 30, 1104b31, 1110b15, 1114b6, 1115a30, b23, 1116a11, b3, 1117a8, 1120a27, 1122b6, 1168a33, 1169a6 ss. Em 1099a22 e 1123b8 a tradução utilizada por Tomás de Aquino é '*pulchrum*'. Sobre Grosseteste como tradutor, ver H.P.F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1973), p. 64.

(5) A versão latina de Lambinus pode ser encontrada em *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker (Berlin, 1831), vol. 3. Eu listei algumas de suas traduções de *kalon* adiante.

mesmo na falta de sorte (§195). Aristóteles diz que as ações virtuosas são *kalon* e realizadas em vista do *kalon* (1120a23-4); Tomás de Aquino transforma essa tese na afirmação usual de que tais ações são boas e realizadas em vista do bem (§666). Vários outros exemplos do mesmo tipo sugerem que Tomás de Aquino não sabe que as ocorrências de '*bonum*' em latim ocultam ocorrências de '*kalon*' em grego.

Esta falha de Tomás de Aquino em notar um aspecto do texto grego que a versão latina omite não é de todo surpreendente. O que é surpreendente, porém, é o fato dele entender que Aristóteles está falando do *honestum* em passagens em que o filósofo usa '*kalon*', mas que na versão latina (como usualmente) é '*bonum*'. Uma vista rápida de seu comentário mostra que em ao menos 17 lugares ele retoma considerações sobre o *kalon* ao falar do *honestum*. Tais lugares são em menor número do que os lugares em que simplesmente utiliza '*bonum*', mas são suficientemente numerosos para requererem alguma explicação<sup>6</sup>. Por que, então, Tomás de Aquino acredita que alguns aspectos de um contexto particular mostram que Aristóteles está falando do *honestum*?

## 3

A fonte mais plausível das afirmações de Tomás de Aquino sobre o *honestum* é o segundo comentário de Alberto, o qual, provavelmente, era familiar a Tomás de Aquino<sup>7</sup>. Como Tomás de Aquino, Alberto não teve acesso ao fato de que Aristóteles

---

(6) É improvável que Tomás de Aquino se baseie em informações determinadas do texto grego obtidas de alguém que tenha consultado o texto grego diretamente. Se tivesse tal informação, por que não a teria usado em lugares que teriam sido de suma importância? Se tivesse sabido que Aristóteles disse que as ações virtuosas são *kalon* e são realizadas em vista do *kalon*, teria tido boas razões para introduzir o *honestum* em sua paráfrase desta passagem relevante (§666 em 1120<sup>a</sup>23-4; veja acima); mas ele não o fez. É mais provável que consideração sobre o contexto em Aristóteles o tenha sugerido que Aristóteles estava mencionando o *honestum*.

(7) O comentário publicado em *Opera Omnia* (Münster: Aschendorff) xiv (1-2) é considerado pelos seus editores como sendo um comentário que Tomás de Aquino ajudou na edição. Veja do Prefácio a xiv 1, p. v-vi.

usa *'kalon'* em alguns dos lugares em que a versão latina usa *'bonum'*. Não menos que Tomás de Aquino, ele fala do *honestum* em vários – mas não em todos – lugares em que Tomás de Aquino fala do mesmo em seus comentários sobre as *Éticas*<sup>8</sup>.

Ele começa seu comentário referindo-se ao comentário de Cícero sobre o *honestum* como aquilo que nos atrai pelo seu próprio poder, à parte qualquer outra utilidade (*Opera* xiv 1.48)<sup>9</sup>. Pelo fato do *honestum* nos atrair pelo seu próprio poder, em muito deve ser chamado de bem sem mais qualificações (*simpliciter* 50.67), pois não nos atrai simplesmente porque é útil em satisfazer algum desejo anterior<sup>10</sup>. Toda virtude, portanto, tem como seu objeto este tipo de bem, o *honestum*<sup>11</sup>.

Cícero associa o *honestum* principalmente à melhor forma de amizade (601.32, 54)<sup>12</sup>. Alberto associa este tratamento dado à amizade à concepção aristotélica da amizade segundo a virtude e, deste modo, considera que esta amizade aristotélica envolve o *honestum* (592.67). Cícero contrasta a consideração pelo *honestum* com a consideração exclusiva pela vantagem própria de alguém; Alberto associa este con-

---

(8) Passagens onde ambos, Alberto e Tomás de Aquino, mencionam o *honestum* incluem: 65.22 sobre 1104b31 (Tomás de Aquino §273); 282.53-4 sobre 1127a6 (§827); 594.96 sobre 1155a29 (§1544); 647.37 sobre 1162b35 (§1737); 684.61 sobre 1168a10 (§1848); 688.54 sobre 1169a22 ff (§1881). Passagens em que Tomás de Aquino o menciona e Alberto não o menciona incluem: 1094b14 (Tomás de Aquino §33); 1115a12 (§533); 1121b9-10 (§695); 1122b6 (§714); 1126b29 (§824-5); 1168a33 (§1857); 1175b29 (§2051); 1176b8 (§2070).

(9) Ver Cícero, *De Inventione* ii 157. Ver também *De bono in genere* q5 a1 ad 2 = *Opera* xxviii 72.51: *honestum* é *'quod propter se expetitur'* (cf. 33.15-18, 62.22-30); *De prudentia* q1 a3 ad 5 = xxviii 230.72-4: *honestum est quod sua vi trahit et allicit propria et connaturali sua dignitate quam praetendit*.

(10) Pela mesma razão ele é apenas o bem sem ser qualificado, em contraste com os bens da fortuna que, em algumas circunstâncias, são ruins (314.22-34). Sendo o bem não qualificado, o *honestum*, mais do que o prazeroso (*delectabile*) e mais do que nosso desejo (*appetitus*), é a base do escolher pela razão (*ratio eligibilitatis*), pois é mais racional que apetitoso (*non per modum concupiscentiae, sed per modum amicitiae*, 713.11). Por isso o *honestum* não é o mesmo, em essência, que o prazeroso, embora sempre envolva prazer (713.39).

(11) *De bono in genere*, q5 a1 ad 1 (= *Opera*, xxviii 71.73). Cf. Cic. *Inv.* ii 159.

(12) Cic. *De Amicitia* 44.

traste com o contraste feito por Aristóteles entre a amizade por utilidade ou prazer e a amizade que implica consideração pelo outro apenas em vista do próprio outro (601.61). Este é o motivo pelo qual ele acredita que as ações que Aristóteles examina acerca do bom amor próprio devem ser ações *honestae*; primeiro as chama de '*bonae operationes*', mas depois de '*honestae operationes*' (688.43-54). A conexão entre a ação *honestae* e a desinteressada também explica por que a justiça envolve o *honestum*. Do ponto de vista de Alberto 'todo justo, na medida em que é justo, também é *honestum*'<sup>13</sup>.

Estas considerações sobre o *honestum* explicam o fato de Alberto julgar que em vários lugares Aristóteles se refere ao *honestum*.

## 4

Esta concepção do *honestum*, derivada de fontes estóicas, é a que Tomás de Aquino se baseia ao atribuir certos pontos de vista sobre o *honestum* a Aristóteles. Podemos confirmar esta sugestão a partir de passagens específicas.

No começo da *Ética*, Aristóteles enfatiza que as coisas *kala* e *dikaia* (justas) que são objeto da ciência política estão sujeitas a diferenças e variações, de modo que algumas parecem ser por convenção e não por natureza (1094b14-16). Aristóteles replica que as coisas boas também exibem a mesma variação. Como a versão latina traduz '*kala*' por '*bona*', ela sugere que Aristóteles faz, em primeiro lugar, uma observação sobre as coisas boas e justas e, depois, procede com uma observação sobre as coisas boas tratadas como uma classe separada. Isso bem pode parecer curioso por ser repetitivo.

Tomás de Aquino evita atribuir esta repetição a Aristóteles; ele entende ser o primeiro grupo de *bona* 'ações virtuosas que ele denomina de justas'. Quando co-

---

(13) Ver *De iustitia* q2 a1 ad 8 = *Opera* xxviii 282-79-85: *omne iustum secundum id quod iustum est, etiam honestum est*. Cf. Cic. *De Amicitia* 51. Em 281.8-11 Alberto atribui a Cícero o comentário sobre a lei (*lex*) como '*ius scriptum asciscens honestum prohibensque contrarium*'. (Sobre as fontes dessa definição, ver nota de *Opera* xxviii 46.69-47.2.)



menta sobre a diferença e a variação, temos o seguinte: 'pois algumas coisas que, para uns, são tidas como justas e honestas são <tidas como>, para outros, injustas e incorretas' (§33). Como o uso dos termos '*iusta et honesta*' por Tomás de Aquino inverte a ordem da expressão grega '*kala kai dikaiá*' utilizada por Aristóteles, ele, provavelmente, não pretende tomá-los como traduções dos termos utilizados por Aristóteles, mas como explicação do tipo de '*bona e iusta*' que tinha em mente. A referência de Aristóteles à ciência política pode ter sugerido a Tomás de Aquino que as ações moralmente corretas são as que Aristóteles tinha em mente aqui. O uso de '*kalon*' por Aristóteles nesta passagem confirma o julgamento de Tomás de Aquino.

No livro II, Aristóteles distingue três objetos de escolha que a pessoa virtuosa acerta e que as outras erram: o *kalon*, o vantajoso (*sumpheron*) e o prazeroso (*hêdu*) (1104b30-1). A versão latina, como usualmente, usa '*bonum*' para '*kalon*' e usa '*malum*' para traduzir '*aischron*'. Tomás de Aquino, todavia, glosa '*bonum*' por '*honestum*' ('*bonum, id est honestum*', §273). Para explicar a afirmação de Aristóteles de que o *kalon* é prazeroso, Tomás de Aquino sugere que o *honestum* é prazeroso na medida em que é segundo a razão (§275).

O fato de Aristóteles, como foi traduzido para o latim, mencionar três objetos de escolha, dos quais o bem é apenas um deles, pode sugerir a um leitor que o 'bem' se refere a um subgrupo das coisas boas e não a todas as coisas boas; neste caso, seria fácil inferir que o subgrupo relevante das coisas boas é o das *honestas*. Talvez Tomás de Aquino tenha feito tal inferência.

Nos primeiros cinco capítulos do livro III, Aristóteles menciona várias vezes o *kalon* (1110a21, b9, 1112b17, 1113b9, 1114b7). Em todas estas passagens, a versão latina tem '*bonum*' e Tomás de Aquino a segue.<sup>14</sup> Mesmo nas passagens em que a versão latina trai uma referência ao *honestum*, ao usar '*turpe*' como oposto a '*bonum*', Tomás de Aquino não se dá conta disso (§388-9, 393, 403-4, em 1110a4-8, 19-22, b9-15).

O exame das virtudes particulares está na seção da *Ética* na qual Aristóteles se refere mais vezes a uma conexão especial entre virtude, agir virtuosamente e agir

---

(14) Lambinus usa '*honestum*' por toda parte.

em vista do *kalon*. Tomás de Aquino perde muitas destas referências pelo fato da versão latina usar '*bonum*'<sup>15</sup>. Ele não chama a atenção para as passagens onde as observações de Aristóteles mostram que há alguma referência ao *kalon* como sendo a marca das virtudes.

Em uma destas passagens, porém, Aristóteles diz que a pessoa magnificente gasta dinheiro tendo em vista o *kalon*, pois isso é comum às virtudes (1122b6-7). Aqui, Tomás de Aquino parafraseia dizendo que essa pessoa gastará 'tendo em vista o *bonum honestum* como um fim; pois agir tendo como finalidade o bem é comum a todas as virtudes'. A frase 'pois ...' deixa claro que Tomás de Aquino entende que Aristóteles tinha mencionado o *bonum*. Ele não explica, porém, porque menciona o *honestum*. Em outras passagens, não assinala o que pensaríamos estar subjacente à sua afirmação aqui, isto é, que ter em vista o *honestum* é a marca da virtude.

Nos livros VIII-IX, Aristóteles menciona o *kalon* em vários contextos que se referem à amizade. Em um número surpreendente destes contextos, Tomás de Aquino menciona o *honestum*. Quando Aristóteles diz que a amizade promove ações *kala* (1155a15), Tomás de Aquino não nota isto; ele simplesmente fala de ações boas (§1540). Todavia, quando Aristóteles diz que a amizade não é somente necessária, mas também *kalon* (1155a29), Tomás de Aquino comenta que a amizade é algo bom, o que significa dizer louvável e *honestum* (§1544). Ele supõe claramente que o grego é corretamente traduzido por '*bonum*', mas a referência ao louvável o sugere que o *honestum* é o tipo relevante de bem aqui<sup>16</sup>.

(15) Aristóteles diz, por exemplo, que é característico da virtude mais fazer o bem do que recebê-lo, e mais fazer ações *kala* do que abster-se de ações *aischra* (1120a12-13). Embora a versão latina use '*turpe*' antes que '*malum*' onde, em grego, temos '*aischron*', Tomás de Aquino não é induzido a dizer algo sobre o *honestum* neste contexto (veja §661). Similarmente, simplesmente segue o latim em outros comentários sobre o *kalon* (veja §666 sobre 1120a23; §671 sobre 1120b4; §694 sobre 1121b4; §718 sobre 1122b16; §749 sobre 1124a4; §837 sobre 1127a29).

(16) De modo similar, quando Aristóteles enfatiza que as pessoas desejam coisas *kala*, mas optam pelas coisas vantajosas (1162b35), Tomás de Aquino o entende como que dizendo que as pessoas aprovam as coisas *honestas* (§1737). Ele pode ter sido guiado, neste contexto, pelos exemplos de Aristóteles. O exemplo de Aristóteles sobre algo *kalon* é de uma ação boa sem expectativa de retorno; seu exemplo de

É particularmente instrutivo examinar o tratamento de Tomás de Aquino com relação às observações sobre o *kalon* que aparecem em IX, 8, a discussão de Aristóteles sobre o amor próprio. Tomás de Aquino começa ressaltando o comentário de Aristóteles de que uma pessoa boa deve naturalmente agir por causa do *kalon* e não em sua própria vantagem. Como antes, o contraste entre agir pelo *kalon* e agir em sua própria vantagem sugere a Tomás de Aquino que o honesto está sendo examinado (§1857). Em dois outros lugares em que Aristóteles menciona o *kalon*, Tomás de Aquino não diz nada sobre o *honestum* (1169a6, §1873; 1169a8, §1874). Isto é surpreendente, pois a primeira passagem contém o contraste entre o *kalon* e o vantajoso, o que, usualmente, induz Tomás de Aquino a mencionar o *honestum*, e, na segunda passagem, Aristóteles afirma que, quando todos se esforçam para atingir o *kalon*, o bem comum é promovido. Tomás de Aquino retorna ao *honestum* somente quando Aristóteles diz que a pessoa virtuosa busca obter o *kalon* de preferência aos bens 'duvidosos' (1169a20-5). Este contraste sugere a Tomás de Aquino que Aristóteles deve estar se referindo ao *honestum* (§1878, 1881)<sup>17</sup>.

5

Esse sumário das referências ao *honestum* no comentário de Tomás de Aquino sugere que podemos falar de modo apropriado de sua 'detecção' do *honestum* em

---

algo vantajoso é o de receber uma ação boa de outro. Tomás de Aquino nota que o primeiro exemplo é um bom exemplo de *honestum*. O mesmo tipo de contraste explica por que Tomás de Aquino introduz o *honestum* em seu exame sobre o comentário de Aristóteles de que a ação do benfeitor é *kalon* para o benfeitor, porém meramente vantajosa para o beneficiário (1168a9-12; §1848-50).

(17) No livro X, Tomás de Aquino também tem um relativo êxito em detectar referências ao *honestum*. Algumas vezes ele aceita o '*bonum*' da versão latina sem qualquer outro comentário (1179a5, 11; §2129-30). Todavia, quando Aristóteles diz que alguns apetites (*epithumiai*) por coisas *kala* são louváveis, Tomás de Aquino entende que o filósofo trata do *honestum* (1175b29, §2051). A referência ao que é louvável parece dar a Tomás de Aquino a chave que precisa. De modo similar, o contraste que Aristóteles faz entre o *kalon* que é digno de escolha por si mesmo e o deleite prazeroso sugere a Tomás de Aquino que o *honestum* é relevante (1176b8, §20270).

Aristóteles. Ele claramente falha em detectar o *honestum* em todos os lugares em que Aristóteles fala do *kalon*, pois, em vários lugares, simplesmente segue a versão latina usando o *'bonum'*. Tampouco toda menção do *honestum* no comentário de Tomás de Aquino corresponde a uma menção do *kalon* por Aristóteles (para uma exceção ver §1552, tratado acima). Todavia, aproximadamente todo lugar em que ele usa *'honestum'* corresponde a uma ocorrência do *'kalon'*.

Sugeri que Tomás de Aquino se baseia em certos aspectos de um contexto particular e, especificamente, (i) no contraste entre o bem e o prazeroso, (ii) nas afirmações sobre o que é digno de louvor e (iii) nas afirmações sobre o desinteresse. Quando detecta uma menção do *honestum*, normalmente parece ter um destes aspectos em mente.

Alberto e Tomás de Aquino identificam o bem especificamente moral com o *honestum*. Ambos se baseiam em fontes estoicas para fundamentar o ponto de vista de que os aspectos relevantes (racionalidade, bondade não instrumental, ser digno de louvor, altruísmo) são aspectos do *honestum*. Todavia, cada um deles também acredita que essa concepção do *honestum* faz parte da teoria moral aristotélica. Cada um evidencia esta crença por sua propensão a falar do *honestum* ao expor o texto de Aristóteles. Ambos estão certos, mas nenhum dos dois sabe que está certo, já que não sabem que Aristóteles, na verdade, usa o *'kalon'* em lugares em que eles falam do *honestum*. O sucesso de ambos em detectar quando Aristóteles usa *kalon* se baseia na apreensão dos estoicos sobre o *honestum*, o que sugere, ainda mais, que as concepções dos estoicos também se adéquam à posição aristotélica.

## 6

Como o comentário de Tomás de Aquino não tem nenhum exame de suas suposições teóricas sobre o *honestum*, devemos nos voltar para a *Summa Theologiae* na esperança de encontrar afirmações mais completas relativas ao seu ponto de vista. Esta esperança é apenas parcialmente concretizada<sup>18</sup>. Podemos ficar surpre-

(18) No começo de *Prima Secundae*, Tomás de Aquino dá por suposto que o *honestum* é um bem não instrumental (1-2 q8 a2 ad 2; q8 a3, ad sc). Em *Prima Pars*, ele divide o bem em geral em prazeroso, útil, e

sos de modo especial, sob a luz de nosso exame anterior, no que diz respeito ao fato dele não falar do *honestum* em seu comentário explícito sobre a bondade moral (1-2q18). O bem moral requer conformidade à razão (q18 a5; a8; a9; a9 ad 2). A razão direciona as ações para o fim comum da vida humana (q21 a2). Este fim comum requer consideração pelo bem dos outros e, portanto, pela justiça (q21 a3). Deste modo, um ação moralmente boa é louvável na medida em que está sob o poder da vontade; é correta (*rectus*) na medida em que é direcionada para o fim apropriado; e meritória na medida em que se conforma à justiça na relação a outra ação (q21 a3). Nestas descrições da bondade moral, Tomás de Aquino nunca menciona o *honestum*.

Mais adiante, porém, ele faz alusão ao *honestum*, como se o tivesse conectado com a bondade moral. No exame das paixões, insiste que o *honestum* é um bem de acordo com a razão (1-2 q34 a2 ad 1). As paixões são relevantes para a virtude moral na medida em que podem ser reguladas pela regra da razão, que é a raiz do bem *honestum* (1-2 q39 a2). Ao dizer que o *honestum* tem a propriedade do que é louvável e meritório (1-2 q39 a2 obj 2), ele remete ao exame da bondade moral, sem sugerir que seja necessária ainda uma explicação<sup>19</sup>.

Depois destas e outras referências e alusões ao *honestum*, Tomás de Aquino o examina mais explicitamente bem adiante na *Secunda Secundae*. Aqui, o exame ocor-

---

*honestum*, citando Ambrósio como sua autoridade. Ele reconhece que a divisão parece ser própria ao bem humano, mas o toma como sendo aplicável ao bem em geral, se o *honestum* for identificado com o que é desejado por si mesmo (ST 1a q5 a6). Em outro lugar, ele comenta sobre a relação entre o *honestum* e o útil explicando que tudo que é *honestum* é útil, exceto para o bem último (2Sent d21 q1 a3).

(19) Tomás de Aquino também faz alusão, sem sugerir que uma explicação seja necessária, ao caráter altruísta da ação *honestas*. Ele enfatiza que o *honestum* é especialmente disposto em beneficiar ao outro, em contraste com o bem meramente útil de ganhar benefício para si próprio (2-2 q26 a12). Esta ênfase ocorre no exame do capítulo de Aristóteles sobre os benfeitores e os beneficiários (EN ix 7), onde o comentário de Tomás de Aquino menciona o *honestum*. Aristóteles afirma que as pessoas virtuosas preferem o *kalon* mesmo que lhes custe a vida (1169a25-6). Tomás de Aquino o segue (com uma modificação) afirmando (sem fazer referência específica a Aristóteles) que o *honestum* deve ser preferido mesmo que custe a vida física de alguém (2-2 q110 a2).

re porque considera *honestas* como uma parte da temperança. Ele se baseia em uma observação feita por Cícero que associa o *honestum* ao apropriado (*decorum, prepon*) e o apropriado à (entre outras coisas) temperança, pois o temperante faz o que é apropriado ao ser humano em oposição a uma criatura não racional (Cic. *Off.* i 93-4). Tomás de Aquino segue Cícero com relação a isso (2-2 q141 a2 obj 3, ad 3)<sup>20</sup>.

A conexão do *honestum* com a temperança, todavia, faz com que Tomás de Aquino considere o *honestum* de modo geral. Ele confirma a sua conexão com a virtude enquanto um todo (2-2 q145 a1); as virtudes são *honestae* porque são fins em si mesmas, embora não o fim último (q145 a1 ad 1). É próprio do caráter do *honestum* que todos afazeres humanos sejam direcionados conforme à razão; isto é o que o torna 'apropriado' (*decorum*) (q145 a2). O que é ordenado conforme à razão é, deste modo, naturalmente apropriado ao ser humano (q145 a3)<sup>21</sup>. Tomás de Aquino trata a *honestas* como um bem moral, um bem que é descoberto pela razão, especificando o que se adequa à natureza racional e não apenas um bem para o indivíduo, mas também meritório por sua contribuição ao bem comum mantido pela justiça.

## 7

Esta conexão implícita entre o *honestum* e o bem moral passa a ser uma conexão explícita em Suarez, que vê a importância cumulativa dos comentários soltos de Tomás de Aquino e apresenta um comentário único sobre o *honestum* como aquilo que é adequado à natureza racional.

A descrição de Suarez sobre o *honestum* concorda com a visão estoíca de que a felicidade e a virtude consistem em seguir a natureza (*Off.* iii 21-8). O *honestum*, assim como o prazeroso e o útil, envolve algum tipo de adequação (*convenientia*). Não pode ser, porém, simplesmente a adequação que pertence a estes outros bens<sup>22</sup>.

(20) Sobre a temperança e o *honestum* ver Alberto, *De Temperantia* q4 a4 = *Opera* xxviii 192.81, 193.3-7.

(21) Esse é o motivo pelo qual a temperança é, sobretudo, *honestum*, já que nos previne de ações que são especialmente torpes (*turpe*) por serem contrárias à natureza racional (q141 a8 ad 1).

(22) *De bonitate* ii 1.5.

A bondade enquanto *honestas* pertence ao objeto da vontade humana e, deste modo, faz uma ação moralmente boa<sup>23</sup>. O *honestum* não é nem o prazeroso nem o útil<sup>24</sup>. Este bem moral, compreendido pela correta razão, deve ser apropriado à natureza dos seres humanos enquanto agentes livres e racionais<sup>25</sup>. O que é apropriado à natureza de alguém não implica referência à vantagem pessoal<sup>26</sup>; deve ser entendido teleologicamente pela referência ao fim adequado ao agente racional<sup>27</sup>. Neste ponto, Suarez capta a insistência dos estóicos no caráter altruísta de *honestas*, em contraste ao oportunista.

Ele também capta a objetividade da *honestas*. O *honestum* está necessariamente conectado à correta razão, mas não é relativo à correta razão. Se assim fosse, as coisas seriam *honestas* por serem julgadas como *honestum*, mas esta seria uma direção errada para a explicação<sup>28</sup>. O que é correto no julgamento moral correto consiste mais na conformidade com algum aspecto do objeto julgado do que na criação de tal aspecto<sup>29</sup>. A razão ou o julgamento é correto por se adequar à natureza de um agente racional; o inverso, porém, é falso. Por razões similares, a *honestas* não consiste em adequação à lei. Ao contrário, a correção da lei pressupõe uma *honestas* distinta da lei<sup>30</sup>.

8

Suarez esclarece que a concepção do que é moralmente correto como válido não instrumentalmente, objetivo e independente das crenças e preferências humanas não é

---

(23) *De bon.* ii 1.3.

(24) ii, 1.4.

(25) *De bon.* ii 2.11.

(26) *De bon.* ii 2.13.

(27) *De bon.* ii 2.14.

(28) ii 2.3.

(29) *Disputatio Metaphysica* x 2.12.

(30) *Disputatio Metaphysica* x 2.12.

simplesmente uma concepção estóica e, portanto, não representa uma influência puramente estóica nos séculos XVII e XVIII na filosofia moral. É também – por razões mais complicadas – uma concepção aristotélica e escolástica. Digo que as razões são bem complicadas porque vimos que os pontos de vista estóicos contribuem vitalmente na atribuição de Alberto e Tomás de Aquino de uma concepção do que é o *honestum* a Aristóteles. Os pontos de vista estóicos os permitem reconhecer lugares em que Aristóteles está falando do *kalon*, muito embora lhes falte acesso direto a esse fato sobre Aristóteles. Argumentei que eles estão certos em supor que Aristóteles tem a concepção do *honestum* que eles atribuem a ele baseando-se em fontes estóicas. A apropriação das concepções estóicas em suas leituras de Aristóteles os permitem tornar o que Aristóteles diz claro e explícito.

Tradução de *Juliana Aggio*

Revisão de *Ethel Menezes Rocha*

#### RESUMO

*O conceito de moralmente correto na filosofia moral inglesa moderna (no século dezessete e posteriormente) deriva, em última instância, do conceito de Aristóteles de 'bem' (kalon). Para compreender essa derivação, é necessário remeter o desenvolvimento das concepções de Aristóteles acerca do kalon às concepções estóicas acerca de kalon e honestum. Albertus Magnus e Tomás de Aquino em seus comentários e em seus discursos atribuem a Aristóteles concepções estóicas acerca de honestum. O caráter racional e imparcial de honestum fornece uma boa razão para a identificação de honestas com correção moral.*

**Palavras chave:** kalon - honestum - estóicos - correção moral

#### ABSTRACT

*The concept of the morally right in modern English moral philosophy (in the 17th century and later) is derived ultimately from Aristotle's concept of the 'fine' (kalon). To understand this derivation, we need to trace the development of Aristotle's views about the kalon into Stoic views about the kalon and the honestum. In their commentaries and discussions Albertus Magnus and Thomas Aquinas attribute Stoic views on the honestum to Aristotle. The rational and impartial character of the honestum gives a good reason for identifying honestas to moral rightness.*

**Keywords:** kalon - honestum - stoics - moral rightness