

RESUMO

Este artigo interpreta a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) a partir da ética das virtudes em Aristóteles, com ênfase na noção de *phrónesis* (prudência). Por meio de uma abordagem hermenêutica e de análise conceitual, examina-se a prudência como categoria capaz de iluminar a estrutura ética da narrativa lucana, articulando deliberação prática, alteridade e responsabilidade diante da vulnerabilidade humana. Argumenta-se que a figura do samaritano expressa uma racionalidade prática situada, na qual a decisão moral não decorre da aplicação de princípios universais abstratos, mas do discernimento das circunstâncias singulares da ação. No diálogo entre filosofia aristotélica e exegese bíblica, sustenta-se que a parábola configura uma expressão da prudência em ato, na qual a percepção, afeto e ação se articulam de modo indissociável. Evidenciam-se convergências estruturais e tensões conceituais entre a racionalidade aristotélica e a teologia lucana, especialmente no que se refere à ampliação da responsabilidade ética para além dos limites da reciprocidade comunitária. O estudo ressalta a atualidade da ética das virtudes diante das limitações dos modelos normativos baseados estritamente em regras.

Palavras-chave: Aristóteles. Ética das virtudes. Prudência. Bom Samaritano. Alteridade.

Beyond the *polis*: *phronesis* and *kairos* in the parable of the Good Samaritan

ABSTRACT

This article interprets the parable of the Good Samaritan (Lk 10:25–37) in light of Aristotle's virtue ethics, with emphasis on the notion of *phronēsis* (prudence). Through a hermeneutical approach and conceptual analysis, prudence is examined as a category capable of illuminating the ethical structure of the Lukan narrative, articulating practical deliberation, otherness, and responsibility toward human vulnerability. It is argued that the figure of the Samaritan expresses a situated practical rationality, in which moral decision does not result from the application of abstract universal principles, but from the discernment of the singular circumstances of action. In the dialogue between Aristotelian philosophy and biblical exegesis, the parable is understood as a narrative expression of prudence in act, in which perception, affect, and action are inseparably articulated. Structural convergences and conceptual tensions are identified between Aristotelian rationality and Lukan theology, especially regarding the expansion of ethical responsibility beyond the limits of communal reciprocity. The study highlights the contemporary relevance of virtue ethics in light of the limitations of norm-based ethical models grounded strictly in rules.

Keywords: Aristotle. Virtue ethics. Prudence. Good Samaritan. Alterity.

Introdução

A tradição ética ocidental estruturou-se, em grande medida, entre dois polos complementares: de um lado, sistemas normativos fundados em princípios universais; de outro, perspectivas que enfatizam a singularidade das circunstâncias concretas do agir. Nesse cenário, a ética das virtudes destaca-se por conceber a moralidade a partir do caráter do agente e da inteligência prática que orienta suas decisões, oferecendo uma alternativa relevante às limitações dos modelos éticos deontológicos e utilitaristas contemporâneos.

Na filosofia de Aristóteles, essa racionalidade assume a forma da *phrónesis*, entendida como a virtude intelectual responsável por deliberar corretamente sobre o que é bom e conveniente em situações particulares. Diferentemente da ciência (*epistēmē*) ou da técnica (*technē*), a prudência não opera por dedução abstrata, mas pela capacidade de julgar o singular à luz do bem humano, em estreita relação com a experiência prática. Por isso, a ética aristotélica não se organiza em torno de códigos universais abstratos, mas na formação de agentes capazes de discernir adequadamente o que cada situação exige. A prudência, contudo, não deve ser confundida com mera habilidade estratégica (*EN* VI, 12, 1144a 23-25), pois constitui uma disposição racional inseparável da formação ética do caráter (*éthos*) e da *práxis* orientada ao bem humano.

Paralelamente, os relatos evangélicos apresentam formas de ação orientadas pela solicitude e pela misericórdia. A parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) constitui-se como um exemplo paradigmático dessa dinâmica, ao apresentar uma intervenção que brota do encontro com o sofrimento alheio. A pergunta “quem é o meu próximo?” (Lc 10, 29) deixa de buscar uma definição abstrata e passa a problematizar as exigências de conduta.

No Evangelho de Lucas, a parábola insere-se no horizonte teológico do amor ao próximo e da misericórdia, elementos centrais da teologia lucana. A narrativa responde ao diálogo entre Jesus e um intérprete da Lei, deslocando o foco da observância normativa para a prática efetiva da compaixão. Mais do que definir teoricamente quem deve ser considerado próximo, a parábola transforma a questão em uma exigência de responsabilidade diante da vulnerabilidade humana.

A compaixão do samaritano, expressa pelo verbo grego *esplanchnísthē*¹ (Lc 10,33), constitui o elemento central da teologia da misericórdia. O termo, recorrente nos Evangelhos Sinóticos, designa uma profunda comoção interior que se traduz em cuidado efetivo imediato. Nos Sinóticos, esse verbo é frequentemente empregado para descrever a compaixão de Jesus diante do sofrimento humano ou a atitude de personagens que representam a ação misericordiosa de Deus. Sua aplicação ao samaritano confere à narrativa um significado teológico particular, apresentando sua conduta como expressão concreta da misericórdia que caracteriza a *práxis* messiânica (Jeremias, 1980; Bailey, 1995).

Diante disso, o presente artigo propõe uma leitura da parábola do Bom Samaritano à luz da ética das virtudes de Aristóteles, defendendo a hipótese de que tanto a filosofia aristotélica quanto o relato lucano podem ser compreendidos como expressões complementares de uma ética da deliberação situada.

Trata-se de uma leitura hermenêutica que busca identificar convergências estruturais entre a *phrónesis* aristotélica e a dinâmica narrativa da experiência ética em Lucas. O objetivo não é traduzir o texto bíblico em categorias filosóficas, mas explicitar de que modo ambas as tradições articulam discernimento prático, contingência e responsabilidade diante da vulnerabilidade humana.

Para compreender essa proposta interpretativa, torna-se necessário examinar inicialmente a estrutura da racionalidade prática na ética aristotélica, sobretudo a noção de *phrónesis*, que ocupa lugar central na deliberação moral diante da contingência da ação.

1 Aristóteles e a estrutura da racionalidade prática

Na *Ética a Nicômaco* (EN), Aristóteles concebe a ética como uma investigação do bem humano compreendido enquanto *télos* (fim) da ação. Esse bem é identificado com a *eudaimonía*, compreendida como “uma atividade da alma conforme a virtude”

¹ O verbo grego *esplanchnísthē* (derivado de *splánchna*, literalmente “entranhas” ou “vísceras”) expressa uma compaixão tão profunda que afeta o íntimo do ser; uma dor visceral diante do sofrimento alheio. No Novo Testamento, esse verbo é empregado diversas vezes para descrever a reação de Jesus diante da miséria humana e, em algumas parábolas, a atitude de personagens que refletem a compaixão divina. Ao aplicá-lo ao samaritano, Lucas indica que sua reação não foi uma simples manifestação de piedade, mas uma profunda comoção interior que o levou imediatamente a cuidar do homem ferido.

(EN I, 1098a 16). A vida ética não se reduz à conformidade com normas externas, mas consiste na realização plena das capacidades humanas segundo a razão.

A virtude moral (*aretē*) é definida por Aristóteles como uma disposição adquirida pelo hábito (*héxis*) (EN II, 1103a 15-25), que orienta a escolha correta dos meios em relação ao bem. Ela não é inata nem meramente teórica, mas resulta de um processo de formação do caráter por meio da repetição das ações.

Para Alasdair MacIntyre (2001, p. 343), as virtudes não podem ser compreendidas isoladamente, mas apenas no interior de práticas sociais historicamente constituídas e das narrativas que conferem unidade à vida humana. A excelência moral não se reduz a atos pontuais de conformidade com regras, mas manifesta-se na formação de um caráter estável, capaz de sustentar escolhas coerentes ao longo do tempo.

Um aspecto central dessa concepção consiste na doutrina do meio-termo (*mesótēs*), segundo a qual a virtude consiste em evitar tanto o excesso quanto a deficiência em relação às paixões e às ações (EN II, 1106b 36–1107a 8). Contudo, esse meio-termo não é matemático nem universal em sentido estrito, pois depende das circunstâncias específicas do agir. A compreensão aristotélica da virtude exige, assim, considerar os diferentes modos de racionalidade que orientam a ação, entre os quais a *phrónesis* ocupa lugar central.

Aristóteles distingue diferentes modos de racionalidade, entre os quais se destacam a ciência (*epistēmē*), a técnica (*technē*) e a prudência (*phrónesis*). A prudência constitui a virtude intelectual responsável por deliberar corretamente sobre aquilo que é bom para a vida humana. No Livro VI da *Ética a Nicômaco* (1140b), o Estagirita caracteriza a prudência como uma disposição racional verdadeira, acompanhada de razão prática, concernente ao que é bom e mau para o ser humano.

Sob essa perspectiva, a leitura de Pierre Aubenque (2008) mostra-se particularmente relevante. O autor destaca que a *phrónesis* não é um saber técnico, mas uma forma de discernimento prático orientado pela contingência da *práxis*. Para Aubenque (2008, p. 72), o *phronimos* (o homem prudente) possui a inteligência do *kairós*, isto é, do momento oportuno, sendo capaz de agir justamente onde as leis gerais se mostram insuficientes diante da contingência das circunstâncias humanas. Nesse horizonte, a prudência apresenta-se como uma racionalidade prática situada, cuja realização depende do discernimento das circunstâncias concreta da ação.

À luz dessa concepção, a prudência mostra-se inseparável das virtudes morais, pois orienta sua correta aplicação. Aristóteles reforça essa indissociabilidade ao afirmar que não há prudência sem virtude moral nem virtude moral plena sem prudência (EN VI, 1144b 30–32). Não basta possuir disposições virtuosas; é necessário saber quando, como e em que medida exercê-las. Desse modo, a prudência desempenha uma função orientadora da vida ética.

Nota-se, ainda, que a ética aristotélica enfatiza a dimensão relacional da virtude. O ser humano é compreendido como um animal político (*zōon politikón*), cuja realização depende da vida em comunidade. A amizade (*philia*), nesse contexto, não constitui mero sentimento privado, mas condição estrutural da vida ética e política. A virtude, portanto, realiza-se no interior das relações que estruturam a vida comunitária.

Embora Aristóteles reconheça a relevância ética dos afetos, a compaixão não ocupa, em sua filosofia moral, o mesmo estatuto estruturante que assumirá posteriormente na tradição evangélica. Na ética aristotélica, a prudência permanece vinculada sobretudo ao discernimento racional do bem humano no interior da *pólis* e da vida prática compartilhada.

Observa-se, contudo, uma tensão relevante entre a estrutura ética aristotélica e a narrativa evangélica. Aristóteles não universaliza plenamente a obrigação moral para além das formas de pertencimento político e comunitário da *pólis*. A parábola lucana, ao contrário, radicaliza a responsabilidade ética para além das fronteiras tradicionais de reciprocidade comunitária.

Nessa perspectiva, a ética aristotélica compreende a ação moral como exercício de discernimento prudencial diante da contingência dos acontecimentos. Tal estrutura da racionalidade prática fornece um referencial conceitual fecundo para interpretar a conduta do samaritano, cuja resposta ao sofrimento alheio emerge no interior de uma situação concreta que demanda reconhecimento, julgamento e cuidado.

2 A parábola do Bom Samaritano como narrativa da ação prudencial

O relato lucano do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) apresenta-se como uma perícopa paradigmática sobre a ação moral diante da vulnerabilidade humana. Inserida no contexto do Evangelho de Lucas, a narrativa estrutura-se em resposta ao

diálogo entre Jesus e um intérprete da Lei, que pergunta: “Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna?” (Lc 10,25). A sequência narrativa revela que a discussão não é meramente jurídica, mas profundamente ética, pois envolve a relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo. O ponto de inflexão do episódio ocorre quando o samaritano, ao contrário dos demais personagens, “viu-o e moveu-se de íntima compaixão” (Lc 10, 33). O “ver”, nesse contexto, não constitui uma percepção neutra, mas uma forma de reconhecimento ético que desencadeia a intervenção prática.

No contexto lucano, a compaixão não se apresenta como afeto privado, mas como categoria teologicamente orientada, associada à lógica da misericórdia divina (Jeremias, 1980). Nesse contexto narrativo, percepção e cuidado constituem um mesmo movimento ético diante do sofrimento alheio.

O contraste do relato é conhecido: o sacerdote e o levita passam pelo outro lado do caminho, enquanto o samaritano intervém. A menção à estrada entre Jerusalém e Jericó, reconhecida por sua periculosidade, reforça o caráter arriscado da intervenção (Bailey, 1995, p. 347). O gesto não se reduz à assistência imediata, mas envolve a interrupção do próprio trajeto em resposta à situação encontrada.

Do ponto de vista exegético, a escolha do samaritano desloca expectativas normativas consolidadas. A oposição entre judeus e samaritanos intensifica o alcance da inversão proposta pela narrativa: a ética não se organiza a partir do pertencimento identitário, mas a partir da resposta à vulnerabilidade do outro.

A narrativa estrutura, assim, um contraste entre dois regimes de ação. De um lado, o sacerdote e o levita operam sob mediações institucionais que neutralizam o encontro com a vulnerabilidade. De outro, o samaritano responde diretamente ao que se impõe na situação.

A categoria de *kairós* emerge aqui em estreita articulação com a *phrónesis*. O sacerdote e o levita orientam-se pela lógica do *chrónos* – o tempo sequencial das obrigações institucionais e dos deveres previamente definidos. O samaritano, ao contrário, responde segundo a lógica do *kairós*, isto é, a capacidade de reconhecer, na singularidade da situação, uma exigência ética que se impõe como urgência prática. O discernimento prudencial se manifesta precisamente nessa apreensão do momento oportuno em que a ação se torna inadiável.

É nesse ponto que a aproximação com Aristóteles se mostra hermeneuticamente fecunda. A ação do samaritano pode ser interpretada

analogicamente como expressão de uma racionalidade prática próxima da *phrónesis*, sem que isso implique identidade conceitual ou continuidade sistemática entre os dois horizontes.

Em Aristóteles, a prudência designa a capacidade de apreender o que cada situação exige no interior da contingência da ação, não como simples reconhecimento intuitivo do particular, mas como exercício de deliberação racional orientada à escolha. A decisão ética emerge do juízo prudencial sobre o particular, no qual o universal não opera como regra fixa, mas é reinterpretado à luz das circunstâncias concretas. Trata-se, portanto, de uma racionalidade prática em que o universal não antecede de modo rígido a ação, mas se atualiza no próprio exercício deliberativo, orientado pelas exigências singulares do agir, sem que isso implique equivalência estrutural entre os dois modelos éticos. A prudência pode ser compreendida como a inteligência do tempo oportuno da ação (*kairós*), isto é, a capacidade de reconhecer, no interior da contingência, o momento em que a deliberação se converte em resposta efetiva à situação.

A crítica implícita ao sacerdote e ao levita não recai sobre intenções, mas sobre formas de mediação que impedem a ação. O bloqueio não é psicológico, mas estrutural. Sob essa perspectiva, o texto aproxima-se de uma concepção de prudência como abertura ao particular, em que a qualidade da conduta depende da capacidade de responder ao que se apresenta na experiência concreta.

A figura do samaritano, portanto, não se reduz a um exemplo isolado de bondade, mas configura uma forma de racionalidade prática encarnada, na qual a deliberação não se separa da resposta imediata à vulnerabilidade do outro.

A parábola introduz ainda uma mudança significativa na própria pergunta inicial. A questão “quem é o meu próximo?” pressupõe a delimitação prévia de um círculo de responsabilidade. A resposta narrativa inverte essa lógica: não se trata de identificar previamente o próximo, mas de constituí-lo na própria ação ética. Jesus não responde oferecendo uma definição abstrata do próximo, mas narrando uma prática de proximidade. O próximo deixa de ser definido por pertencimento prévio e passa a constituir-se na própria dinâmica do cuidado relacional.

Sob essa perspectiva, a parábola pode ser lida como uma expressão narrativa da racionalidade prudencial, na qual percepção, discernimento e ação se articulam em resposta à vulnerabilidade humana. Essa configuração evidencia importantes

afinidades estruturais entre a *phrónesis* aristotélica e a dinâmica ética do relato lucano, preparando o terreno para examinar, de modo mais preciso, suas convergências e tensões.

3 Convergências entre prudência, compaixão e ação situada

A leitura da parábola do Bom Samaritano à luz da ética aristotélica permite identificar convergências estruturais entre a racionalidade prática descrita por Aristóteles e a dinâmica da ação moral apresentada no episódio lucano. Essas aproximações não devem ser entendidas como equivalência conceitual direta, mas como correspondências analógicas entre dois modos distintos de compreender a experiência ética e sua realização concreta na ação.

A primeira aproximação estrutural diz respeito à centralidade da deliberação prática. Tanto na ética aristotélica quanto no relato lucano, o agir virtuoso exige discernimento diante das circunstâncias particulares. Em Aristóteles, essa dimensão é expressa pela *phrónesis*, virtude intelectual responsável por deliberar corretamente sobre o que é bom em uma situação determinada. No episódio, tal discernimento manifesta-se na resposta imediata ao sofrimento do homem ferido, expressa no movimento de compaixão que antecede a ação.

Um segundo ponto de contato refere-se à compreensão da virtude como disposição para o bem. Na filosofia do Estagirita, a excelência moral (*aretē*) não constitui um ato isolado, mas uma disposição estável adquirida pelo hábito (*héxis*), que orienta o agente a agir de forma correta em diferentes contextos. O samaritano, por sua vez, não realiza apenas um gesto pontual de solidariedade, mas manifesta uma postura estável de cuidado que envolve tempo, recursos e responsabilidade efetiva.

Essa perspectiva permite interpretar a conduta do samaritano não como simples impulso emocional, mas como manifestação de um caráter já orientado para o cuidado do outro e para a solicitude. O texto evidencia uma articulação harmoniosa entre o *lógos* e o *páthos*: a compaixão (*esplanchnístḗ*) não opera como uma pulsão irracional que cega o agente, mas como o próprio motor afetivo que desencadeia uma racionalidade minuciosa. O samaritano delibera acerca dos meios mais eficazes na contingência da emergência: derrama óleo e vinho sobre as feridas, faz curativos,

transporta a vítima em sua própria montaria, conduz a uma hospedaria e assume os custos financeiros do restabelecimento. Há, portanto, uma inteligência prática que racionaliza o afeto em favor do cuidado efetivo.

Nessa direção, Martha Nussbaum (2009) argumenta que as emoções possuem dimensão cognitiva e avaliativa, uma vez que expressam modos de perceber aquilo que afeta significativamente a vida humana. Em diálogo com a tradição aristotélica, a autora sustenta que a vulnerabilidade constitui elemento central da experiência moral, de modo que a compaixão não deve ser compreendida como oposição à racionalidade, mas como uma forma de percepção ética da fragilidade humana. Tal perspectiva permite compreender a intervenção do samaritano como uma resposta eticamente deliberada e discernida ao sofrimento do outro, tratando-se de uma convergência estrutural no nível da racionalidade prática situada.

Um terceiro eixo de aproximação refere-se ao processo prudencial que orienta a conduta. Na tradição aristotélica, a deliberação (*bouleusis*) refere-se aos meios para alcançar fins possíveis, não incidindo sobre os fins em si mesmos, mas sobre aquilo que depende da ação humana (EN III, 1112b–1113a). Essa deliberação não é puramente lógica, mas envolve experiência, percepção moral e discernimento. No episódio lucano, a decisão imediata de agir evidencia a perfeita unidade entre a leitura ética do real e a intervenção prática.

Apesar dessas convergências estruturais, subsistem diferenças fundamentais entre os dois horizontes éticos, especialmente no que se refere ao alcance da alteridade e ao fundamento da responsabilidade moral. Tais tensões tornam necessário examinar mais detidamente os limites dessa aproximação hermenêutica.

4 Tensões interpretativas e limites da aproximação hermenêutica

Embora a leitura da parábola do Bom Samaritano à luz da ética aristotélica permita identificar convergências estruturais importantes, permanecem tensões conceituais relevantes entre os dois horizontes. Essas divergências não decorrem apenas de diferenças terminológicas, mas de distinções mais profundas quanto ao fundamento da interpelação ética, ao estatuto da alteridade e ao *té/los* da ação moral. Evitar uma assimilação direta entre Aristóteles e a tradição evangélica é, portanto, condição necessária para preservar a especificidade de cada perspectiva.

Um primeiro limite diz respeito à diferença entre os fundamentos antropológicos das duas perspectivas. Em Aristóteles, a vida ética está intrinsecamente vinculada à realização do ser humano como animal político (*zōon politikón*), cuja perfeição se dá no interior da *pólis*. A virtude é, nesse sentido, inseparável da vida comunitária estruturada, e sua realização plena depende de relações estáveis de reciprocidade, como aquelas expressas na amizade (*phília*). Na parábola do Bom Samaritano, porém, a ação emerge precisamente para além das fronteiras tradicionais de pertencimento e reciprocidade. O viajante age em favor de um desconhecido, sem garantia de retorno ou reconhecimento. Enquanto, na *phília* aristotélica, o amigo é frequentemente descrito como um “outro eu” (*EN IX*, 1166a), na narrativa evangélica o próximo manifesta-se justamente na figura do estranho vulnerável que interpela eticamente o sujeito em razão de sua mera fragilidade.

Essa ampliação da responsabilidade ética para além da reciprocidade pode ser articulada com a reflexão de Paul Ricoeur (2014), em *O si-mesmo como um outro*, especialmente na noção de “solicitude”. Ricoeur compreende a solicitude como dimensão ética que permite reconhecer o outro em sua vulnerabilidade concreta. A parábola pode ser interpretada como expressão narrativa de uma ética na qual o cuidado não depende da reciprocidade e assume a forma da gratuidade, manifestando-se justamente diante daquele que permanece fora dos vínculos habituais de identidade.

Um segundo ponto de tensão refere-se ao alcance do conceito de *bem* e ao *télos* da ação. Em Aristóteles, o bem humano (*agathón*) está relacionado à realização das capacidades racionais, culminando na *eudaimonía* como forma de vida bem-sucedida. O texto lucano, entretanto, introduz uma inflexão significativa nesse horizonte: na ética aristotélica, a virtude permanece orientada ao florescimento do agente, ao passo que a parábola enfatiza a disposição para interromper o próprio percurso em favor do cuidado do outro vulnerável. O centro da ação desloca-se da autorrealização do sujeito moral para a resposta ao sofrimento do outro, mesmo sem expectativa de reciprocidade. A narrativa lucana introduz, assim, uma ética marcada por uma reconfiguração da centralização do sujeito moral, na qual o agir correto se orienta pela primazia do apelo ético diante da fragilidade alheia.

Além disso, a compreensão aristotélica da virtude como disposição adquirida pelo hábito (*héxis*) pressupõe um processo relativamente estável de formação do

caráter. A ação virtuosa é, em grande medida, expressão de um *éthos* consolidado. Na parábola, embora o comportamento do samaritano possa ser interpretado como manifestação de uma disposição moral estável, a narrativa enfatiza sobretudo a urgência do encontro singular e a exigência imediata de resposta ao sofrimento. O acontecimento da violência interrompe o curso ordinário da ação; o texto desloca o foco da formação gradual do caráter para a capacidade de reconhecer, no instante singular e crítico – o *kairós* – a exigência moral que emerge da vulnerabilidade do outro.

Outro aspecto relevante refere-se ao estatuto da universalidade moral. A ética aristotélica está fortemente vinculada à estrutura da *pólis* grega, e sua universalidade permanece mediada por uma concepção teleológica da natureza humana. A parábola, por sua vez, desloca a responsabilidade moral para além das delimitações políticas, culturais e religiosas tradicionais. O “próximo” deixa de ser definido prioritariamente pelo pertencimento comunitário e passa a emergir da própria situação. Esse deslocamento introduz uma forma de universalização prática que ultrapassa os limites da cidade grega sem eliminar, contudo, a mediação concreta das relações humanas. A escolha do samaritano como modelo ético – figura que ocupava uma posição de profunda alteridade religiosa e social no contexto judaico da época – rompe as fronteiras simbólicas entre pureza e impureza, pertencimento e exclusão, fazendo da alteridade não um obstáculo, mas o próprio lugar a partir do qual a exigência ética se constitui.

Essa abertura pode ser articulada com a ética da alteridade de Emmanuel Levinas (2008, p. 183), para quem o encontro com o outro vulnerável constitui uma instância originária da experiência moral, sem que isso implique identificação entre os dois regimes discursivos. O rosto do outro ferido rompe qualquer fechamento identitário e manifesta uma exigência que precede normas, instituições ou pactos sociais. A narrativa lucana radicaliza justamente o ponto em que a ética aristotélica encontra um ponto de tensão interpretativa, a saber, a extensão do imperativo moral para além de qualquer reciprocidade política ou comunitária da *philia*.

Por fim, cabe considerar o estatuto da normatividade. Em Aristóteles, a ética é uma investigação filosófica que orienta a vida boa a partir da razão prática. Na tradição evangélica, entretanto, a parábola possui um caráter performativo e interpelativo, convocando o ouvinte não apenas à compreensão racional, mas à transformação

efetiva da prática (“*Vai e faze tu o mesmo*” – Lc 10,37). Essa dimensão de interpelação direta confere ao texto bíblico uma força normativa que desafia e reconfigura a estrutura da análise filosófica tradicional.

Apesar dessas tensões, o diálogo entre Aristóteles e a parábola do Bom Samaritano permanece filosoficamente e hermeneuticamente fecundo. As diferenças entre ambos não anulam suas aproximações estruturais, mas revelam distintos modos de compreender a racionalidade moral, a resposta ao outro e a relação com a alteridade. A ética aristotélica oferece instrumentos conceituais fundamentais para compreender a estrutura da deliberação prática, enquanto o texto lucano amplia esse horizonte ao radicalizar a dimensão da alteridade, da compaixão e da responsabilidade efetiva diante do sofrimento humano. Aristóteles fornece o arcabouço descritivo da inteligência prudencial; a narrativa evangélica reinterpreta, em outro horizonte semântico e normativo, a estrutura da ação situada diante da vulnerabilidade.

Considerações Finais

O presente artigo buscou interpretar a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) à luz da ética das virtudes de Aristóteles, com ênfase na noção de *phrónesis*. A análise demonstrou que a conduta descrita no relato evangélico pode ser compreendida como expressão de uma racionalidade prática situada, na qual o discernimento das circunstâncias concretas desempenha papel central na determinação do agir correto.

Ao longo do estudo, mostrou-se que a filosofia aristotélica oferece um arcabouço conceitual fecundo para a compreensão da ação moral. A virtude, entendida como disposição adquirida pelo hábito, e a prudência, concebida como capacidade de deliberar corretamente sobre o particular, permitem interpretar a atitude do samaritano não como mero gesto espontâneo, mas como manifestação de uma racionalidade prática orientada pelo bem humano concreto, na qual percepção moral, afeto e decisão se articulam de modo intrínseco.

Desse modo, a figura do samaritano lança luz sobre um discernimento que opera sob a dupla vigência da *phrónesis* e do *kairós*. Sua excelência não reside na

adesão formal a preceitos abstratos, mas na sua capacidade de reconhecer o instante da vulnerabilidade, convertendo a urgência temporal em espaço de cuidado.

O estudo evidencia, ademais, que a narrativa evangélica não se limita a ilustrar categorias aristotélicas, mas introduz deslocamentos significativos no horizonte da ética clássica. Em particular, a ampliação do conceito de “próximo” para além de vínculos comunitários prévios aponta para uma universalização prática da responsabilidade ética diante do outro. Diversamente da ética aristotélica, que pensa a realização moral prioritariamente no interior da comunidade de iguais, o texto lucano desloca a ação ética para o encontro assimétrico com o estranho vulnerável, relativizando a centralidade da reciprocidade própria da *phília*.

A análise desenvolvida permite compreender Aristóteles e a tradição cristã como expressões distintas, embora capazes de estabelecer um diálogo produtivo em torno de uma ética da ação situada e deliberativa. Aristóteles fornece os fundamentos conceituais da racionalidade prática por meio da noção de prudência; já a narrativa evangélica expande essa compreensão ao situar o agir ético diante da vulnerabilidade concreta do outro, deslocando a deliberação para o encontro ético com a alteridade concreta.

As tensões identificadas entre ambos os horizontes éticos, especialmente no que se refere à reciprocidade, à teleologia da vida boa e ao alcance da universalidade moral, não anulam suas convergências, mas revelam modos distintos de compreender a racionalidade ética e a responsabilidade diante do outro, sem eliminar a possibilidade de diálogo conceitual entre eles.

Por fim, a parábola do Bom Samaritano permite compreender que a prudência não consiste apenas em deliberar corretamente sobre o agir, mas em reconhecer, no sofrimento concreto do outro, a exigência ética que convoca imediatamente à ação. A *phrónesis* aristotélica encontra, assim, na compaixão evangélica, não sua negação, mas sua reconfiguração hermenêutica na lógica da alteridade e do momento oportuno da ação.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BAILEY, Kenneth E. **As parábolas de Lucas**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

JEREMIAS, Joachim. **As parábolas de Jesus**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

Recebido: 30/05/2026
Aprovado: 01/09/2026