

## Ética das virtudes

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

*Alvaro Toubes Prata*

Vice-Reitor

*Carlos Alberto Justo da Silva*

EDITORA DA UFSC

Diretor Executivo

*Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros*

Conselho Editorial

*Maria de Lourdes Alves Borges (Presidente)*

*Alai Garcia Diniz*

*Carlos Eduardo Schmidt Capela*

*Ione Ribeiro Valle*

*João Pedro Assumpção Bastos*

*Luís Carlos Cancellier de Olivo*

*Maria Cristina Marino Calvo*

*Miriam Pillar Grossi*

Comissão Editorial da Série Ethica

Darlei Dall'Agnol (UFSC/Coordenador)

Delamar José Volpato Dutra (UFSC)

Maria Clara Dias (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Nelson Gonçalves Gomes (UNB)

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

Caixa Postal 476

88010-970 – Florianópolis-SC

Fones: (48) 3721-9408, 3721-9605 e 3721-9686

Fax: (48) 3721-9680

[edufsc@editora.ufsc.br](mailto:edufsc@editora.ufsc.br)

[www.editora.ufsc.br](http://www.editora.ufsc.br)

João Hobuss  
Organização

# Ética das virtudes

© 2010 dos autores

Direção editorial:  
*Paulo Roberto da Silva*

Capa:  
*Maria Lúcia Iacziński*

Editoração:  
*Paulo Roberto da Silva*

Revisão:  
*Júlio César Ramos*

Ficha catalográfica  
(Catalogação na publicação pela Biblioteca da UFSC)

---

E84 Ética das virtudes / João Hobuss, organizador.  
– Florianópolis : Editora da UFSC, 2011.  
280 p.  
Inclui bibliografia  
1. Ética. 2. Virtudes. 3. Filosofia. I. Hobuss, João.

CDU 174

---

ISBN 978-85-328-0518-8

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, arquivada ou transmitida por qualquer meio ou forma sem prévia permissão por escrito da Editora da UFSC.

Impresso no Brasil

## SUMÁRIO

Sobre ética e virtudes.....	7
João Hobuss	

### PRIMEIRA PARTE

A ética das virtudes no pensamento filosófico clássico .....	17
--	----

Agir sem moralidade: reflexões sobre o significado de <i>Dein</i> na <i>Ethica Nicomachea</i> .....	19
Richard Kraut. <i>Tradução</i> : Denis Coitinho Silveira e João Hobuss	

Caráter e disposição em Aristóteles .....	69
João Hobuss	

Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: libertarianismo e responsabilidade moral.....	85
Marco Zingano	

Tomás de Aquino: ética e virtude.....	109
Roberto Hofmeister Pich	

Grotius: pré-história da teoria kantiana da virtude .....	157
Delamar José Volpato Dutra	

A força da faculdade apetitiva como prática da virtude em Kant .....	171
Valerio Rohden	

### SEGUNDA PARTE

A reabilitação contemporânea das virtudes .....	187
---	-----

Ética das virtudes em Alasdair Macintyre .....	189
Helder Buenos Aires de Carvalho	

A reinterpretção contemporânea da ética aristotélica das virtudes .....	215
Denis Coitinho Silveira	

Filosofia prática, modernidade e ética das virtudes .....	239
Luiz Bernardo Leite Araujo	

Educação cívica: três paradigmas alternativos.....	257
Pablo da Silveira. <i>Tradução:</i> João Hobuss	
Sobre os autores .....	277

## SOBRE ÉTICA E VIRTUDES

João Hobuss

A origem do interesse renovado acerca das virtudes pode ser encontrada na ética grega, sobretudo em Aristóteles, mas também em Platão ou nos estoicos. Essa tradição grassou por longo período, quando foi relegada a um segundo plano, como foco da filosofia moral, pelas éticas peculiares à filosofia moderna, seja a ética kantiana, seja o utilitarismo.

A retomada do interesse sobre a consecução de uma ética baseada nas virtudes – e não nos deveres ou na maximização do bem estar – nos países de língua inglesa ocorre com o seminal artigo de Anscombe, “*Modern moral philosophy*”. Anscombe tem em mente a ética grega, fonte essencial do “renascimento” contemporâneo do interesse sobre as virtudes, e tudo o que acompanha esse renascimento, como as ideias de felicidade, caráter, de como devemos viver, e do que é verdadeiramente uma vida boa.

Embora a preocupação com as virtudes seja essencial no que concerne à ética grega, é Aristóteles que os contemporâneos têm em mente quando começam a desenvolver, em seus variados matizes, uma ética das virtudes.

A ética aristotélica, especialmente a *Ethica Nicomachea*, na qual nos deteremos, já que expressa a última palavra de Aristóteles sobre temas morais,<sup>1</sup> tem como objetivo precípuo o estabelecimento do que é, efetivamente, o Bem supremo, a *eudaimonia*, e, realmente, todo o primeiro livro da *EN*, bem como o livro X 6-9, busca estabelecer sua definição, suas características: o fato de ser desejável em si mesma e em

---

<sup>1</sup> Não nos preocuparemos em discutir acerca de possíveis divergências sobre se a *EN* representa a argumentação final de Aristóteles sobre a ética, ou se seria, ao contrário, a *Ethica Eudemia* que ocuparia seu lugar. A este respeito, ver Kenny (1978).

função de mais nada, de ser autossuficiente, fim das nossas ações etc. Uma vasta discussão a respeito do que a *eudaimonia* é verdadeiramente tem ocorrido ao longo das últimas décadas, especialmente a partir de um artigo de Hardie (1967), no qual aparece pela primeira vez a indagação sobre se a felicidade é um bem inclusivo ou dominante, se é composta de bens, ou se é um bem a exclusão de todos os outros bens.

Evidentemente, não nos interessa aqui deslindar a argumentação, ou tentar solucionar as possíveis divergências, incoerências ou inconsistências de Aristóteles, se de fato existem, mas lembrar que na base de toda a construção ética aristotélica está a virtude, mesmo quando se trata de definir a *eudaimonia*, concebida como uma atividade da alma em conformidade com a *virtude* melhor e mais perfeita/completa (*aristên kai teleioteatên*). Independentemente de ressaltar que virtude é a melhor e mais perfeita/completa, se a virtude teorética, se a virtude própria (*kuria aretê*), ou *todas* as virtudes, devemos nos ater ao papel que desempenha a virtude numa ética de viés eudaimonista como a de Aristóteles.

Isso torna-se claro se observamos a própria estrutura da *Ethica Nicomachea*, pois após ter discutido o que era a felicidade, uma atividade em conformidade com a virtude, e o que lhe caracteriza, Aristóteles passa a investigar longamente as virtudes morais e intelectuais, mais especificamente as primeiras, às quais dedica os próximos quatro livros (II – V, começando em I 13, capítulo final do livro primeiro). Às virtudes intelectuais, sobretudo à prudência (*phronêsis*), que é também recuperada na ética contemporânea das virtudes, é dedicado o livro sexto. A prudência é algo bastante importante na argumentação aristotélica, pois, mesmo sendo uma virtude intelectual, opera no âmbito da moralidade, como bem mostrou Aristóteles na *EN VI 13*.

A importância das virtudes fez com que Aristóteles estabelecesse, para além da primeira divisão das virtudes em morais e intelectuais em I 13 e II 1, uma segunda distinção, aquela estabelecida em VI 13, entre virtude natural (*phusikê aretê*) e virtude própria (*kuria aretê*), onde aparece a ligação indissociável entre a prudência e a virtude moral, bem como uma indagação sobre o modo pelo qual as virtudes são conexas.

A associação da prudência (que concerne à correção dos meios) e da virtude moral (que concerne à correção dos fins), constituindo a virtude própria, explicita a preocupação aristotélica em elaborar os requisitos através dos quais podemos nos tornar bons, bem como



de que modo podemos viver bem. Nesse sentido, necessitamos – através de uma disposição correta, fruto de bons hábitos e de uma boa educação – construir um caráter virtuoso, condição de possibilidade para atingir a *eudaimonia*, na medida em que seremos regra e medida daquilo que é bom. Essa associação remete à concepção de Aristóteles concernente à virtude moral como aquilo que visa a um fim nobre em consonância com a reta razão.

Mas para chegar a tal ponto, foi necessário um percurso especial, que levou Aristóteles a investigar o modo pelo qual nós adquirimos a virtude moral, isto é, pelo hábito, ou pela prática reiterada de atos virtuosos, e a defini-la claramente, ou seja, segundo o gênero (ser uma *hexis*, uma disposição), e segundo sua diferença específica (ser uma *mesotês pros hêmas*, uma mediedade relativa a nós). O interessante é que a definição da virtude moral no livro II da *EN* encerra os pontos fulcrais da ética aristotélica, além dos recém-mencionados, tais como a escolha deliberada (*prohairesis*), a prudência (*phronêsis*) e o prudente (*phronimos*), como aquele que determina racionalmente a *mesotês*. Não bastasse isso, Aristóteles discorre exaustivamente sobre as virtudes particulares, da coragem à justiça, da temperança à liberalidade, da magnanimidade à indulgência.

A riqueza com que as virtudes são apresentadas, sejam as morais, especialmente, sejam as intelectuais, espanta pelo rigor com que Aristóteles as concebe, isto é, como sendo a *clef de voûte* de sua ética. E é exatamente isso que, num primeiro momento, os principais defensores de uma ética contemporânea das virtudes buscaram resgatar.

Como afirma Bataillard,

se é possível mostrar que o essencial do pensamento aristotélico não pertence às preliminares doutrinárias, mas que está a ser procurado na riqueza às vezes falaciosa das virtudes particulares, as virtudes do caráter receberão um valor próprio para flexibilizar, e mesmo levantar, sua dupla submissão ao elemento racional e à finalidade política [pois assim] o lugar central que Aristóteles lhes dá na ética receberá, então, plena justificação (BATAILLARD, 1993, p. 15-16).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Além de Aristóteles, o principal idealizador de uma ética centrada nas virtudes, encontramos, já no período helenístico, a afirmação incisiva dos estoicos de que a única coisa que pode determinar uma vida feliz é o exercício das virtudes.

Logo, o modo pelo qual são apresentadas as virtudes morais parece guiado por um tipo preciso de projeto moral que teria, nelas, seu foco central (BATAILLARD, 1993, p. 40), na medida em que são entendidas não somente como o que visa ao nobre, mas também como o que é condição da efetivação da vida feliz. Esse pano de fundo indicaria que há em Aristóteles uma perspectiva estrutural da vida ética, e essa estrutura encontra-se desvelada pela preocupação pontual com as virtudes morais particulares nas éticas em geral, mas sobretudo nos livros I 13 – V da *Ethica Nicomachea*, embora seja necessário ressaltar que a virtude não deve ser subsumida à felicidade individual, mas sim “atualizar sua dimensão política”, pois da “conduta humana depende a viabilidade da *polis*”, não havendo, portanto, distinção entre a felicidade moral e política (BATAILLARD, 1993, p. 424),<sup>3</sup> como bem observa Aristóteles no livro I da *Ethica Nicomachea*.

\* \* \*

A origem aristotélica da ética contemporânea das virtudes é clara. Sua apresentação foi premeditadamente breve e concisa, pois o interesse principal dessa introdução é apresentar em linhas gerais essa origem, bem como propiciar um entendimento do porquê de sua retomada contemporânea como reação a determinadas concepções éticas da modernidade. Embora este volume centre sua atenção sobre a ética das virtudes, ele não ignora uma outra vertente de análise da virtude, que nos oferece uma teoria da virtude em geral, não obrigatoriamente relacionada à especificidade da ética das virtudes em particular.

Vencida uma etapa, o estabelecimento da origem, passemos ao modo como se constituiu a ética contemporânea das virtudes.

Segundo Crisp (1996, p. 1), duas tradições morais modernas, mais especialmente Kant e o utilitarismo, têm origem na questão “como devo agir”, em contraposição à tradição grega, em que a pergunta era elaborada em termos de “como devo viver?”. A primeira pergunta foi respondida em termos de obrigações, pois nossas ações devem ser

---

<sup>3</sup> A despeito de sua estrutura complexa, “a pluralidade das virtudes morais se organiza em uma unidade, pois somente uma doutrina está presente suportando todas as atividades morais” (BATAILLARD, 1993, p. 448).

realizadas em conformidade com “um conjunto de princípios” que indicariam a efetivação ou não de determinada ação. Há “duas tradições morais que se ajustam a essa descrição”, uma remetendo a Kant e o agir em conformidade à lei moral, outra se referindo ao utilitarismo e à produção do maior bem possível (CRISP, 1996, p. 1).

No que concerne a Kant, “a moralidade está baseada em uma lei universal e imparcial da moralidade [...]. A racionalidade consiste na adesão às leis da racionalidade” (CRISP; SLOTE, 1997b, p. 1).<sup>4</sup> No caso do utilitarismo, o interesse recai sobre o bem-estar dos agentes, que é o único bem que deve ser visado pela ação do indivíduo, que buscaria tão somente maximizá-lo. Para Mill (apud CRISP, 1996, p. 2),<sup>5</sup> o princípio da maior felicidade), relegando a virtude a um papel puramente instrumental. Essas duas concepções, a kantiana (deontológica) e a utilitarista, dominaram a cena no que concerne à discussão no interior da ética normativa.

Uma forte reação a essas duas tradições morais da filosofia moderna (em função de sua dependência de princípios aplicáveis universalmente) apareceu num artigo publicado em 1958 por Anscombe (1997, p. 26-44), que, ainda segundo Crisp, buscou mostrar como a filosofia moral moderna procurou uma fundamentação “para moralidades pseudolegalistas da obrigação, que fazem pouco sentido no contexto de descrença na autoridade de um legislador divino”.<sup>6</sup> Para Anscombe é equivocado fundamentar a moralidade em concepções como dever<sup>7</sup> ou obrigação, sendo que para estabelecer uma nova

<sup>4</sup> Isto está representado pela formulação do imperativo categórico.

<sup>5</sup> Cf. ANSCOMBE, 1997, p. 38. É importante mencionar que, a despeito das críticas ao utilitarismo tomadas geralmente, pode ser de certo modo minimizadas por um aceno ao denominado *act-utilitarianism* (o ato correto é o que maximiza a utilidade), ou ao *rule-utilitarianism* (o ato correto é o que está em conformidade com algum conjunto de regras as quais, se geralmente aceitas, maximizariam a utilidade). A este respeito, ver Crisp (1996, p. 6). Cf., também, Slote (1992, cap. 4, p. 58-84).

<sup>6</sup> “Os que reconhecem as origens das noções de ‘obrigação’, e do enfático ‘moral’, ‘dever’, na concepção legal divina de ética, mas que rejeita a noção de um legislador divino, algumas vezes procura pela possibilidade de reter a concepção legalista sem um legislador divino.”

<sup>7</sup> *Dein* em grego. Sobre Anscombe, ver o excelente artigo de Richard Kraut contido neste volume.

compreensão da ética far-se-ia necessário retornar à tradição grega, sobretudo a Platão e Aristóteles, especialmente no se refere ao acento dado por esta tradição ao conceito de virtude, uma condição essencial para a consecução da felicidade, pois esta consiste exatamente no exercício das virtudes. Ou seja, para além de uma simples teoria geral da virtude, teríamos uma ética baseada nas virtudes, no sentido de nos indicar qual o modo de agir para levar uma vida virtuosa, não aleatoriamente, mas explicitando as razões do agir virtuoso, que possui uma valor em si mesmo, para além de considerações instrumentais.

A influência desse artigo foi tremenda, pois de algum modo ele procurou resgatar as preocupações dos antigos, especialmente Aristóteles, mais basicamente sua concepção ética centrada nas virtudes, pois

há filosoficamente uma lacuna gigantesca, presentemente não preenchida até o ponto em que estamos concernidos, a qual necessita ser preenchida por uma concepção de natureza humana, de ação humana, do tipo característico que uma virtude é (e um caráter virtuoso), e acima de tudo da felicidade (*flourishing*) humana. (ANSCOMBE, 1997, p. 43-44).

Falar deste modo é falar, grosso modo, como Platão e Aristóteles falavam (ANSCOMBE, 1977, p. 43). Baseada nisto, Anscombe pode afirmar que “os conceitos de obrigação e dever – quer dizer, obrigação *moral* e dever *moral*, e do que é *moralmente* correto e errado, de senso *moral* de dever (*ought*) – devem ser descartados, se isto é psicologicamente possível” (ANSCOMBE, 1977, p. 26).<sup>8</sup> Assim,

nos dias atuais, uma explanação é requerida de como um homem injusto é um homem mau, ou uma ação injusta uma má ação; dar tal explanação pertence à ética; mas isto não pode

---

<sup>8</sup> Para Anscombe, a regra kantiana acerca de máximas universalizáveis “é inútil sem estipulações sobre o que deve contar como a descrição relevante de uma ação, com uma concepção para construir uma máxima sobre ela” (ANSCOMBE, 1977, p. 27). Para Anscombe, como Hume mostrou, “nenhum conteúdo poderia ser encontrado na noção *morally ought*, que “não tem sentido razoável fora de uma concepção legal da ética [...]; e você pode fazer ética sem isto, como é mostrado pelo exemplo de Aristóteles” (ANSCOMBE, 1977, p. 33-34).

nem mesmo começar até que estejamos equipados com uma confiável filosofia da psicologia. Pois a prova de que um homem injusto é um homem mau requereria uma concepção positiva da justiça “como virtude”. Esta parte da temática ética está, contudo, completamente fechada até que tenhamos uma noção de que tipo de característica a virtude possui. (ANSCOMBE, 1977, p. 30).

Desse modo, então, é um equívoco buscar uma moralidade que esteja fundada em concepções tais como obrigação e dever, pois, antes de mais nada, uma ética deve estar centrada numa correta concepção de virtude e tudo do que daí decorre. Não uma moralidade de imperativos,<sup>9</sup> ou uma que tenha tão somente uma visão instrumental da virtude, mas uma moralidade que pressuponha dar razões para o agir, isto é, agir segunda a razão, de modo adequado, fazendo o que é correto fazer, mas não apenas, pois pressupõe, também, o agir de um certo modo, ou seja, em conformidade com uma dada disposição de caráter, um caráter virtuoso,<sup>10</sup> que *escolhe* sempre no sentido de realizar ações moralmente boas. Isso significa que a simples posse da virtude, como afirma R. Hursthouse (1999),<sup>11</sup> torna aquele que a possui bom, na medida em que age e sente de modo correto, como a virtude exige, observando sempre as circunstâncias na quais está inserido: isso propicia o *viver*

<sup>9</sup> É necessário, talvez, relativizar um pouco a crítica a Kant. Para tanto, é importante citar Julia Annas: “As teorias kantianas têm sido acusadas de trivializar a virtude, mas isto é uma situação mais complexa. Quando discute a virtude, Kant observa-a como a força da vontade fazer seu dever, e ele tem sido interpretado como afirmando que a virtude é nada mais que uma disposição instrumentalmente válida por seu papel em permitir ao agente fazer o que é independentemente reconhecido como sendo o que ele deve fazer [...] valiosas e recentes interpretações de Kant [...] nos dão uma visão mais nuançada do lugar da virtude em seu pensamento”. Isto ressalta menos seu aspecto deontológico, “e dá mais importância ao papel do respeito pelas pessoas e o ‘reino dos fins’” (ANNAS, 2006, p. 515-536).

<sup>10</sup> “Um profundo erro das teorias que não consideram as virtudes é que prestam pouca ou nenhuma atenção aos âmbitos da vida que formam o caráter” (PENCE, 1995, p. 357).

<sup>11</sup> Nesse livro, Hursthouse indica a necessidade da virtude como base para a bondade do indivíduo, cuja característica racional lhe permite pesar razões que acabam por desenvolver nosso caráter: a ação virtuosa é a ação executada sob o comando da razão, a única que permitirá a efetivação da felicidade

*bem*, isto é, há uma indissociabilidade entre virtude e felicidade, já que somente uma vida em conformidade com a virtude conduzirá ao *human flourishing*, o que significa uma vida completa, realizada.

O artigo de Anscombe deu origem a variadas “éticas das virtudes”, boa parte de viés neoaristotélico, ou ao menos tendo como referência precípua a ética grega, e noções tais como virtude, prudência, felicidade (*eudaimonia*), educação moral etc. Algumas “éticas da virtude” buscam um outro tipo de perspectiva, não neoaristotélica (outras inspirações podem ser encontradas em Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, Hutcheson, Hume, e mesmo em Nietzsche). Um exemplo central dessa outra linha é Michael Slote<sup>12</sup> e sua *agent-based* ética das virtudes, em que procura estabelecer que os motivos virtuosos (as intuições do senso comum), ou o caráter do agente, são a base da correção das nossas ações.<sup>13</sup> Um outro exemplo do desenvolvimento da ética das virtudes que possui uma boa influência nos estudos sobre ela é a ética do cuidado, com certo acento feminista, que tem em Annette Baier um dos seus expoentes.

Nesse sentido, há variadas discussões que remetem a distintas abordagens da ética das virtudes, desde uma crítica à notável argumentação de Anscombe em “*Modern moral philosophy*”, especialmente no que concerne à ideia de dever, passando pela discussão da articulação entre caráter, virtude e disposição, bem como a possibilidade de mudança de caráter, o que remete à questão da responsabilidade moral em Aristóteles e na tradição aristotélica, e a recepção da concepção de virtude no medievo, sobretudo em Tomás de Aquino. Para problematizar a questão da virtude, este volume apresenta uma discussão de uma visão, à primeira vista, radicalmente distinta de como seria a de Kant e sua teoria da virtude.<sup>14</sup> Além disso, temos a

---

<sup>12</sup> De Slote, ver, especialmente, *From morality to virtue*. Também pode ser mencionada, como alternativa às denominadas éticas formalistas, a rica obra de Philippa Foot.

<sup>13</sup> Cf. R. Hursthouse, “Virtue ethics”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>), uma excelente introdução.

<sup>14</sup> Segundo H. Caygill, “embora na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant parece considerar que tais virtudes tradicionais como temperança e autodomínio só possuem valor como meios relativos ao fim de uma vontade boa, ele concede, não obstante, à doutrina da virtude uma parte significativa em sua metafísica dos costumes” (CAYGILL, 2000, p. 317).

apresentação da visão comunitarista de MacIntyre, incontornável para o conhecimento da reinterpretação contemporânea da concepção aristotélica sobre as virtudes; o debate sobre filosofia prática e ética das virtudes na modernidade; e, finalizando, é desenvolvida uma visão sobre o papel das virtudes cívicas como um dos modelos para uma educação cívica.

Desse modo, esta coletânea pretende dar uma contribuição consistente no que tange às virtudes éticas, entendidas como algo que leva a agir bem e a viver bem. Esperamos que seja bem-sucedida nesse propósito.

## CARACTERÍSTICAS GERAIS DA ÉTICA DAS VIRTUDES

É possível indicar algumas características concernentes à ética das virtudes. São elas:<sup>15</sup>

- a) uma ação é correta se é conforme ao que o virtuoso faria em dada circunstância;
- b) a concepção de “bondade” precede a concepção de “correção moral”: o que conta é a bondade do caráter;
- c) as virtudes são bens intrínsecos: são boas em si mesmas, têm valor em si mesmas, não sendo bens meramente instrumentais como, por exemplo, para os utilitaristas;
- d) alguns bens intrínsecos são próprios do agente: são bons para mim, tendo, por conseguinte, valor adicional;
- e) agir corretamente não pressupõe a maximização do bem.

Uma ética centrada nas virtudes é incontornável na discussão moral dos dias atuais. Tendo em vista esta observação, o presente volume buscará oferecer uma série de discussões que possibilitem vislumbrar seus principais conceitos, suas noções fundamentais, bem como teorias alternativas da virtude que possam acrescentar elementos à discussão que encontraremos a seguir.

---

<sup>15</sup> Cf. em geral, OAKLEY, 1996, p. 129.

## REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. Virtue ethics. In: COPP, D. (Ed.). *The Oxford handbook to ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 515-536.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- BATAILLARD, M. C. *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*. 1993. 514 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Université de Paris IV, Sorbonne, 1993.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.
- CRISP, R. Modern moral philosophy and virtues. In: CRISP, R. (Ed.). *How should I live?* Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 1-18.
- CRISP, R.; SLOTE, M. (Ed.). *Virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997a.
- CRISP, R.; SLOTE, M. Introduction. In: CRISP, R.; SLOTE, M. *Virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997b. p. 1-25.
- HARDIE, W. F. R. The final good in Aristotle's ethics. In: MORAVCSIK, J. M. E. (Ed.). *Aristotle*. New York: Anchor Books, 1967, p. 297-322.
- HURSTHOUSE, R. *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KENNY, A. *The aristotelian ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- OAKLEY, J. Varieties of virtue ethics. *Ratio*, Oxford, v. 9, p. 128-152, 1996.
- PENCE, G. La teoría de la virtud. In: SINGER, P. (Ed.). *Compêndio de ética*. Madrid: Alianza editorial, 1995. p. 351-359.
- SLOTE, M. *From morality to virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1992.



PRIMEIRA PARTE

A ÉTICA DAS VIRTUDES NO  
PENSAMENTO FILOSÓFICO CLÁSSICO



AGIR SEM MORALIDADE:  
REFLEXÕES SOBRE O SIGNIFICADO DE  
*DEIN* NA *ETHICA NICOMACHEA*<sup>1</sup>

Richard Kraut

ANSCOMBE: SOBRE O DEVER MORAL

Antes de Aristóteles retornar para uma discussão da teoria platônica do bem em *EN* I, 6, ele introduz sua crítica com a confissão de que empreenderá essa investigação com alguma relutância, porque aquele que introduziu a teoria das formas é seu amigo. Então, complementa que ninguém menos que ele deve ir adiante, e oferece esta justificação para atacar esta teoria:

Isto presumivelmente seria melhor, de fato, se tem uma obrigação de preterir os amigos de forma a preservar a verdade, especialmente quando se é um filósofo. Talvez seja possível amar a ambos, mas, todavia, é uma obrigação sagrada preferir a verdade do que a um amigo.<sup>2</sup>

Eu cito a recente tradução de Roger Crisp porque quero enfocar esse uso da palavra “obrigação” (*duty*) para refletir sobre o seu significado em Aristóteles. O termo grego que Crisp traduz quando examina a afirmação de Aristóteles é “uma obrigação [...] preservar

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado na *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30, 2006, p. 159-200. Agradecemos vivamente a seu editor Brad Inwood, e a Peter Momtchiloff, editor de Filosofia da Oxford University Press pela permissão em publicar o artigo em português. Tradução: Denis Coitinho Silveira e João Hobuss.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1096a 14-17.

a verdade”, é o verbo: *dein*.<sup>3</sup> Esta palavra grega será o tópico central nessa investigação. Crisp não está sozinho em expressar o significado de *dein* através da palavra “dever” nessa passagem: essa também foi a forma de W. D. Ross interpretar essa palavra em Aristóteles.<sup>4</sup> Mas outros tradutores diferem: Terence Irwin usa “correto” (*right*) como seu equivalente preferencial para *dein*, tanto nessa passagem como na maior parte de sua tradução;<sup>5</sup> enquanto Christopher Rowe usa “deveria” (*should*) na maior parte, mudando ocasionalmente para “necessário” (*required*).<sup>6</sup> Bem, o que é isto: *dein* significa “obrigação”, ou “correto”, ou “deveria”, ou “necessário”? Essa expressão significa diferentes coisas em diferentes contextos? Nossa escolha de qual palavra usar como uma tradução para *dein* possui alguma importância para nosso entendimento de Aristóteles?

Qualquer um que levante tais questões deve ter conhecimento do artigo de G. E. M. Anscombe, “*Modern moral philosophy*”, publicado há quase meio século, em que ela argumenta que deveríamos abandonar tais termos como “obrigação moral” (*moral duty*), “imperativo moral” (*moral obligation*) e “incorrecção moral” (*moral wrongness*) e retornar o olhar para a ética aristotélica como um exemplar de uma filosofia prática que está completamente livre de tais noções.<sup>7</sup> Dessa forma, nem Ross nem

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (CRISP, R. Trad. Cambridge, 2000). Na maior parte deste texto eu usarei a forma infinitiva, *dein*, mas mudarei para a terceira pessoa do singular *dei* quando citar um texto que usa esta forma verbal, ou quando escrever uma sentença que tem um sujeito (objeto) singular (sentença que mistura o grego e o inglês).

<sup>4</sup> Primeira edição de 1925, Clarendon Press, como parte da *The works of Aristotle*, sob editoria de Sir David Ross. A tradução de Ross pode agora ser encontrada em *The complete works of Aristotle*, Ed. J. Barnes, v. ii, Princeton, 1984.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*, segunda edição (Indianápolis, 1999). No glossário, sob o título “correto”, Irwin diz: “em contextos corretos, (*dein*) pode expressar a consciência de um dever incondicional”.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (Oxford, 2002).

<sup>7</sup> ANSCOMBE, G.E.M. “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33 (1958), 1-19, reimpresso em *The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe* (3 v., Oxford, 1981), iii, 26-43, e em R. Crisp e M. Slote (Ed.), *Virtue ethics* (Oxford, 1997), p. 26-44 (as citações se referem à reimpressão de 1997). Sua afirmação sobre Aristóteles é feita nas páginas 26-27: alguém teria de ser “muito obtuso” (*very imperceptive*) se “pretendesse expor o pensamento de Aristóteles e falasse sobre a moral tal qual a maneira moderna” (27). Ela então oferece uma explicação do porquê uma noção que é muito presente na

Crisp usam “obrigação moral” como uma interpretação de *dein*, e isto pode apontar que não há conflito entre essa tradução e a insistência de Anscombe de que em Aristóteles haveria uma ausência das noções de “obrigação moral”, “correção moral” (*moral rightness*) e outras do mesmo tipo.

Mas por que deveríamos acatar a visão estrita de Anscombe e evitar entrar em conflito com ela? Por que não dizer, na verdade, que nessa passagem Aristóteles está afirmando que nós filósofos temos uma “obrigação moral” em preservar a verdade?<sup>8</sup> O termo “moral” é usado, então, extensivamente, servindo para diferentes propósitos, e, então, seria temerário negar que Aristóteles estivesse endossando a perspectiva que deveria, em algum sentido, ser chamada de moral. Nós contrastamos as estratégias de raciocínio teórico e moral; de fato, o que encontramos nas obras éticas de Aristóteles recai mais confortavelmente na última categoria. De forma similar, contrastamos o agir por razões perceptivas e o agir por razões morais; novamente, parece razoável dizer, a respeito dos tipos de caráter que Aristóteles admira, que eles agem ao menos parcialmente por razões morais, e não puramente por razões perceptivas. Vamos considerar o que significaria uma ação por razões morais na perspectiva contemporânea. Isto implica que uma pessoa teria que levar em consideração o bem dos outros, e não tratar os outros apenas como meios de seus próprios fins; que ela teria um senso de justiça, de forma a tratar os outros como iguais; que ele não seria meramente um membro de algum partido político, mas que prestaria atenção ao bem da comunidade inteira; que ele culparia e elogiaria os outros apenas quando tomasse os outros como responsáveis por suas ações; que ele tentaria evitar tomar

---

filosofia moral moderna está ausente em Aristóteles: está ausente uma concepção *legal* da ética (31, ênfase dela), segundo a qual uma lei divina proporciona o fundamento para a verdade sobre o que se deve fazer. Ver Irwin (2006, p. 323-341), para identificar o fracasso de Anscombe em distinguir as tradições voluntarista e naturalista na filosofia moral, e que isso solapa tanto seu entendimento de correção moral quanto demonstra seu fracasso em reconhecer isso como presente em Aristóteles.

<sup>8</sup> No glossário de sua tradução, Crisp tem um verbete para *dei*: isto é “não puramente moral, mas isto cobre muitos casos do que chamaríamos de dever moral” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2000 p. 205). Isto significa que ele tem ao menos um meio motivo (alguma razão) para ir contra Anscombe.

aquilo que é vergonhoso para si, para criticar os atos vergonhosos dos outros; que ele consideraria suas ações como justificadas apenas se reconhecesse que qualquer um em situação similar também estivesse justificado, considerando essas mesmas ações. Assim, percebe-se que o pensamento de Aristóteles exibe todas essas características. Portanto, pode-se dizer que sua filosofia prática se ocupa de uma perspectiva moral. Por conseguinte, isso parece apontar para uma não objeção em tomar o significado (da passagem acima) como ele tendo um dever moral de colocar a verdade acima da amizade – ou, se preferirmos outra das traduções propostas, em tomar o significado de que é moralmente correto preservar a verdade, ou que ele é moralmente obrigado a fazer isto, ou, que, moralmente falando, ele deveria fazer isto.

Apesar da estatura filosófica de Anscombe e da importância de seu ensaio como uma contribuição para a filosofia moral,<sup>9</sup> ele teve uma notavelmente menor influência na forma de os helenistas pensarem sobre este assunto. Muitos deles continuam a descrever a ética de Aristóteles, e a ética antiga em geral, em termos que ela condenaria. Por exemplo, é o que Julia Annas diz: “todas as teorias antigas compreendem ser uma virtude, ao menos, uma disposição para fazer a coisa moralmente correta”.<sup>10</sup> O título de seu livro, *The morality of happiness*, mostra que Anscombe não teve efeito sobre ela; de fato, Anscombe nunca é mencionada em seu livro, e não é listada em sua bibliografia. Se quisermos encontrar alguém solidário com o contraste desenhado por Anscombe entre a ética antiga e moderna, devemos nos voltar para Bernard Williams, que não foi menos hostil que ela a qualquer forma de pensamento que depende das noções de erro moral, culpa moral, e outras iguais. Mas, não encontraremos em Williams uma discussão extensa da questão se a noção de moralidade está ausente dos textos éticos gregos. Como Anscombe, ele apenas tomou isso como sendo óbvio. O que ele tentou mostrar é que eles estariam em uma posição melhor sem isso.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Isto aparece na antologia de Crisp e Slote, citado acima na nota 8, precisamente por essa razão.

<sup>10</sup> ANNAS, 1993, p. 9.

<sup>11</sup> Ver Williams (1985, p. 174-196) e Williams (1993, p. 5-8). Para uma crítica da leitura de Williams como intérprete de Aristóteles, ver Irwin (1986, p. 115-143). Ele está respondendo à “filosofia” de Williams, em M. I. Finley (Ed.), 1981, p. 202-255.

Neste artigo, eu tomo a defesa da tese histórica de Anscombe. Eu acredito que Aristóteles não trabalha com categorias morais – isto é, com tais noções como correção moral, incorreção moral, obrigação moral, e outras do mesmo tipo. Eu não dou o crédito a ela como a primeira a notar uma diferença significativa entre os termos que desempenham um papel central na teoria ética antiga e aqueles que se tornaram proeminentes no período moderno. Uma diferença desse tipo também foi notada por Henry Sidgwick nas páginas de abertura do seu *The methods of ethics*, e foi, então, nomeada por C. D. Broad, em sua discussão de Sidgwick, como um contraste entre o uso deontológico e teleológico da palavra “dever” (*ought*).<sup>12</sup> Essa terminologia, agora, tornou-se uma característica padrão da filosofia moral, e isso é geralmente mais usado como uma forma de sistematizar o debate entre o utilitarismo (ou seu sucessor contemporâneo, o consequencialismo<sup>13</sup>) e a abordagem kantiana de moralidade. Na visão de Sidgwick, quando colocado nesses termos, é que o pensamento ético moderno, como representado pelo que ele chamou de “Visão Intuitiva” (*Intuitionist view*), usa “dever” deontologicamente, enquanto a filosofia moral antiga usa “dever” teleologicamente.<sup>14</sup> Esses termos não são sempre usados uniformemente – por exemplo, a definição desses termos por Rawls<sup>15</sup> difere da de Broad – e isso aponta para a questão se elas são categorias eficientes. Mas, como uma indicação rudimentar de como estou interpretando, pode ser dito que eu interpretarei Aristóteles como alguém que tem uma estreita afinidade com o modelo teleológico da época moderna.

Para defender a tese histórica de Anscombe, eu deixo de lado sua tese filosófica radical, que foi mais plenamente desenvolvida por Williams, que faríamos bem em descartar tais noções como obrigação

<sup>12</sup> BROAD, 1930, p. 162: “Algumas pessoas julgam que existam certos tipos de ações que devem ser feitas (ou evitados) em certos tipos de situação ou em todas, apesar da bondade ou maldade das consequências prováveis. Isto é o que eu chamo de ‘aplicação deontológica’ do ‘dever’”.

<sup>13</sup> Utilitarismo toma o bem como sendo o prazer e exige daí sua maximização; consequencialismo assegura que o bem, seja lá o que isso seja, deveria ser maximizado.

<sup>14</sup> SIDGWICK, 1962, p. 3.

<sup>15</sup> RAWLS, 1999, p. 21-22. (Todas as futuras referências de Rawls serão dessa edição). Eu retornarei a este problema mais tarde (seção 14, esp. nota 28).

moral, incorreção moral, e imperativo moral. Minha opinião é que essas questões filosóficas são mais complexas do que ambos supõem. A questão sobre se elas são categorias frutíferas, em minha opinião, está muito longe de ser resolvida. Eu sugiro que Aristóteles pode desempenhar um papel extremamente útil para resolver este problema: uma vez que for reconhecido que ele não usa o sistema moral que tem se tornado parte do senso comum, ele fornece um exemplo primordial de como um sistema de pensamento prático pode parecer quando opera sem as noções de correção moral, incorreção moral e outras iguais.

### “CORRETO” E “MORALMENTE CORRETO”

Nossa discussão necessitará que tomemos cuidado não apenas com uma das palavras-chave do vocabulário de Aristóteles (*dein*), mas também com algumas dos nossos próprios termos normativos: “correto” (*right*), “errado” (*wrong*), “moral” (*moral*), “dever” (*ought*), “deveria” (*should*) e “ter de” (*must*). Eu começo com elas, antes de retornar à palavra *dein*. Desde que o adjetivo *orthos* em Aristóteles é normalmente traduzido por “correto”, e seus cognatos também desempenham um importante papel em nossa discussão, eu presto atenção especial a nossa palavra “correto” (que Irwin usa frequentemente como uma forma de interpretar *dein*) e seu oposto, “errado”.

Para colocar minhas cartas na mesa: eu acredito que *dein* deveria ser traduzido por “deveria” em todas as passagens importantes em que ela aparece na ética de Aristóteles. Também, que é melhor evitar os termos “obrigação”, “correto”, e “necessário” como tradução de *dein* (embora “correto” seja uma forma apropriada de traduzir *orthos*); traduções de *dein*, “ter de” e “dever” são quase tão boas quanto “deveria”, mas eu não terei muito a dizer sobre isso. O ponto mais importante, em que segue, é que “deveria” é superior a “correto”, “obrigação” e “necessário”. Compreendendo este ponto, eu irei na direção de uma justificação de Anscombe.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Anscombe chama “deveria”, “necessidade”, “dever” e “ter de” de “indispensáveis”, e protesta contra a equivalência deles com “é obrigado”, “é certo” ou “é necessário” (ANSCOMBE, 1997, p. 30). Essa não é a parte de sua tese em que identifica que em Aristóteles inexistem qualquer coisa como correspondente ao primeiro grupo de termos.



Eu começo com “correto” e “errado”. Se eu assei o pão e ele saiu do forno queimado, eu, então, provavelmente fiz algo de errado. Mas não é provável que me acusem de alguma maldade (*wrongdoing*). Eu cometi um erro, tudo bem; mas eu não fiz nada “mau”. O que está acontecendo aqui? O reconhecimento dos múltiplos significados que nos permite resolver as coisas.<sup>17</sup> Em um sentido, nós aplicamos “correto” e “errado” quando estamos avaliando a correção ou incorreção de uma ação em alguma dimensão. Estou no trem correto? Este suéter é o presente correto para ocasião? O que ele disse é correto? Ninguém pensaria em associar a palavra “moralmente” (*morally*) a esses usos de “correto” e “errado”. A questão não é se eu estou em um trem que é moralmente correto – seja lá o que for que isso significaria. Procurando pelo presente correto, eu procuro algo que seria adequado – não moralmente correto. Se o que ele disse é verdadeiro, então isto era correto – isto é, verdadeiro, sendo ou não o seu dito moralmente correto ou errado.

Mas, em outras ocasiões, falar do correto e do errado é falar do que é moralmente correto ou moralmente errado. Por exemplo, quando Rawls diz: “Os dois conceitos principais da ética são os do correto [justo] e do bem; creio que deles deriva o conceito de uma pessoa moralmente digna” (RAWLS, 1999, p. 21), ele está reivindicando que a correção moral é um dos conceitos centrais da ética. Um bom cozinheiro tem de saber como fazer de forma correta e evitar fazer errado na preparação da comida. Mas uma boa pessoa – isto é, uma pessoa que é “moralmente digna”, como Rawls observa – tem de conhecer algo sobre quais ações são moralmente corretas e quais são moralmente erradas. Fazendo esta distinção entre dois diferentes significados de “correto” e “errado”, nós podemos sustentar que não há contradição em dizer que quando você queimou o pão você fez algo errado, embora você não tenha feito nada que fosse mau: nesta segunda ocorrência, mas não na primeira, “errado” significa o “moralmente errado” (*morally wrong*). (No que segue, eu falarei algumas vezes em uma forma abreviada de correção (*rightness*) e “incorreção”

---

<sup>17</sup> Em vez de afirmar que “correto” possui diferentes *sentidos*, afirmaremos que existem diferentes *tipos* de correção. Para nossos propósitos, isto não é importante para determinar qual é a melhor forma de evitar contradições.

(*wrongness*), ou, correção moral e erro moral. O contexto geralmente indica se o “correto” e “errado” que se fala são do tipo moral e seria tedioso sempre ter de dizer “moralmente correto” quando isto é óbvio que é este tipo de correção que temos em mente).

### “DEVERIA”, “DEVER”, E “TER DE”

É crucial perceber que o uso que fazemos de “deveria”, em nosso pensamento normativo, difere significativamente do uso que fazemos de “moralmente correto” e “moralmente errado”. Eles desempenham papéis diferentes nas inferências que fazemos. Para ver isto, considere-se o seguinte lugar-comum sociológico:

Muitas pessoas dedicam grande importância para fazer o que é moralmente correto e evitam o que é moralmente errado. Elas pensam que correção e erro deveriam figurar de uma forma especial em nossas deliberações: existindo várias circunstâncias que permitem outras considerações, além de correto e errado, conferindo grande peso ao seu pensamento prático. Elas dizem: “Isto seria errado, e por esta razão somente eu não deveria fazer isto”. Ou: “Eu deveria fazer isto, apenas se isto é a coisa correta para se fazer”.

Note-se como “deveria” e “correto” operam nessas sentenças. A correção de um ato é referida da premissa de seu argumento; por contraste, a sentença “Eu deveria fazer isto” não refere seu argumento em favor de fazer isto, mas, em vez disso, reporta à conclusão a que se chega sobre a base de consideração que fazer isto seria correto.

“Dever” e “ter de” desempenham o mesmo papel que “deveria”. É inteligível perguntar: “Fazer X é correto, mas eu devo fazer X?; ou, também, “Fazer X é correto, mas eu tenho de fazer X? Estas questões indagam se a correção de X é uma razão, ou uma razão suficientemente forte para apoiar a conclusão que eu devo ou tenho de fazer X.

É claro que existem diferenças entre “deveria”, “dever” e “ter de”. “Dever”, quando usado em contextos não morais, parece forte. Eu não diria que você deve colocar o pão no forno ao meio-dia; preferencialmente, eu diria que você “deveria”. Mas “dever” e “deveria” são intercambiáveis, e usados igualmente em contextos morais. Nós

dizemos tanto que o governante “deve” renunciar como que ele “deveria” renunciar; estas declarações são equivalentes em significado e força. Eu não entenderia alguém que dissesse: “Não apenas é o caso de que ele “deveria” renunciar; este é também o caso de que ele “deve” renunciar.

Mas é necessário apontar que “ter de” é um termo mais enfático que “dever” ou “deveria”. Se você possui uma posição de autoridade sobre mim, e você me diz que eu “tenho de” X, então você não está apenas me aconselhando a respeito de X, como provavelmente está quando você me diz que eu “deveria” X ou “devo” X; você está me ordenando a respeito de X. Mas “ter de” possui tanta força quanto “deveria” e “dever” em outros contextos. Suponha que minha banda favorita esteja na cidade, e eu pergunto a você se eu “deveria” tirar o dia de folga para vê-los. Se você responde, “você tem de”, você está me instigando para fazer isto com mais força do que se fosse o caso em que você meramente dissesse: “Você deveria”. (E teria sido um pouco estranho você dizer: “Você deve”). Ainda assim, se você diz “você deveria” com grande força e entusiasmo, seus gestos e timbre de voz darão a sua resposta uma força equivalente ao do “você tem de”.

## OBRIGAÇÃO MORAL (*MORAL DUTY*)

A distinção sobre a qual eu chamei a atenção entre os papéis desempenhados por “deveria” e “moralmente correto” se aplica também à “obrigação moral”. O fato de que se tem uma obrigação para X pode ser usado para apoiar a conclusão de que se deveria X ou se tem o dever para X ou se tem de X. Que se tenha uma obrigação moral para X é um tipo de razão que difere em sua natureza e peso de outros tipos de razões para agir. Então, se Aristóteles acredita no que se deveria fazer (como ele sem dúvida faz), disto não se segue que seu pensamento é guiado pelas suposições que ele faz sobre o que tem uma obrigação moral para fazer. Seu pensamento é guiado por tais suposições apenas se ele tiver algum conhecimento do tipo distinto de razão que é provido por obrigações morais.

Podemos descrever as obrigações de um cargo sem o sentido de proporcionar a base de argumentação segundo a qual a pessoa que ocupa esse cargo deveria comprometer-se com essas obrigações.

Um dos deveres de um membro da polícia secreta, estabelecidas as regras dele, pode ser o de torturar prisioneiros. O fato de que esta é sua obrigação não proporciona a base para dizer que ele deve torturar os outros. Mas quando dizemos que alguém tem uma obrigação de X significando que isto é uma obrigação moral, então estamos tomando o significado de que aí existe uma razão em favor de se fazer X, a saber, o fato que X é sua obrigação moral.

Se é isso que se entende por obrigação moral, e se decidimos ler Aristóteles como um filósofo que é guiado por crenças sobre obrigações (como expressadas pelos significados da palavra *dein*), então, sem dúvida, Aristóteles tem uma concepção de obrigações morais. Por exemplo, se Aristóteles entende que se tem uma obrigação de preservar a verdade mesmo à custa da amizade, então o que se deve dizer é que se tem uma obrigação moral de preservar a verdade. Afinal de contas, não se pode compreender que é algum papel social que ele possui, ou alguma tarefa que recebeu ou cargo que ocupa, que lhe exige falar a verdade. Ele não está invocando a regra de alguma instituição quando ele tenta justificar sua decisão de criticar seus amigos. E, então, se seu pensamento é que ele tem uma obrigação de dizer a verdade, então sua ideia é que essa é sua obrigação moral. Por conseguinte, as traduções de Ross e Crisp são mais bem interpretadas neste sentido: isto é melhor, de fato é uma obrigação moral preservar a verdade, mesmo à custa da amizade.<sup>18</sup>

## ANSCOMBE REVISITADA

Agora que tomamos cuidado em distinguir os diferentes papéis desempenhados por tais termos como “deveria”, “dever” e “ter de”, por um lado, e “moralmente correto”, “obrigação moral” e “moralmente necessário” (*morally required*) por outro, estamos em uma posição melhor para decidir sobre como traduzir *dein*, tanto nas linhas iniciais da *EN* I, 6, citadas acima, como também nas passagens nas quais isto auxilia Aristóteles a expressar sua doutrina de que a virtude

<sup>18</sup> Portanto, Crisp está correto ao dizer, em seu glossário, que *dein* “cobre vários casos do que deveríamos chamar de dever moral” – se é correto tomar o pensamento de Aristóteles como guiado pela noção de obrigação. Ver a nota 8.

recai em uma meio (seções 7 e 9). Também, estamos em uma posição melhor para avaliar a tese de Anscombe, que diz que Aristóteles não possui os conceitos de correção moral, obrigação moral, imperativo moral e outros iguais.

Sua reivindicação, como eu a compreendo, é que Aristóteles não reconhece a existência de um tipo especial de razão para a ação, o qual as pessoas na era moderna falam quando dizem: “você “deveria” fazer isto porque isto é moralmente correto. Sua tese não é a de que Aristóteles não possua uma palavra que signifique “deveria” ou “dever” ou “ter de”. O fato da palavra *dein* desempenhar um importante papel em sua ética não solapa sua tese, identificando que “deveria”, “dever” ou “ter de” são a melhor forma de traduzir essa palavra. Nem o fato de que Aristóteles usa *orthos*, que é propriamente traduzida por “correto”, prova seu engano. Sua reivindicação é que Aristóteles não distingue um tipo de “correção” que nós distinguimos de outras formas de “retidão” (*correctness*) que chamamos de “correção moral”; por conseguinte, ele é inocente em relação à ideia da existência de um tipo especial de correção que proporciona uma forma distinta de justificação para ações. Ele reconhece que isso é apenas um tipo genérico de correção – a correção, por exemplo, de uma estrada que leva alguém ao seu destino. O tipo especificamente moral de correção que ele não reconhece é o que desempenha um papel principal em uma filosofia não consequencialista da era moderna, e que recebe grande peso nas deliberações daqueles que se esforçam em ser “pessoas moralmente dignas” (para usar a expressão de Rawls novamente).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Isto provavelmente implique que se eu estou correto em defender que Aristóteles usa *dein* de forma a não expressar a ideia de “obrigação moral” ou “correção moral”, alguma outra palavra que ele usa deve expressar tal ideia. Mas qual seria? Talvez alguns pensem que a noção de justiça é bastante próxima de nosso conceito de correção moral. Eu considero esta sugestão na seção 13. Outra possibilidade é que para Aristóteles a categoria de *kalon* (geralmente traduzido por bom, nobre ou belo) é mais parecida com nossa categoria de correção moral ou obrigação. Esta proposta pode ser encontrada em Owens (1981, p. 261-278). Ver especialmente a página 263: “a noção de *kalon* carrega consigo intrinsecamente o aspecto e a força de obrigação [...] Isto se apresenta como algo que deve ser feito. De fato, o termo grego *kalon* e o impessoal *dein* [...] são usados intercambiavelmente na Ética”. (grifo do autor). Ele então cita em uma nota de rodapé: ARISTÓTELES, 1962, 1104b 10-12; 1115a 12; 1120a 9 – 1121a 4. Mas quando se olha estas passagens se vê apenas que Aristóteles geralmente dirá sobre uma e a mesma ação:

## DEIN NA EN I, 6

Vamos agora retornar ao ponto da EN I, 6 no qual Aristóteles inicia sua crítica ao bem universal com uma ênfase sobre a verdade e a amizade. Aqui novamente é a tradução de Crisp que é crucial para nossos propósitos: “Isto presumivelmente seria melhor, e, de fato, se tem uma obrigação de preferir os amigos de forma a preservar a verdade” (ARISTÓTELES, 1962, 1096a 14-15).

Ross, conforme eu destaquei, também usa “obrigação” para traduzir *dein*, e Irwin utiliza “correto”. Apesar de todas as sutis diferenças entre tais traduções (uma questão que eu deixo de lado), elas têm algo importante em comum: é natural adotar essas traduções como significando que, de acordo com Aristóteles, existem dois tipos de razões em favor de se proteger a verdade, mesmo quando isso destrói o que é o próprio. Primeiro, é melhor para nós fazer isto; segundo, nós temos a obrigação de fazer isto (na leitura de Ross e Crisp), ou é correto que nós façamos isto (na leitura de Irwin). Além de tudo, quando nós dizemos a alguém que ele tem uma obrigação de fazer X, ou que fazer X é o correto, nós estamos oferecendo um tipo de razão em favor de X. As traduções de Ross-Crisp e de Irwin implicam que Aristóteles está fazendo esse tipo de coisa quando ele diz aos seus leitores não apenas que é melhor proteger a verdade, mas que isso é, em adição, uma obrigação, ou o correto.

Contrastemos agora a tradução de Rowe de uma porção relevante do texto: “Mas talvez parecesse melhor, até mesmo im-

---

“deveria (*dein*) fazer isto, isto é bom (*kalon*); mas o que ele diz de ambas não mostra que estas expressões signifiquem o mesmo. De qualquer forma, a ideia que ser *kalon* está mais próxima de ser moralmente correto ou de uma “obrigação moral”, não é algo que eu ache plausível. Em um ponto (ARISTÓTELES, 1962, 1099a 24-31), Aristóteles insiste que a *eudaimonia* e as atividades em que isso consiste deveriam ser consideradas não apenas a melhor coisa (*arista*), mas também a coisa mais prazerosa (*bêdista*) e a coisa mais perfeita-completa (*kallista*). (O mesmo pensamento é expressado na passagem inicial da *Ethica Eudemia*. I, 1, 1214a 1-8). Aqui (e em muitas outras passagens semelhantes) se estaria sugerindo que a categoria de *kalon* é mais próxima de “obrigação moral” ou “correção moral”. *Eudaimonia* é a coisa mais obrigatória moralmente? a coisa mais correta moralmente? Ver, também, nota 25.

perativo (*imperative*), certamente quando se trata de uma questão de salvar a verdade, destruir até mesmo o que é o próprio de cada um”.

O que Aristóteles está acrescentando ao seu pensamento quando ele utiliza *dein* aqui? Não faria sentido replicar: sem isto ele teria falhado em fornecer uma de suas razões em favor de salvar a verdade, a saber, que é imperativo fazer isso. Essa resposta não faria sentido, uma vez que dizer que X é imperativo é, com efeito, simplesmente dizer que alguém tem de fazer X. E dizer que uma ação é imperativa, ou que se tem de realizá-la, não é um argumento, nem mesmo um argumento extremamente esquemático em favor de X. Quando nós estamos buscando por razões em favor de X, nós não podemos citar, como sendo uma das considerações em seu favor, sua imperatividade (*imperativity*), sua condição de ser algo que tem de ser feita, sua obrigatoriedade (*mustness*). (Nem, sua obrigatoriedade condicional (*shouldness*), sua condição de ser algo que deveria ser realizado). Quando nós deliberamos a respeito de fazer X, e chegamos à convicção que temos de, o fato de que nós temos de é nossa conclusão, e não uma razão para tal conclusão. Assim, se aceitarmos a tradução de Rowe, então a resposta mais natural para a questão “O que Aristóteles acrescenta ao seu pensamento quando ele utiliza *dein*?” é: ênfase. Quando alguém lhe diz: “É melhor fazer X; de fato, você tem de!”, a segunda declaração não apresenta uma nova consideração em favor de X: pelo contrário, o falante está instigando você, uma vez mais e com maior ênfase a fazer X.

Há ainda outra possibilidade – que me foi sugerida por David Sedley – para a qual eu estou fortemente inclinado. A sentença que abre a *ENI*, 6, e que precede de maneira imediata a sentença que nós analisamos, afirma: “Seria melhor (*beltion*), talvez, examinar o bem universal e discutir a fundo o que se entende por isso, mesmo que tal investigação seja dificultada pela amizade para com aqueles que apresentaram as formas”.<sup>20</sup> Isso parece ter escapado à atenção de tradutores recentes para o inglês (assim como escapou a mim, até que Sedley me propôs sua leitura) que o “melhor” (*beltion*) apresentado nessa sentença de abertura

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1096a 11-13.

pode ser compreendido de maneira que este “melhor” se conecte ao “melhor” da próxima sentença, aquela que nós tratamos de resolver. Ou seja, a passagem pode ser lida como se segue:

Seria melhor (*beltion*), talvez, considerar o bem universal e discutir a fundo o que se entende por isso, mesmo que tal investigação seja dificultada pela amizade para com aqueles que apresentaram as formas. Mas talvez seja melhor [sc. examinar o universal...], e se deveria, em vista da preservação da verdade, destruir até mesmo o que é próprio de cada um.

O capítulo, lido dessa maneira, inicia com a afirmação de que é melhor considerar o bem universal; e, assim, apresenta uma desvantagem de tal investigação; afirma, uma vez mais (e de maneira enfática) que é melhor conduzir uma tal investigação; e, por fim, traz à luz o princípio geral que justifica tal procedimento: dever-se-ia colocar a verdade até mesmo acima da amizade. Assim compreendido, não há razão para se supor que *dein* seja enfático, indo além da força do termo “melhor”. *Dein* poderia ser compreendido como o equivalente do termo modal menos enfático “deveria”. E se nós constatarmos, como de fato o faremos (Seções 7, 9-11), que *dein* muito frequentemente significa “deveria” nas obras éticas de Aristóteles, então, não há razão para se significar mais do que isso nessas passagens.

Mas o que é mais importante a respeito da proposta de Sedley, para os presentes propósitos, é que ela proporciona ainda outra maneira de interpretar as linhas de abertura de I, 6, uma maneira na qual Aristóteles não está oferecendo dois diferentes tipos de razão em favor da continuidade de sua investigação sobre o bem universal dos platonistas – alguém tendo que fazer algo em virtude de ser melhor fazer de tal maneira, e outro tendo de fazer em vista de ser moralmente correto ou uma obrigação moral. Assim compreendida, nossa presente passagem não ofereceria suporte para o que Crisp afirma a respeito do termo *dein* (“ele abrange muitos casos daquilo que nós chamaríamos de obrigação moral”), ou o que Irwin afirma sobre *dein* (“nos contextos corretos [*dein*] pode expressar a consciência de um dever incondicional (*unqualified duty*)”).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Ver notas 4 e 6.



Se afirmarmos que Aristóteles está dizendo que existem dois tipos de razão em favor de salvar a verdade – uma delas dizendo respeito ao que é melhor, e outra referindo-se ao que é nossa obrigação, ou o que é correto – então, nós esperaríamos que ele mostrasse, em qualquer parte da *Ética*, um interesse em explorar ou explicar esses dois tipos diferentes de consideração: por um lado, razões referentes ao que é bom (*good*), melhor (*better*), e o melhor (*best*); e, por outro lado, razões referentes ao que é nossa obrigação, ou com a correção e incorreção das ações. De qualquer maneira, mesmo que ele não investigue esse segundo tipo de razão, nós esperaríamos encontrar um modelo recorrente de declarações nas quais ele ofereça dois tipos de ponderação para ou contra várias práticas: aquelas que se referem ao bom, ao melhor e o melhor; e aquelas referentes à obrigação, ao correto e ao errado.

Mas, de fato, não encontramos tal coisa. O que nós encontramos, pelo contrário, é uma maneira de abordar o raciocínio prático que assume que todas as questões práticas pressupõem, como ponto de partida, uma compreensão do que é o bom, melhor ou o melhor. Não existe, aqui, uma teoria da obrigação moral, ou do acerto e do erro moral em Aristóteles – seja tal teoria implícita ou explícita – uma vez que ele carece de tais categorias.

## UMA TEORIA GERAL DO QUE SE DEVERIA FAZER

Deveríamos nos lembrar de alguns aspectos óbvios sobre a consideração de Aristóteles a respeito do pensamento prático. Toda deliberação começa com a assunção de que algo é bom, e que o processo da deliberação consiste em procurar uma forma (a melhor forma) em que podemos agir para realizar aquele bem.<sup>22</sup> A deliberação é um processo que ocupa lugar em toda a esfera da atividade prática: escultores, cozinheiros, arquitetos – qualquer um cuja linha de trabalho envolva um pensamento que não é estabelecido por uma rotina (ARISTÓTELES, 1962, 1112a 34-b11) – precisa deliberar, não menos que aqueles que se encontram em assembleias e tribunais para

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1097a 15-24; 1111b 26-1112a 13.

resolver questões de guerra, paz e justiça. O sucesso na deliberação requer um discernimento apropriado do fim a respeito do qual essa deliberação é estruturada: um entendimento da saúde, na esfera da medicina; da riqueza, na esfera da administração; de casas, na esfera da arquitetura.<sup>23</sup>

Pode-se fazer algumas generalizações sobre como ser bem-sucedido em uma deliberação, independentemente de qual seja a esfera da deliberação; mas por si mesmas, essas generalizações são quase inúteis. Pode-se, por exemplo, aconselhar o doutor, o administrador e o arquiteto a escolher o que é intermediário e evitar o excesso e a deficiência; mas nenhum seria perito nessas áreas se isso fosse tudo o que conhecessem. Aristóteles afirma em VI, 1 que, de uma forma ou de outra, o estudo do bem humano que ele empreende na *Ética* tem de ir além das declarações sobre a meio que ele ofereceu na sua abordagem das virtudes nos livros II ao V.

Quando Aristóteles faz essas observações em VI, 1, ele usa a palavra *dei*:

“Desde que dissemos anteriormente que se deveria [dei] escolher o meio [...]” (ARISTÓTELES, 1962, 1138b 18)

“[...] se deveria [dei] trabalhar ou relaxar nem muito nem pouco [...]” (ARISTÓTELES, 1962, 1138b 28)

“[...] se saberia nada mais, por exemplo, sobre que tipos de coisas deveria [dei] ser aplicado ao corpo [...]” (ARISTÓTELES, 1962, 1138b 30)

Ninguém usa “correto” ou “obrigação” para traduzir *dei* nessa passagem. (Irwin usa “ter de” para as primeiras duas ocorrências, e “é aplicado” (*to be applied*) para a terceira; Rowe primeiro usa “ter de” e depois troca para “deveria” nas duas próximas ocorrências; Crisp usa “deveria” em todas; Ross usa “dever”, depois “ter de” e após “para aplicar”). É fácil ver o porquê. Aristóteles está assumindo que pensamos em termos de *dein* em toda a esfera prática e que, se falamos de um nível suficientemente elevado de generalização, podemos fazer a mesma consideração sobre como responder às questões que envolvem

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1097a 15-24.

esse termo. Assim como o médico *dei* aplicar remédios para o corpo, sendo nem mais nem menos do que aquilo que permitirá restaurar a saúde do seu paciente, então o escultor *dei* tirar nem muito nem pouco do bloco de mármore com o qual ele está trabalhando. Ora, o escultor não se pergunta: “qual é minha obrigação moral com respeito a estátua que estou tentando fazer?” Nem ele pergunta: “ao fazer esta estátua, como posso fazer o que é moralmente correto e evitar fazer o que é moralmente errado?” Ele pergunta: “o que eu *deveria* fazer (ou *tenho de* fazer) para conseguir que a estátua saia boa?”.

Quando estamos deliberando em assembleias e tribunais como cidadãos, ou quando estamos tentando decidir o que fazer por nossos amigos e família, e usamos a palavra *dein* em nosso raciocínio, em um esforço para chegar à conclusão sobre que ação *dei* empreender, estamos perguntando precisamente sobre o mesmo tipo de questão que o artesão ou o profissional técnico pergunta. A palavra *dein* não significa uma coisa quando utilizada por um médico que delibera e outra quando utilizada por cidadãos que estão debatendo temas de guerra e paz na assembleia. De qualquer forma, Aristóteles não nos dá razões para supor que ele pensa que a palavra *dein* é usada diferentemente nesses contextos. Ao contrário, ele se esforça para enfatizar que apesar da grande variedade dos projetos deliberativos, cada qual com objetivos distintos, todos possuem a mesma estrutura, compartilham de um vocabulário comum e empregam um conjunto comum de preceitos. O que *dein* significa, nesses diferentes contextos, permanece o mesmo, assim como os termos “excessivo”, “deficiente” e “intermediário” significam o mesmo. Então, a questão que tem de ser encarada pelo escultor que está tentando deliberar bem não é “o que é moralmente correto para eu fazer?” mas preferivelmente “o que eu *deveria* fazer para atingir o objetivo de meu trabalho?”; também, a questão enfrentada pelos que deliberam na assembleia e tribunal é a mesma: não “o que é moralmente correto fazer?” mas sim, “o que *deveríamos* (ou *temos de*) fazer para alcançar o bem de nossa cidade?” O que muda, quando perguntamos sobre questões de justiça, amizade, guerra e paz, ao invés de medicina, escultura ou poesia, não é a forma de a palavra *dein* ser usada, mas o alvo em direção ao qual olhamos, como procuramos respostas para as questões estruturadas nos termos de *dein*. Cada um desses alvos é algo bom, mas quando deliberamos

sobre guerra e paz na esfera pública ou sobre amigos e família na esfera privada, nosso alvo é o *maior* bem, não algum objetivo subordinado a ele. Por conseguinte, nossa forma de traduzir *dein* para o inglês, e nossa interpretação do que isto significa, não deveria variar. Não pode significar “moralmente correto” ou “o que é moralmente correto” na assembleia, e “deveria” na oficina.

Para Aristóteles, a questão “o que se deveria [*dei*] fazer?” é muito geral para se admitir uma resposta. Requer uma redução em partes menores: todas as questões acerca do que se deveria fazer são tratadas de forma a especificar a esfera em que elas estão sendo colocadas, e que esta redução é alcançada pelo posicionamento de algum bem como o objetivo que deve ser alcançado nessa esfera. Uma vez que se dissolve a questão “o que se deveria fazer?” em partes menores, cada parte reduzida a uma questão mais analisável, se perceberá um padrão que emerge: em cada esfera organizada por seu próprio tipo particular de bem, pode-se dizer que se tem que alcançar o meio e evitar o excesso e a deficiência. Um posterior progresso em cada esfera para responder à questão “o que se deveria fazer?” somente pode ser atingido através de um entendimento detalhado e sistemático do objetivo em torno do qual aquela esfera está organizada.

Assim como Aristóteles acredita que questões sobre o *dein* são melhor sustentadas fazendo-as específicas a algum objetivo particular, assim também com questões que envolvem o termo *orthos*, que é universalmente traduzido como “correto” (*right*) ou “reto” (*correct*). Elogiamos uma decisão, em qualquer esfera do raciocínio prático, dizendo coisas como: “o que ele decidiu fazer é o que ele deveria fazer”, ou, de forma mais simples, “ele decidiu corretamente (*rightly*)”. Então Aristóteles diz: “A decisão é elogiada mais pela referência ao que se deveria [*dei*] ser, ou por ela ser corretamente (*orthos*) feita, enquanto o juízo é elogiado pela referência ao quanto verdadeiro ele é” (ARISTÓTELES, 1962, 1112a 5-7).<sup>24</sup> Na esfera da

---

<sup>24</sup> Esta é a tradução de Rowe. Podemos observar outros significados: “E a escolha racional é elogiada por ela ser o que é correto preferencialmente que ela ser reta, enquanto a crença é elogiada por ser verdadeira” (Crisp). Mas que sentido se pode dar a isto? Que distinção poderia Aristóteles delinear entre ser correto (*dein*) e ser reto (*orthos*)? A interpretação de Crisp segue Ross, que faz esta tentativa de interpretar o

medicina, decide-se corretamente quando se escolhe a quantidade que é intermediária entre o excesso e a deficiência. Similarmente, “a virtude diz respeito às emoções e ações, coisas que em excesso e deficiência se perdem [*hamartanetai*], enquanto que o que é intermediário é elogiado e possibilita o que é correto [*katorthoutai*] (ARISTÓTELES, 1962, 1106b 24-28; Rowe, modificado). Ele imediatamente observa que há muitas maneiras de se desviar, mas apenas uma para se obter o correto (*katorthoun* b28-31): isto é assim porque, ser virtuoso, assim como ser habilitado em qualquer área, é difícil e passível de admiração e elogio.

Isso estaria enfatizando que Aristóteles nunca diz ou sugere que existe um tipo especial de correção que os que deliberam têm de aprender a respeito quando se encontram na assembleia e no tribunal; ou que existe um tipo de correção na esfera política e um tipo diferente em todos os outros contextos deliberativos. Assim como *dein* e seus termos para excesso e deficiência são abordados como se operassem da mesma forma em todas as variadas esferas deliberativas, então, isto também ocorre com tais termos como *orthos* (*rightly*) e *katorthoun* (*getting it right*). Claro, é muito mais importante obter o correto quando deliberamos como cidadãos do que obter o correto quando se está tentando decidir quanto tempo o bolo deve ficar no forno. Mas não precisamos dizer que, de acordo com Aristóteles, a diferença em importância dessas duas esferas é explicada em termos de diferentes tipos de correção que estão envolvidos em cada esfera. A deliberação política é muito mais importante, ele assegura, porque tem por objetivo o maior bem humano, e não porque isso é avaliado em termos de um tipo de correção que é peculiar àquela esfera.

Aristóteles diz que malevolência, impudência, inveja, adultério, roubo e homicídio são imorais (ARISTÓTELES, 1962, 1107a 8-13); não é possível nunca estar certo (*katorthoun*) sobre eles; sentir essas

---

significado em Aristóteles: “E a escolha é elogiada por ser relacionada com o objeto correto preferencialmente do que por ser corretamente relacionada a ela”. Estas parecem duas coisas diferentes – mas o que equivale a esta diferença? Irwin propõe que quatro palavras gregas devem ser deixadas de lado, e traduz assim: “A decisão posterior é mais elogiada pela decisão sobre o que é correto, enquanto a crença é elogiada pelo acreditar corretamente”.

emoções ou agir dessa forma é já desviar-se (*hamartanein*) (a15-17). Mas dizer que se envolver em um roubo (ou cometer um assassinato, ou invejar um vizinho) é desviar-se, mas não é ainda colocar tais ações ou emoções em uma categoria diferente daquelas que padeiros realizam quando eles falham em fazer um bom pão, ou daquelas que escultores fazem quando criam estátuas feias: todos eles agem de forma errada, embora cada um de sua própria forma. O que faz o adúltero (ou o ladrão ou o assassino) falhar em alcançar o especificamente correto, e merecer a punição e desonra, não é que suas ações pertençam a algum bem menor ou subordinado, mas é porque interferem com os esforços da comunidade política em fomentar o bem maior de seus membros, violando as leis designadas para promover esse bem. Correção e incorreção em cada esfera de atividade prática são explicadas em termos de sucesso e falha para alcançar (talvez até apontar para) algum bem.

Esse aspecto da ética aristotélica convida ao mesmo tipo de crítica que alguns filósofos, que operam na tradição de Kant, fazem contra o utilitarismo e o consequencialismo. Sua acusação contra Aristóteles será a de que ele está operando com uma concepção muito simples na forma em que a deliberação ética é estruturada. Pois, de acordo com a sua forma de pensamento, devemos ser guiados não apenas por um entendimento apropriado do que é bom para esta ou aquela pessoa ou para este ou aquele grupo de pessoas, mas, também, por um entendimento próprio do que é moralmente correto – e, de fato, considerações que pertencem ao que é moralmente correto deveriam receber um peso maior do que aquelas que concernem ao que é bom. Se, ao deliberarmos, descobrimos que uma das opções consideradas exigiria que fizéssemos algo que é moralmente errado, então deveríamos descartá-la, mesmo se ela fizer maior bem que as outras alternativas. Ou, se o erro moral que realizaríamos é menor, e, assim, faríamos um grande bem por meio dessa infração menor, então, talvez, estaríamos justificados nesse procedimento. Mas, de qualquer forma, segundo essa forma de pensar, o fato de que um ato é moralmente errado é já uma crítica séria a isso, e somente nas circunstâncias mais incomuns é que estaríamos justificados em utilizá-lo. Aqueles que asseguram que o pensamento prático deveria

ser estruturado desta forma – prestando séria atenção às questões de correto e errado, e não meramente às questões sobre o bom e mau – acusarão Aristóteles de oferecer aos seus leitores no máximo uma meia filosofia moral: ele ignoraria completamente um dos mais importantes fatores do raciocínio prático, a saber, a correção moral.<sup>25</sup>

Não seria uma resposta eficiente à essa crítica afirmar que Aristóteles possui o conceito de retidão, como seria identificado por seu uso frequente de *orthos* e seus cognatos. Para responder a essa acusação contra Aristóteles, devemos dizer que ele falha em ser guiado pelo tipo especial de correção que chamamos de correção moral. Como vimos, para Aristóteles não existe um único padrão de retidão na ação, mas sim existem tantos padrões de retidão como os tipos de bens que objetivamos: o que é correto na política, por exemplo, é aquilo que atinge o bem que a política objetiva, assim como o que é correto na medicina é aquilo que atinge o bem ao qual a medicina objetiva. Assim concebida, a retidão não é algo que pode servir como um guia substantivo para a deliberação; não é uma fonte de razões que seria capaz de oferecer um contrapeso às considerações da bondade. Não há retidão na medicina que ficaria à parte da bondade a qual o médico deveria observar; ao invés disso, nossa única forma de assegurar a retidão em medicina é observar o bem que é específico àquele campo de conhecimento especializado. Assim, a acusação que será feita contra Aristóteles, por críticos do utilitarismo que operam com um sistema kantiano, não é simplesmente que ele não tem um termo ou frase que é equivalente ao termo em inglês “moralmente correto”. Além disso, é que toda sua forma de abordagem sobre o objeto do raciocínio prático não deixa espaço para o tipo pensamento que afirma que um ato que realiza algum bem ainda assim não deveria ser feito porque seria errado fazê-lo.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Uma expressão ainda mais severa de desapontamento com o projeto aristotélico pode ser encontrada em Prichard (2002, p. 7-20, esp. em 17). Prichard pensa que nossa consciência comum de que (por exemplo) é moralmente correto pagar nossas dívidas e falar a verdade não precisa e não pode ser filosoficamente defendido, e que então toda investigação sobre o que é bom não é de significância moral.

<sup>26</sup> Isto, é claro, deixa bastante espaço para observar similaridades entre Aristóteles e Kant – por exemplo, seu reconhecimento de nossa capacidade de sujeitar nossos

## UMA LEITURA ALTERNATIVA: DOIS ALVOS PARA A DELIBERAÇÃO

A leitura que propus é a única possível? Deixem-nos considerar uma alternativa. Fazendo assim, traremos à tona algumas das questões que fiz e, espero, dará maior suporte à minha leitura.

O primeiro movimento de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* é chamar nossa atenção para a grande importância da bondade no nosso pensamento: “toda arte, toda investigação e, similarmente, toda ação e decisão parecem visar a algum bem”.<sup>27</sup> Sua reflexão continua: se muitas coisas visam ao bem, nós deveríamos tentar chegar a um melhor entendimento de que relação todos esses diferentes bens têm entre si. Por reflexão, realizamos que alguns são perseguidos em função de outros. Assim, devemos ver se há alguma coisa em função da qual todos os outros são desejados. E nós temos de chegar a um entendimento do que isso é, pois se alcançamos esse entendimento, como arqueiros, nós estaremos melhor capacitados para atingir nosso alvo.

Mas o bem é a única coisa que nós temos de entender melhor se queremos viver nossas vidas como elas deveriam ser vividas? Seguramente não: Aristóteles eventualmente direciona sua investigação para uma ampla gama de itens que necessitam ser investigados – justiça, coragem, prazer, amizade, e assim por diante. Porém, há um termo sobre o qual não reflete, embora o use frequentemente, e que é o termo que discutimos: *dein*. E mesmo embora ele não isole este termo como um que demanda reflexão filosófica, pode ser dito – por alguém que se oponha à interpretação que ofereci – que seu modo de usar *dein* indica que isto abre espaço para um modo de pensar sobre ações que é independente de sua bondade, fineza, ou amabilidade. Seu modo de usar *dein*, de acordo com esta interpretação, indica que algumas ações possuem a propriedade de serem tais que devemos realizá-las. Elas têm uma obrigatoriedade, ou necessidade, ou correção: uma característica imperativa que é bem diferente de sua bondade, fineza, ou amabilidade. Aristóteles não efetua uma investigação dessa característica imperativa

---

desejos para uma avaliação racional. Este aspecto em comum é enfatizado por Korsgaard (1996, p. 203-236, esp. 217).

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1094a 1-2.



de certas ações, mas ele indica, pelo modo que usa a palavra *dein*, que isto configura um segundo alvo para o qual nossas ações devem mirar. Sua Ética é devotada à exploração de apenas um destes alvos – o bem –, mas sua linguagem indica que há um outro fator na deliberação prática que é de igual importância para o bem, embora não seja um que ele procure entender. De acordo com esse modo de ler Aristóteles, nós devemos pensar a Ética como uma obra cuja incompletude seria reconhecida por seu autor: ela omitiu uma investigação sistemática do caráter imperativo das ações, para focar exclusivamente sobre sua bondade ou maldade.

Que evidência textual pode ser oferecida dessa leitura? Recordemos a proposição de Aristóteles, a qual examinamos acima (Seção 1.6), sobre a importância de procurar a verdade, até mesmo quando isso coloque alguém em oposição a seu amigo. Podemos rejeitar tanto a tradução de Rowe (“talvez melhor, até mesmo imperativo, destruir”), quanto à construção proposta por Sedley (“talvez seja melhor [sc. examinar o universal...], e deveria... destruir...”), e de fato tomar Aristóteles como oferecendo duas considerações independentes a favor de preservar a verdade: é melhor agir assim, e é correto (ou um dever) agir assim. E podemos, então, extrair uma conclusão geral: Aristóteles assume que a fim de deliberar propriamente, devemos considerar com atenção igualmente dois fatores importantes: a questão do que é bom, melhor, e o melhor; e a questão do que é certo ou errado.

Mas se essa passagem fosse oferecida como a única peça de evidência a favor da leitura de dois alvos da Ética, ela traria pouco peso. O que a interpretação sob consideração necessita, a fim de se tornar persuasiva, é a evidência de que Aristóteles frequentemente emprega *dein* para expressar uma tese central, e faz isso de uma maneira que implica que há uma diferença entre a bondade de uma ação e sua correção (isto é, ser tal como tem de ser, até mesmo à parte de sua bondade). E pode-se observar como encontramos *dein* usado desse modo quando Aristóteles formula, como faz diversas vezes, sua noção de que a virtude visa ao meio, e se encontra entre os extremos de excesso e falta. Consideremos um exemplo: a pessoa generosa, afirma Aristóteles, dará: “em função do belo (*kalon*) e corretamente (*orthos*)”

(ARISTÓTELES, 1962, 1120a 24-25). “Pois ele dará para aqueles que *dei* e tanto quanto [como *dei*] e quando [*dei*], e em todos os outros modos que acompanham dar corretamente (*orthos*)... Alguém que dá para aqueles que não são o caso que *dei*, ou não em função do que é belo [*kalon*], mas por alguma outra razão, não é generoso” (p. 25-29).

Essa é apenas uma das passagens nas quais Aristóteles utiliza *dein*, *orthos*, e *kalon*, na sua discussão do modo pelo qual uma pessoa virtuosa deliberará. Impressionado com a frequência com a qual *dein* aparece nessa passagem, Nicholas White chega à conclusão que existem duas considerações independentes que Aristóteles nos faz levar em consideração quando deliberamos. Uma dessas considerações White, tomando emprestado de Sidgwick, denomina “atrativa”: sob este título ele coloca qualquer coisa que seja boa, bela ou prazerosa. Mas, White insiste, Aristóteles também está atento a um tipo muito diferente de razão: estas são noções “imperativas”, tais como o que devemos ou temos de (*dei*) fazer, ou que é correto (*orthos*) fazer. Como White afirma: “a pessoa virtuosa [...] pensará sua ação sob ambos os aspectos, *imperativo* e *atrativo*, e não focará especialmente em um ou outro” (WHITE, 2002, p. 118). Certamente, e isto é óbvio para White como para qualquer um que lê Aristóteles, sua teoria ética investiga um desses tópicos e negligencia o outro: Aristóteles toma como uma tarefa da investigação ética adjudicar entre concepções concorrentes de bem, mas ele não oferece nenhuma teoria sobre quais coisas são imperativas ou erradas, e o que significa para elas ter essas características. Contudo, insistiria White, o uso frequente da parte de Aristóteles de *dein* na sua discussão do meio indica que a deliberação e a avaliação do caráter devem levar em consideração o que alguém deve fazer, e não meramente o que é bom fazer. A teoria ética de Aristóteles, portanto, está incompleta, pois ela não sujeita a escrutínio filosófico todo conceito que deve ser empregado pelo agente ético como Aristóteles o descreve.

Eu gostaria de sugerir que esse modo de leitura da *Ética* não pode ser sustentado, porque conflita com a maneira mais natural de ler sua frase de abertura: “toda arte, toda investigação, e, similarmente, toda ação e decisão parecem visar a algum bem”. O que Aristóteles implica aqui é que qualquer coisa digna de atenção de uma filosofia prática estende-se na direção de um objeto que é tido como bom. Para *todo*

*lugar* que olhamos no nosso pensamento prático, nós nos encontramos pensando em termos de bondade. Isso ocorre porque ele lança sua rede tão amplamente, listando quatro tipos de coisas que podem ser vistas empenhando-se por alguma coisa boa. Ele não deveria ser tomado como defensor de que os exemplos que dá (arte, investigação, ação, decisão) esgotam a esfera prática, nem de que que o bem é um objeto de aspiração somente nessas quatro esferas. Antes, nós deveríamos compreendê-lo afirmando que poderíamos listar mais características da vida humana do que essas, e se fizéssemos assim, nós descobriríamos que elas também estão se dirigindo a algo tomado como bom (a frase de abertura da *Política* acrescenta mais: toda associação é constituída em função de algum bem). O bem, então, é escolhido como um objeto de estudo de Aristóteles, não porque é um tópico importante entre outros, mas porque é o único: é a característica *organizadora* de toda vida humana. A imagem que Aristóteles usa na *EN* I, 2, tirada do *arco e flecha*, reforça a ideia que o bem não é apenas um item importante a ser investigado, mas é o que está assentado no centro da investigação ética. Não deveríamos esquecer o que um arqueiro faz: quando ele estira seu arco, ele visa a um e tão somente um alvo. Assim, também nós, vivendo nossas vidas, temos um alvo maior, e mais provavelmente o atingiremos se tivermos uma melhor compreensão do que ele é. Isto exclui a ideia de que quando deliberamos devemos pensar nós mesmos como encarando a tarefa de atingir simultaneamente dois alvos, um constituído pelo que é bom fazer, e o outro constituído pelo que é nosso dever ou o que é correto, ou imperativo, fazer.<sup>28</sup>

Se evidência adicional para essa interpretação é requerida, nós somente necessitamos observar o modo pelo qual a *Ética* finaliza: Aristóteles de fato afirma que seu projeto não foi ainda completado, mas sua razão para afirmar isso, obviamente, encontra-

---

<sup>28</sup> Uma interpretação do tipo “duplo alvo” similar a de White é proposta por S. Broadie: ela crê que, em geral, o *summum bonum* procurado pelos filósofos gregos não significa providenciar um “único... modelo de correção”; isto permite a eles dizer “que várias ações são feitas ou refreadas simplesmente porque estão conformes, ou falham em estar, a algum princípio familiar, tal como alguém tem um dever em manter promessas ou mostrar gratidão aos benfeitores” (BROADIE, 2005, p. 46). Sobre esta leitura, Prichard, em “*Does moral philosophy rest on a mistake?*”, falhou em reconhecer um parentesco entre seu próprio modo de pensar sobre a correção e o de Aristóteles.

se na necessidade de um estudo da política e da maneira pela qual as cidades são mais bem organizadas. Ele toma, ele mesmo, como se tivesse estabelecido, em forma de esboço, todos os tópicos que seus estudantes necessitam aprender – exceto um, a saber, como colocar suas reflexões sobre as virtudes, amizade e prazer em prática.<sup>29</sup> Ele crê que sua teoria sobreviveu a todos os testes a que deveria ter sido submetida,<sup>30</sup> e agora deve ser levada mais perto do ponto no qual pode ser posta em ação. Nada desse tipo teria sido dito tivesse Aristóteles acreditado que ele examinou somente um dos dois maiores alvos a que a deliberação deve visar.

Então, a própria conclusão estabelecida é que a razão pela qual a Ética não contém um exame de *dein* ou *orthos* é o fato de que, para Aristóteles, esses termos não designam um único aspecto de nossas vidas ou uma única característica de nossas ações. Para entender o que é fazer coisas corretamente, não se estuda a propriedade singular da correção, pois não há tal coisa; o que encontramos, em vez disso, é uma mistura heterogênea de esferas práticas nas quais as pessoas com diferentes campos de *expertise* visam a diferentes tipos de objetivos. Estuda-se, em outras palavras, um ou outro dos vários tipos de bem, a fim de acentuar a habilidade de alguém ir corretamente neste ou naquele campo. Similarmente, Aristóteles não faz um estudo separado de *dein*, como faz da virtude, prazer e amizade, pois ninguém visa à obrigatoriedade, à necessidade ou à “obrigatoriedade condicional”. Seleciona-se algum objetivo que alguém considere bom (ou algum descrito como tal, sem até mesmo ter decidido procurá-lo), estabelecem-se conclusões sobre o que *dei* fazer – sobre o que alguém tem de, deve ou deveria fazer – à luz daquele objetivo e do entendimento que se tem dele. A agenda dos filósofos morais que trabalham em uma estrutura antiutilitarista e kantiana é um pouco diferente. Para eles, nenhuma discussão de ética pode ser completa se omite um tratamento do dever moral e da correção moral, já que estes termos designam um tipo distintivo de razão à qual deve ser dado peso considerável, talvez até mesmo absoluto, em nossas deliberações. Para eles, a bondade é

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1179a 33-b 4.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1179a 16-22.

somente um tipo de razão para a ação, e quiçá nem mesmo a mais importante; correção é não menos importante. Não há tal dualidade em Aristóteles, pois não há nada nele correspondente à moderna concepção de correção.

## DEIN NA DOCTRINA DO MEIO

Como observado anteriormente, Aristóteles seguidamente usa *dein* quando ele explica sua ideia de que virtude visa ao meio e se encontra entre os extremos de excesso e falta. A pessoa generosa, por exemplo, dará “àqueles que *dei* e tanto quanto [como *dei*] e quando [*dei*]”.<sup>31</sup> Pode-se traduzir: “para a pessoa certa, na quantidade certa, no tempo certo” (assim como Ross, Irwin e Crisp). Ou: “Ele dará para as pessoas que deveria, tanto quanto deveria, quando deveria” (como Rowe). Eu admito que em muitas passagens desse tipo, todas as que utilizam *dein*, faz pouca ou nenhuma diferença se se usa “correto”, “deveria” ou “deve” para traduzir o *dein* de Aristóteles<sup>32</sup> (eu defendo este ponto brevemente). Mesmo assim, creio que “deveria” é a melhor escolha, pois uma tradução não deve gratuitamente usar diferentes palavras em inglês para traduzir o mesmo termo grego. Há outras passagens que usam *dein*, ao lado dessas que anunciam e aplicam a doutrina do meio, e nessas passagens “deveria”, “deve” ou “ter de” são significativamente melhor escolhas do que “correto”, porque “correto” seria equivocado. Nós examinamos há pouco uma delas (nossa passagem de I, 6), e devemos em seguida observar várias outras. Se “deveria” é a melhor palavra para traduzir *dein* naquelas passagens, como penso que é, então isto é uma forte razão para permanecer com “deveria” como nossa tradução de *dein* nas passagens que expressam a doutrina do meio.

Pode ser questionado: como pode “correto” ser uma tradução equivocada em algumas passagens, mas não em outras? A resposta é que quando uma *ação* é chamada correta – quando é dito que é a coisa correta

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1120a 25.

<sup>32</sup> Nicolas White, diferentemente, afirma que “correto” não é tão boa escolha como “deve” ou “ter de”, porque tem uma força “imperativa” mais fraca que estes (WHITE, 2002, p. 113-114).

a fazer –, isso poderia facilmente ser tomado como significando que é moralmente correta, e que fracassar em fazê-lo seria moralmente errado. Este é o grande perigo de sustentar que Aristóteles está afirmando, na defesa de falar a verdade até mesmo ao custo da amizade, que isso não é somente a melhor coisa a fazer, mas também a coisa correta a fazer. Isto soa como se ele reconhecesse a correção de uma ação como uma razão a seu favor; de fato, uma ação distinta e independente da relação da ação com o que é bom para nós. A situação é bem diferente quando Aristóteles está pronto para dizer (por exemplo) que a pessoa generosa dará no tempo correto, pois é improvável que alguém tomará esta proposição como querendo dizer que o tempo correto para dar será determinado pela pergunta quando é moralmente correto dar?; ou que, a fim de decidir quando é o tempo correto para dar, se necessite considerar não somente o que é bom para os envolvidos, mas o que é moralmente correto também. Quando alguém diz a você que você não está no trem correto, você naturalmente toma o erro a respeito do trem como algo relacionado a não ir para a sua destinação, ou que o trem que você pegou é posterior ao que você intencionava pegar. Você não imagina que a correção do trem tem alguma coisa a ver com a moralidade. Similarmente, é natural assumir que quando Aristóteles está pronto para afirmar que a pessoa generosa dá no tempo correto, ele entende que ela dá naqueles tempos nos quais sua ajuda será de fato algo bom – a saber, há realmente a necessidade para a sua ajuda, e a pessoa que é a recebedora da generosidade realmente se beneficiará de alguma assistência. Na medida em que concebemos que Aristóteles esteja afirmando que a bondade realizada pela ação generosa é que faz de determinado tempo o tempo correto para dar, nenhum mal é feito ao traduzir *dein* por “correto”. Mas, como eu disse, não há razão para usar “correto”, quando seria não menos acurado utilizar “deveria”, em vez de correto; e existem passagens nas quais “deveria” é, de longe, o melhor modo de traduzir *dein*.

Algumas pessoas creem que certos tipos de ação deveriam ser realizadas somente em certos períodos do dia, ou do ano, não porque de outra maneira eles falhariam em fazer algo bom, mas pelo fato de que há regras religiosas que governam o tempo dessas ações. Há, por exemplo, uma proibição religiosa de comer certas espécies de comida

em dias sagrados, porque Deus demanda tal abstinência. Similarmente, há uma proibição religiosa para manejar dinheiro, até mesmo para ajudar outros, em tais dias. Se Aristóteles fosse um filósofo religioso que advogasse obediência às regras de uma divindade, então nós podemos entendê-lo dizer, quando afirma que uma pessoa generosa dará no tempo correto, que é ímpio, e, portanto, moralmente errado ajudar em determinados dias, e que uma pessoa generosa observará essas regras. Mas Aristóteles não é este tipo de filósofo religioso.

Em certos círculos, é dito que pessoas de um estrato social mais baixo são “as pessoas corretas”, e um estigma pode ser estabelecido à associação ou ajuda a esses rejeitados. Ora, Aristóteles é sensível às distinções sociais entre aqueles que são refinados ou elite (*kharientes, gnórimoi*), e as massas, e assim isto pode sugerir que quando ele afirma que a pessoa generosa dá àqueles que *dei*,<sup>33</sup> ele deveria querer afirmar que ele dá somente para pessoas de alto estrato. Neste caso, o pensamento de Aristóteles seria: não se tem de dar para pessoas de certa espécie, não porque fazendo assim falhará em ser bom para elas, mas simplesmente porque estas são pessoas para quem é moralmente errado dar.

Isso não seria uma tentativa crível de defender “correto” como uma tradução de *dein*, quando este ocorre em expressões da doutrina do meio. Aristóteles, naturalmente, crê que uma pessoa generosa não devotará sua vida a ajudar aos que são escravos naturais, e não despenderá todo o seu tempo assistindo os pobres. Mas isso é pelo fato de que ele pensa que há muito a ser feito para ajudar essas pessoas: escravos são ajudados principalmente por terem mestres firmes, e os pobres são ajudados principalmente por protegê-los de sistemas políticos excessivamente oligárquicos. Ele não rotula, simplesmente, determinadas espécies de pessoas de “o tipo errado”, e ele não concebe a pessoa generosa como alguém que coloca pessoas nessa categoria simplesmente tendo como base seu estrato social. Antes, possui uma elaborada teoria sobre quais pessoas se beneficiarão dos esforços visando ajudá-las, e quais pessoas estão em melhor posição para oferecer esses benefícios. Sua concepção de quais pessoas deveriam ser

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1120a 25.

ajudadas deriva de sua teoria do bem-estar. Ele não olha para alguma coisa além dessa teoria como um modo de decidir questões sobre quem deveria receber a atenção das pessoas generosas.

Eu afirmo que, devido à consistência, “deveria” é a melhor tradução de *dein* quando esta palavra é usada para expressar a doutrina do meio. Mas há outra razão para favorecer isto. Lembrem a proposição de Aristóteles de que a pessoa generosa dá para aqueles que *dei*.<sup>34</sup> Aqui, nós temos um verbo singular na terceira pessoa, usado de modo impessoal. A aproximação sintática mais adequada em inglês seria, certamente, outro verbo singular na terceira pessoa, usado de modo impessoal. E este é: “deveria”. Escolher “correto” como uma tradução aqui significa afastar-se da estrutura da sentença grega e colocar no lugar dessa estrutura uma construção adjetiva: “ele dará para as pessoas corretas” toma o lugar de “ele dará às pessoas que deveria”. Nada está ganho por tal substituição, e o equívoco é arriscado, pois Aristóteles não está fazendo aqui o ponto restrito de que somente “o tipo correto” (o refinado e a elite: *oi kharientes, oi gnôrimoi*) receberá a atenção da pessoa generosa, mas o ponto mais geral que ele não dará para quem não deveria dar.

Mas por que não usar “ter de” para *dei* em 1120a 25, e não “deveria”? Nesse caso, Aristóteles será forçado a dizer que a pessoa generosa dará para aqueles que tem de, e tanto quanto tem de dar, e quando tem de dar. A razão pela qual nós não devemos considerar que ele afirma isto é óbvia: com efeito, sua reivindicação seria que a pessoa generosa dará somente quando as razões a favor de fazê-lo são extremamente fortes – tão fortes que se torna apropriado dizer não meramente “você deveria dar, mas “você tem de dar”. E não há razão em atribuir essa ideia a Aristóteles, pois ele não diz nada para sugerir que a pessoa generosa insistirá que as razões a favor de ajudar outros têm de alcançar um limiar muito alto de intensidade antes de ajudá-los. Ele descreve a pessoa generosa como alguém que dá com prazer (ARISTÓTELES, 1962, 1120a 28) – de fato, como alguém que pode, às vezes, errar por ir demasiado longe em direção do dar (ARISTÓTELES, 1962, 1120b 5). Seguramente, não pode ser

---

<sup>34</sup> Ibidem.



incorreto dizer da pessoa generosa de Aristóteles que ele dá quando deveria – e talvez, ocasionalmente, até mesmo quando não deveria. Esta proposição naturalmente permite ser o caso de que ele também dá naquelas ocasiões quando tem de – quando as considerações a favor de dar são tão fortes que o altamente enfático “ter de” é apropriado. De fato, afirmar que “ter de” implica “deveríamos”; e então os casos nos quais a pessoa generosa tem de dar estão incluídos nos que ela deveria dar. Mas “deveria” não implica “ter de”: o caso de que você deveria ouvir uma banda tocar necessita somente que você seja bom o *suficiente*; somente quando eles são verdadeiramente excepcionais é que você *tem de* ir. E por razões similares, seria um erro atribuir a Aristóteles a ideia de que a pessoa generosa dará precisamente quando tem de. Ele dá com mais frequência do que isso.

Isso cria uma presunção a favor de “deveria” e contra “ter de” também em outros contextos. Desde que é claro que *dein* tem de ser traduzido por “deveria” em muitas passagens – todas as que ajudam a expressar a doutrina do meio – então, em nome da consistência, é razoável usar o mesmo termo também em outras passagens, a menos que o contexto providencie uma razão convincente para supor que Aristóteles está afirmando algo mais forte do que é propagado por “deveria”.

Se tivéssemos inspecionado o *corpus* grego na sua totalidade, nós encontraríamos, indubitavelmente, passagens nas quais a melhor tradução de *dein* é “ter de”. Passagens matemáticas evidenciam uma boa fonte de exemplos: quando uma prova é oferecida para a conclusão de que este esquadro *dei* ser duas vezes do tamanho daquele, somente “ter de” servirá como uma tradução; não “deveria”. Mas eu não estou convencido de que há qualquer lugar na Ética de Aristóteles no qual “ter de” seja claramente escolhido como uma tradução preferencial a “deveria”.

## NO QUE CRÊ O *AKOLASTOS*

Aristóteles afirma que o autoindulgente ou intemperante (o *akolastos*) tem a seguinte crença: *dein* sempre perseguir o prazer presente (ARISTÓTELES, 1962, 1146b 22-23; ver também 1151a 23, 1152a 6).

Deveríamos compreender que o *akolastos* acredita que sempre deveríamos perseguir o prazer presente? (Como Rowe; Ross e Crisp usam “deve”). Ou (como Irwin) que é *correto* sempre agir assim?

Antes de responder a essa questão, deixem-nos perguntar uma mais fácil: deveríamos compreender que o *akolastos* acredita que é sua *obrigação* perseguir o prazer presente? Ninguém que conheço propôs “obrigação” como uma tradução de *dein* em 1146b 23. Por que não? Porque o apelo do prazer para o *akolastos* não é mediado através de alguma conexão que pode ter com obrigação. Antes, sua experiência de vida levou-o a crer que o prazer é o maior bem, e que é por isso que ele o persegue.

Se isso é correto, então nós deveríamos realizar que é uma aplicação de uma característica mais geral do pensamento de Aristóteles: ele não caracteriza *alguém* como uma pessoa que vive de certo modo porque ele pensa que tem uma obrigação de viver assim. Como Aristóteles vê as coisas, alguém que faz da saúde (por exemplo) seu mais alto objetivo o faz porque se convenceu, seja por sua própria experiência de vida, seja por ouvir os outros, de que este é o bem maior. Ele não se tornou ligado à ideia geral de fazer ser obrigação, ou em qualquer coisa que isso possa consistir, e, então, mais tarde, viu uma conexão entre obrigação e saúde. Na realidade, ele tornou-se de algum modo convencido de que a saúde é um grande bem, e assim pensou que deveria persegui-la; a obrigação não entra em cena.

O mesmo se aplica aos indivíduos que Aristóteles assume serem bem-educados. Eles desfrutam fazer coisas boas, e eles ficam envergonhados com o pensamento de fazer alguma coisa injusta, indecente ou perniciosa a outros. Eles pensam que as virtudes da coragem e generosidade são boas nelas mesmas. E pelo fato de essas coisas serem boas, pensam que deveriam persegui-las. Outra vez, a obrigação não entra em cena.

A palavra inglesa “obrigação” nomeia um tipo de razão para agir e, então, quando dizemos de alguém que ele crê que tem uma obrigação para X, isso implica que quando faz X ele o faz porque pensa que ao fazer X ele estará cumprindo sua obrigação. Mas o termo grego *dein* não opera desse modo: ele não nomeia um tipo de razão para agir. Assim, quando Aristóteles afirma que o *akolastos* crê que *dei* perseguir o

prazer, ele não está designando ao *akolastos* qualquer crença sobre por que o prazer deveria ser perseguido. “Obrigação” seria uma escolha pobre para *dein* aqui, pois “obrigação” é uma palavra que dá razões, e *dein* não é. Por isso, “deveria” é a melhor escolha.

Esses pontos sobre a diferença entre *dein* e obrigação se aplicam com igual força à diferença entre *dein* e correto. Afirmar que um ato é (moralmente) correto, e dar um tipo de razão a favor de executá-lo, é o mesmo que afirmar que um ato é uma obrigação, por dar um tipo de razão para executá-lo. Assim, se atribuímos a Aristóteles a afirmação concernente ao *akolastos* de que este crê que é sempre correto perseguir o prazer presente, então nós o comprometemos com a tese de que o *akolastos* é o tipo de pessoa que primeiro pergunta a si mesmo: “qual é a coisa moralmente correta a fazer?”, e então continua a levar uma vida de prazer porque ele entende que há uma conexão entre a correção de um ato e seu prazer. Mas, como vimos, esse não é o cenário de Aristóteles.

O modo mais acurado para transmitir o que o *akolastos* crê é afirmar que ele pensa que *deveria* sempre estar o prazer mais próximo, e ele supõe isso pois acredita que o prazer é o maior bem. A vantagem de usar “deveria” aqui é que isso evita qualquer sugestão que *dein*, por si mesmo, transmite uma razão, tal como os termos “correto” e “obrigação”. Afirmar que você deveria fazer algo não é ainda dizer o motivo pelo qual deveria fazê-lo. Este é o modo pelo qual *dein* opera. Ao contrário de “obrigação” e “moralmente correto”, *dein* não desempenha um papel de dar razões.

## BOM HUMOR E HUMOR DEFICIENTE

Uma vez que nos tornamos conscientes de que o que deveríamos fazer e o que é moralmente correto não coincidem, já que o primeiro é uma categoria mais inclusiva que o último, deveria tornar-se óbvio que a discussão de Aristóteles sobre as virtudes concerne à categoria mais ampla, e não à mais estrita. Quando ele nos guia na avaliação do caráter, a questão para a qual ele dirige nossa atenção é esta: esta pessoa age e sente do modo que deveria? Ele não reconhece, como um filósofo moral moderno pode fazê-lo, uma subespécie distintiva desta questão: esta pessoa faz, normalmente, o que é moralmente correto, ou

moralmente errado? Seu método de classificar deficiências de caráter dá atenção a agir e sentir alguma coisa mais do que deveria, ou menos do que deveria. Ele não tem um esquema adicional de classificação de acordo com o qual algumas deficiências envolvem fazer algo que não é correto fazer, ou sentir algo que não é correto sentir.

Considerem, por exemplo, a discussão aristotélica da virtude que diz respeito a divertimentos sociais, riso, jogos e jogo (*EN IV, 8*). É-nos imediatamente dito<sup>35</sup> que há tipos de coisas que deveríamos (*dei*) dizer, e o modo pelo qual deveríamos dizê-las (e similarmente no que deveríamos prestar atenção). O resto do capítulo dá ilustrações de algumas das falhas mais comuns nessa área. Algumas pessoas, por exemplo, são ansiosas por elevar o riso em todas as ocasiões possíveis; elas são bufões vulgares, que não têm consideração pelo que é apropriado, e são insensíveis para a aflição que causam a outros (a 4-7). Outros, no extremo oposto, não dizem nada engraçado, reclamam dos que o fazem (a 7-9) e não contribuem em nada para a sociabilidade de que necessitamos para relaxar.<sup>36</sup>

O que está Aristóteles afirmando de certas pilhérias: que é moralmente incorreto rir delas? Ou que temos a obrigação de rir delas? Deveria ser evidente que se tivéssemos nós de usar essas palavras para transmitir o que ele está afirmando, estaríamos interpretando equivocadamente um dos pontos que ele está tentando elucidar. Há coisas que a pessoa rude, desajeitada, deveria achar divertidas. Existem prazeres inocentes que poderia experimentar, mas que deixa escapar; e ele jamais dá a outros esses tipos de prazer. Seria grosseiro afirmar: ele tem uma obrigação de rir com mais frequência do que faz. Também seria grosseiro afirmar: é errado para ele não rir. Ou: ele deveria rir desta piada, porque é correto fazê-lo. Ou: é imperativo que ria desta piada. Ou: ele tem de rir disto. Ou: deve fazê-lo. Das pessoas cujo senso de humor inadequado impede-os de apreciar a graça, podemos somente afirmar: eles deveriam desfrutar daquela piada, pois é engraçada. “Deveriam” é a melhor palavra para usar quando expressamos esse tipo de crítica, e assim é o melhor equivalente para o uso que Aristóteles faz de *dein* nesse capítulo.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1128a 1.

<sup>36</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1128b 1-4.

No extremo oposto, existe a pessoa que é divertida e ri demasiadamente. Ora, um filósofo moral moderno, empregando as categorias de correção e erro moral, pode dizer que há algumas piadas as quais é errado contar ou ouvir, independentemente de achá-las engraçadas (e se alguém as acha engraçadas, está exibindo uma deficiência moral). Mas seria um equívoco pensar que a incorreção moral das piadas que alguém repetidamente conta é o único fundamento possível para criticar seu senso de humor. Um senso de humor pode ser deficiente de todos os modos, e somente alguns deles seriam tomados como faltas morais. Pode-se criticar um adulto, por exemplo, por ter um senso de humor pueril. Ou alguém cujos trocadilhos constantes podem tornar-se cansativos, ou cujas piadas elaboradas toma muito do nosso tempo. Existem pessoas cuja ânsia em alcançar o riso faz deles um estorvo. E algumas pessoas simplesmente não são engraçadas, embora constantemente tentem sê-lo. Mas nós não criticaríamos algum desses tipos por violarem uma obrigação, ou agirem de modo errado. É somente um tipo de humor – humor cruel – que é mau. Uma vez mais, é a palavra “deveria” que é a mais conveniente ferramenta para expressar a crítica: algumas pessoas fazem trocadilhos mais que deveriam, ou tomam mais do nosso tempo com suas piadas do que deveriam, ou acham o humor escatológico mais engraçado do que deveriam.

Todas essas deficiências encaixam-se facilmente na categoria que Aristóteles destrincha em IV 8, quando discute os que são excessivos em matéria de diversão, riso e jogo. As deficiências envolvendo excesso que ele discute são de várias espécies: ele coloca que algum humor causa dor,<sup>37</sup> e a palavra que usa aqui (*skôptein*) refere-se a um tipo de humor que consiste em ataques pessoais (“vaia”, “escárnio”, “mofa”, “zombaria” são os significados dados por LSJ s.v.). Mas não é somente o humor que causa dor desse modo que Aristóteles critica. Qualquer um que desfrute indiscriminadamente desse tipo de divertimento e humor cai na categoria de bufão vulgar. Aristóteles pensa que as formas de jogo na qual deveríamos nos engajar são aquelas características de uma pessoa livre (ARISTÓTELES, 1962, 1128a 18), educada (a 21) e que é refinada (a 31), e ele crê que tal pessoa abster-se-á de usar ou escutar com prazer linguagem vulgar (*aiskhrologia*, a 23). Se alguém pergunta, “qual

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1128a 7.

destes modos excessivos Aristóteles entende ser moralmente errado?”, nós deveríamos responder: “nenhum deles”. Não há fundamento para entender que ele pense em termos de correção ou incorreção moral nesse capítulo.

Sobre quais fundamentos, então, pode Aristóteles afirmar que um tipo de pessoa toma menos prazer da diversão do que deveria, e outra mais que deveria? O que se esconde atrás dessas críticas? Aristóteles não responde a essa questão na sua discussão dos prazeres da diversão, mas presumivelmente ele está assumindo que tais questões são respondidas ao se estabelecer um entendimento próprio do bem humano. A pessoa que toma pouco ou nenhum prazer da diversão se perde ao falhar em fazer e sentir algo que é bom para ela. Ela deixa escapar uma das boas coisas que a vida humana tem a oferecer. Noutro extremo, a pessoa que é excessiva no prazer que experimenta em jogos, humor e diversão está exibindo um sintoma de sua falta de educação e refinamento: tendo sido pobremente educado, ele experimenta muito pouco prazer na parte da vida que não é matéria de jogo e diversão, e então ele a substitui pelo prazer de zombar das pessoas e usar linguagem vulgar. A queixa de Aristóteles sobre a linguagem vulgar não seria que usar tal linguagem seja uma violação de uma obrigação moral; é que se isso é o tipo de coisa que alguém desfruta, então há outros e melhores prazeres que alguém é incapaz de dar a outros e receber deles.

## A AUSÊNCIA DE CORREÇÃO MORAL NA ANÁLISE DE ARISTÓTELES DAS VIRTUDES

O ponto que desenvolvi sobre o tratamento de Aristóteles da diversão aprazível em IV, 8, deveria ser generalizado e aplicado no seu tratamento de *todas* as virtudes da alma. Obrigação moral e incorreção moral não entram no seu repertório de ideias em *qualquer* dos retratos de caracteres deficientes e virtudes. Todos os seus esforços são devotados em localizar traços no interior de seu esquema triplo de excesso, intermediário e deficiente. Nada do que ele diz nesses capítulos pode ser construído como uma distinção entre faltas que envolvem incorreção moral e faltas que não envolvem.

Por exemplo, um filósofo moral moderno discutindo raiva pode afirmar que a expressão de raiva é moralmente errada quando

é dirigida a alguém que não é faltoso; considerando alguém que sente menos raiva do que seria justificado, é mostrar um defeito de caráter, mas não é exibir um defeito moral, porque não há mal envolvido em sentir menos raiva que se deveria. Mas isso não é uma distinção que Aristóteles faz.

Similarmente, um filósofo moral moderno diria, na discussão do prazer físico: alguém que não experimenta nenhum prazer em comer não está fazendo alguma coisa errada, mas algum outro que experimenta prazer em comer um alimento proibido (o gato de estimação de seu filho, por exemplo) está. Ou, em uma discussão acerca da generosidade: se alguém pede e merece sua ajuda, em função da ajuda que deu a você no passado, então seria errado oferecer nada, ou muito pouco, a ele em retorno; por contraste, se alguém voluntariamente ajuda os necessitados, mas, segundo estes, falha em fazer algum bem a eles, porque não percebem quanto dinheiro seria necessário, ele não fez nada que é moralmente errado.

Conforme qualquer filósofo moral moderno formado na tradição kantiana, o fracasso de um adulto normal em tomar a correção moral como uma razão para a ação, ou em entender o que a correção moral requer de nós em situações particulares, é um defeito de caráter que envolve o fracasso em apreciar as demandas de correção de outro tipo de defeito. Para Aristóteles, contudo, não há tal coisa, ou seja, uma correção que providencie uma razão para a ação. Ele não pensa a correção desse modo. Todo mundo, ele assume, visa agir corretamente (*orthos*) –, isto é, atingir o alvo que está objetivando, marco que ele toma como algo bom. Os erros que as pessoas cometem quando carecem das virtudes da alma são causados por sua falha em reconhecer, ou compreender plenamente, esse alvo. Elas não têm duas tarefas – compreender o que é correto, e também o que é bom –, mas somente um: entender e realizar o que é bom para eles mesmos e outros.

## A JUSTIÇA E A PRIORIDADE DO CORRETO

Outro modo de ver o abismo entre Aristóteles e uma das maiores tradições da filosofia moral moderna é observar a diferença entre os modos pelos quais Aristóteles e Rawls pensam a justiça. Para Aristóteles, a justiça é um *bem*; por contraste, Rawls coloca essa virtude

no interior da categoria do que é *correto*. A maneira de Rawls classificar a justiça é crucial para seu esforço em desenvolver uma teoria moral que é superior ao utilitarismo. Ele entende que os indivíduos não devem fazer nada que viole o princípio de correção. Não interessando quanto bem seria efetivado por tal violação: o correto sempre precede o bem, na medida em que isso estabelece os limites no interior dos quais é permitido que persigamos nossos fins (RAWLS, 1999, p. 93-95). Ao classificar a justiça como algo que é correto, Rawls reivindica para ela o mesmo *status* no nosso raciocínio como qualquer outra espécie de correção. Este é o ponto que ele estabelece na página inicial de *Uma teoria da justiça*: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que até mesmo o bem-estar da sociedade como um todo não pode ignorar” (RAWLS, 1999, p. 3). Isto não compromete Rawls em negar que a justiça possa ser também um bem; ele pode dizer que se os planos de alguém tomam certa forma, pode ser de fato bom para ele conformar suas ações aos princípios da justiça, e certamente em muitos casos será bom para as pessoas serem tratadas justamente por suas instituições políticas. Mas a justiça já assegurou um lugar em nossas vidas em virtude do fato de que é correta; isto não necessita ser bom também, com a finalidade de ter uma reivindicação tão poderosa sobre nós que derrota todas as outras considerações.

Por contraste, como afirmei, Aristóteles pensa de toda virtude, incluindo a justiça, como algo que é bom; de fato, as virtudes da alma, como a justiça, coragem, sabedoria prática e sabedoria teórica, são maiores que qualquer outro tipo de bem. Ora, justamente como Rawls não está impedido de considerar a justiça ser um bem pelo fato de que é correta (pois as duas categorias não são mutuamente excludentes), assim também Aristóteles não está impedido de entender a justiça como correta pelo fato de ela ser boa. Isto provoca a questão: Aristóteles, de fato, entende ser a justiça correta e também boa?

Minha resposta é: não. Aristóteles não entende a justiça como correta. E a razão pela qual ele não faz isso é que ele não reconhece a existência de algo como a correção – isto é, correção *moral*. Não é como se ele reconhecesse a existência desta categoria, e colocasse certas coisas ali, mas que entendesse que a justiça não pertence a ela. Antes, a categoria da correção moral não faz parte da estrutura da



filosofia prática. Uma vez que formulemos a distinção entre correção e bondade, como faz Rawls, torna-se claro que Aristóteles trabalha sem a primeira categoria. Evidentemente, ele pensa que deveríamos ser justos. Mas isto é porque a justiça é um grande bem, seja para a pessoa justa, seja para a comunidade da qual ela faz parte. Nada neste modo de pensar motiva-o a dar alguma proteção à reivindicação que a justiça nos faz ao colocá-la em alguma outra categoria que a do bem – uma proteção que poderíamos então retirar para as situações em que a justiça não é um bem. Ele não vê necessidade em olhar para um diferente tipo de razão a favor da justiça além de sua bondade, pelo fato que é um dos maiores bens, que assegura, por si mesma, lugar no nosso pensamento prático.<sup>38</sup>

Por contraste, Rawls tem uma concepção de bondade de acordo com a qual os planos e os desejos de uma pessoa, na medida em que não sejam irracionais, determinam que coisas são boas para ele. Isso, conforme Rawls, é um modelo demasiado vago para servir como a fundação de instituições justas, e o fracasso em apreciá-lo, ele pensa, é uma das imperfeições fatais do utilitarismo. O problema com o utilitarismo, ele pensa, encontra-se não no que ele entende ser a bondade,<sup>39</sup> mas na sua dependência da bondade tão somente (isto é, sua maximização) como a base para todas as relações morais, inclusive as estabelecidas pelas instituições justas. Nós necessitamos tirar proveito do utilitarismo, dirigindo-o ao conceito de correção, e reconhecendo a superioridade de razões baseadas na correção em relação às baseadas no bem, devendo as duas conflitar (como certamente o farão, em muitas ocasiões). Se os planos e desejos de alguém tomam certa forma,

---

<sup>38</sup> Neste ponto, um crítico de minha interpretação poderia tentar reviver a ideia, a qual rejeitei mais cedo (n. 20), de que para Aristóteles o belo (*kalon*) é uma ferramenta conceitual para providenciar justamente esta proteção: se uma ação é bela, podemos pensar, então, que não necessita ser boa, pois sua beleza é, por si mesma, uma razão suficiente a seu favor. Uma consideração desta ideia nos levaria muito longe, porque eu não posso discutir mais plenamente a concepção aristotélica de *kalon* aqui. Mas eu tenho muita dúvida de que Aristóteles pudesse recomendar algo como *kalon* se não houvesse já alguma coisa que fosse vantajosa (*sumpheron*) para alguém. Eu considero esta questão mais detidamente em “*Agathon e sumpheron: Nicomachean ethics 1094a 1-2*” (não publicado).

<sup>39</sup> “Eu suponho, com o utilitarismo, que o bem é definido como a satisfação do desejo racional.” (RAWLS, 1999, p. 27).

então Rawls admitiria que fazer certa quantidade de injustiça seria de seu interesse. Nenhuma dificuldade: que a injustiça da pessoa é errada, e nosso apego à justiça tem de ser baseado em sua correção, e não sobre em ser parte do bem de alguém.

Seria um erro pensar que a concepção de Rawls da relação entre bondade e correção é idiossincrática, ou que é meramente uma teoria de um filósofo acadêmico que não tem contato com modos ordinários de pensamento. Ao contrário, sua distinção entre correção e bondade, e a relação destas entre si, deveria ser reconhecida como a elucidação filosófica de um ponto de vista que possui uma influência profunda sobre o senso comum de nossa época e lugar. De acordo com nossa concepção baseada no senso comum de moralidade, há algumas coisas que nos são moralmente requeridas reprimir, por mais que fossem para nossa vantagem, porque seria errado fazê-las. Elas estão moralmente fora dos limites, impermissíveis, proibidas, erradas – até mesmo se o ato de fazê-las nos ajudasse a avançar nossos planos e efetivar nossos desejos. O que é bom para nós é matéria de realizar nossas aspirações, esperanças, desejos e planos. O que é correto, ou matéria de obrigação, ou moralmente necessário, é o que coloca restrições sobre nossa busca do que nós concebemos como bom. A tradição utilitarista propõe que abandonemos essa estrutura ordinária e pensemos simplesmente em termos de maximizar o bem, em vez da correção. O princípio de Rawls de que a correção é anterior à bondade não é somente uma tentativa de um teórico em desenvolver uma alternativa ao utilitarismo, mas também uma expressão de uma distinção que tem tomado corpo na consciência moral moderna.

Como enfatizei, Aristóteles tem alguma noção de correção – embora não de correção moral. Ele afirmaria que alguém que age justamente está agindo corretamente (*katorthoutai*) – como um arquiteto que supervisiona a construção bem-sucedida de um templo está fazendo isso de modo correto. Este tipo de correção, como eu disse, é a realização de um bem, e não uma consideração que pode concorrer e até mesmo triunfar sobre considerações de bondade, como pode a correção *moral*; nem é a ideia que a certos tipos de razão deveria ser dado maior peso do que a outras estranha ao modo aristotélico de pensar.

Ele assegura que, não importa quantos recursos externos se pode adquirir agindo injustamente, ou de um modo que fracassa em se conformar com uma virtude da alma, alguém tenha de se abster de perseguir ou aceitar. Mas sua razão não poderia se radicar em que seria moralmente errado fazer assim; antes, é que certos tipos de bem, especialmente aqueles entre os quais estão as virtudes, são sempre melhores de possuir do que qualquer outro tipo. A ideia de que a justiça deveria ter prioridade sobre outros tipos de consideração tem estado em circulação por um longo tempo; mas o pensamento de que há alguma coisa denominada “obrigação moral” ou “correção moral” que supera a bondade é mais recente.

Nós podemos, contudo, reconhecer alguns modos pelos quais a justiça e a injustiça, como Aristóteles as entende, tem algumas características em comum com as propriedades de bondade e incorreção moral. Nós normalmente acusamos alguém de fazer alguma coisa que é moralmente errada somente quando sua ação tem efeito sobre outros, além de ele mesmo, e faz algo para estes sobre o qual eles estariam autorizados a queixar-se. Correção e incorreção são, em outras palavras, inerentemente relativas ao outro. Por exemplo, a maioria das pessoas negaria que falhar em cuidar de seus dentes é moralmente errado, até mesmo se concordam que deveriam, em vista de sua saúde, e da paz de espírito, fazer visitas regulares ao dentista. Ora, Aristóteles desenvolve um ponto similar sobre a justiça: ele entende que o termo “justo” (*dikaíos*) é usado em sentido amplo, que envolve fazer o bem para outra pessoa.<sup>40</sup>

Ademais, ele entende que isso não é parte da virtude, mas a virtude como um todo.<sup>41</sup> Não é inteiramente claro o que ele quer dizer com isso, mas talvez seu ponto é que quando se age justamente, em sentido amplo, se está também, ao mesmo tempo, exercitando alguma outra virtude; e quando se age injustamente, em sentido amplo, se está também, ao mesmo tempo, exercitando alguma outra deficiência de caráter além da injustiça.<sup>42</sup> Por exemplo, quando se reage mais

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1129b 25-1130a 13.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1129b 26.

<sup>42</sup> Ver, deste autor, a obra *Aristotle: political philosophy* (KRAUT, 2002, p. 118-125).

raivosamente do que se deveria, e se golpeia alguém em uma situação que apela à contenção e negociação, se está exibindo tanto um vício que tem a ver com o autocontrole sobre a raiva, como também o vício da injustiça, em sentido amplo. Justiça, assim concebida, tem um campo de aplicação mais vasto do que o de outras virtudes de caráter que Aristóteles discute. E a esse respeito, também, tem alguma coisa em comum com a nossa noção ordinária de incorreção moral, pois a categoria de incorreção moral, como normalmente a pensamos, cobre uma extremamente ampla espécie de atos, incluindo não somente a injustiça, mas vários outros tipos de tratamentos maléficis de outros.

Essas similaridades entre nossa noção de incorreção moral e *adikia* (injustiça) poderiam ser tomadas como fundamento para identificar as duas noções, entendendo a concepção aristotélica de justiça e injustiça em sentido amplo ser uma concepção de bondade e incorreção moral. E, de fato, “maldade” é uma maneira pela qual *adikia* é algumas vezes traduzida. Mas nossa noção de maldade é proximamente vinculada com, e somente pode ser explanada por, a distinção que fazemos entre agir moralmente errado e agir errado de outros modos. Lembrem o ponto estabelecido anteriormente, na Seção 1.2: se eu queimo o pão que estou assando, eu fiz alguma coisa errada – mas não moralmente errada. Eu não sou chamado um malfeitor, mesmo que eu tenha feito algo errado, porque “malfeitor” é reservado para os que erram moralmente. Assim, nosso uso de “maldade” e “malfeitor” depende do nosso uso do termo moral, o qual usamos para fazer a distinção entre o que é moralmente necessário e o que é meramente requerido pelas regras de alguma instituição, e entre obrigações morais e as obrigações que definem um papel institucional. Aristóteles não faz nenhuma dessas distinções. Nós não deveríamos atribuir a ele crenças sobre maldade moral, porque não há base para usar nosso termo “moral” para descrever o que ele crê. Certamente, ele tem crenças sobre agir mal, como tem sobre agir bem: o padeiro faz a massa do seu produto erradamente (*hamartanei*) porque falha em alcançar o bem ao qual visa. Mas seu erro não é uma injustiça, e Aristóteles não o acusaria de *adikia*. Nós estaríamos justificados em expressar sua relutância em chamar de um mau padeiro *adikos* ser uma absolvição de agir mal moralmente, somente se achamos ser a palavra

“moral” geralmente proveitosa como uma ferramenta para entender algumas das proposições que ele fez.

## TEORIAS TELEOLÓGICAS E DEONTOLÓGICAS

Rawls afirma:

Os dois principais conceitos de ética são os de justo [correto] e bem; creio que deles deriva o conceito de uma pessoa moralmente digna. Então a estrutura de uma teoria ética é em grande parte determinada pelo modo como ela define e interliga essas duas noções básicas. Ora, parece que a maneira mais simples de relacioná-las é a praticada pelas teorias teleológicas: o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem (RAWLS, 1999, p. 21-22).<sup>43</sup>

Mais adiante acrescenta: “teorias deontológicas são definidas como não teleológicas (RAWLS, 1999, p. 26).<sup>44</sup>

Que o conceito de correção moral é um dos principais conceitos da ética é, como sugeri, uma tese militante. Ela será endossada pelos que, como Rawls, entendem que correção não é uma fonte menor de justificação do que bondade. E, por tudo que afirmei, Rawls pode estar correto ao manter que necessitamos do conceito de correção moral tanto quanto, ou até mais, do que o conceito de bondade. Mas sua proposição implica que o fundamento comum entre todos os filósofos morais é que essas são as duas principais categorias com as quais a filosofia moral tem de operar – sendo que a única questão é saber como conectá-las.

Se nós perguntamos se Aristóteles é um teleologista ou um deontologista, no sentido rawlsiano destes termos, a melhor resposta que podemos dar é afirmar que nem todo filósofo prático

<sup>43</sup> Utilizamos, nesta citação, a edição brasileira, com tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves (RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 26).

<sup>44</sup> Notem quão diferente isto é do uso que Broad faz destes termos (*Types*: ver n. 10 acima). Para ele, o uso de “deve” é teleológico”, se baseado sobre o bem ou mal que um ato realiza, e é, por outro lado, “deontológico”. Maximização não entra na sua discussão.

emprega os conceitos do modo pelo qual ele faz essa distinção.<sup>45</sup> Essa objeção a seu esquema classificatório não significa que seu termo “deontológico” é definido negativamente, e pode, portanto, abarcar teorias que diferem umas das outras, a despeito do fato de que nem é uma teoria teleológica.<sup>46</sup> Antes, nem todos os importantes filósofos práticos deveriam ser estudados com uma expectativa de como conectam correção e bondade, desde que alguns deles não têm, ou não necessitam, de uma concepção de correção. É somente uma recente tradição de filosofia moral – a inspirada pelos escritos kantianos – que é formada por sua concepção da relação entre esses dois conceitos.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Deve ser guardado no espírito, contudo, que estes termos são usados diferentemente por diferentes autores. Aqui, por exemplo, é W. D. Ross: “A ética de Aristóteles é definitivamente teleológica, a moralidade para ele consiste em realizar determinadas ações não porque as vemos como corretas nelas mesmas, mas porque nós as vemos como as que nos levarão mais perto do ‘bem para o homem’” (ROSS, 1959, p. 184). Ross quer dizer por isso, evidentemente, que, de acordo com Aristóteles, ações virtuosas são meros meios para o bem, e não constituem um bem, pois ele imediatamente acrescenta que o componente teleológico da teoria de Aristóteles é incompatível com a distinção que ele faz na *EN* 1140b 6-7, entre ação (que é “válida em si mesma”) e produção. Notem também que se “teleológico” é utilizado como Broad faz (*Types*: ver n. 10 acima), e não como Rawls faz, então Aristóteles *deveria* ser classificado como um teleologista acima de qualquer coisa: o que se deve fazer tem de ser sempre determinado pelo questionamento do que é o bem ou mal concernente ao que se faz. Aristóteles, em outras palavras, não usa *dein* do modo que Broad rotula “deontológico”. É por esta razão que eu reivindiquei (Seção 1.1) que há uma impressionante afinidade entre Aristóteles e os teleologistas da era moderna.

<sup>46</sup> Eu tomo este como o ponto estabelecido por J. Cooper: tendo argumentado que Aristóteles não é um teleologista, ele nega que ele deve ser classificado como um deontologista (COOPER, 1975, p. 88). A razão de Cooper para afirmar que a teoria de Aristóteles é não teleológica é que a *eudaimonia* não é “especificada independentemente da ação virtuosa (Ibid.). Ele assume, então, que nós deveríamos entender a teoria de Aristóteles acerca da virtude como uma contribuição para o nosso entendimento da correção moral.

<sup>47</sup> A assunção que estou criticando – que a correção é uma categoria empregada por todas as teorias éticas, permanecendo somente a questão de como se relaciona com a bondade e a virtude – é tomada como certa por G. Santas (SANTAS, 2001, especialmente p. 2-3, 259-289).

## LIMITES SOBRE AGIR BEM

Um filósofo contemporâneo atraído pelas ideias políticas liberais provavelmente objetaria à filosofia política de Aristóteles o fato de que nunca passa por sua mente investigar os limites em que o Estado pode legitimamente atuar. Ele simplesmente assume que se alguma lei ou instituição promoverá o bem comum dos cidadãos, então é apropriado para os tomadores de decisão da comunidade política adotar aquela lei ou criar aquela instituição. Por exemplo, desde de que ele pensa que o repasto comum promove um senso de comunidade, e servirá portanto ao bem de todos os cidadãos, ele inclui isto no seu desenho de uma cidade ideal (*Política*, VII, 10). Não ocorre a ele que a cidade não tem interesses que requerem a seus cidadãos comer sua refeição com outros cidadãos sob uma base regular, até mesmo se agindo assim promovessem o bem de todos eles.

A teoria política liberal colocou questões jurisdicionais no centro de sua agenda: um dos maiores problemas da política é: “Quem deveria decidir?”, e é amplamente assumido que há muitas questões importantes que a cada pessoa deveria ser permitido decidir por ela mesma, até mesmo se ela tomará decisões que serão contrárias a seu próprio interesse. Um teórico político liberal pode estar atraído pela tradição ética deontológica precisamente porque esta opera com um vocabulário que permite questões sobre o que é bom para as pessoas ser tratado como somente um tipo de questão a perguntar, e não necessariamente a mais importante do tipo. Quando se fala em termos do que é moralmente necessário e proibido, ou do que é correto e errado, então se pode usar esses termos para reivindicar que o estado estaria moralmente errado ao interferir na vida das pessoas, até mesmo se elas se beneficiassem do resultado. O paternalismo excessivo pode ser condenado sob a alegação de que é uma violação dos limites morais da ação do estado. Não se necessita mostrar que o paternalismo é, em geral e por um largo período de tempo, pernicioso. Pode-se em vez disso afirmar que algumas coisas são erradas para fazer, mesmo que possam ser boas.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Uma abordagem um pouco diferente é advogada por J. Raz. Ele deriva a importância da autonomia (uma noção central para qualquer defesa de instituições liberais) de uma

Deixo de lado a questão se o tipo de política para a qual Aristóteles é levado por sua teoria ética constitui uma objeção significativa à sua teoria ética. Mas ao menos isto deveria ser reconhecido: ele não divide a teoria ética em dois componentes, um dos quais nos aconselha sobre o que perseguir sob a alegação de que é bom, e outro que coloca limites sobre o que deveríamos perseguir sob a alegação de que fazê-lo seria errado. Isto porque sua teoria política não contém uma discussão dos limites que devem ser observados por uma tomada de decisão coletiva. Ele não vê razão por que alguma coisa que não é boa em si mesma deveria ser um limite àquilo que é o bem.

Os que, como Rawls, creem que a correção moral não é menos importante para a vida prática do que bondade, chegam a esta conclusão porque eles próprios aceitam uma teoria do bem que realiza ser este conceito demasiado fraco para servir como a única base para a justificação prática. O que é o bem, eles supõem, depende em larga escala sobre o que devemos cuidar; mas o que devemos fazer (em muitos casos, permanece alguma coisa que devemos fazer), queiramos ou não. Isso ocorre porque eles pensam que precisamos algo mais além do que é bom, se nós temos de raciocinar bem sobre assuntos práticos.

Esse modo de chegar a uma abordagem deontológica para a ética é tão forte quanto sua teoria do bem-estar. Se o subjetivismo sobre o bem-estar que é pressuposto pelos deontologistas prova ser uma fraqueza, então a questão se precisamos da categoria da correção moral requererá um reexame.

De qualquer modo, o deontologista nos deve alguma concepção do que é para alguma coisa ser correta ou errada moralmente, e como nós determinamos se colocamos um ato no interior dessas categorias. A correção não pode ser definida como a propriedade que um ato possui quando há uma razão outra para fazer isso que não é ser bom. Deve haver algum caráter distintivo que agir corretamente possui, algum que explana por que é tão importante fazer o que é correto, até mesmo quando fazer isso envolve alguma perda do que é bom. Quando fazemos o que é errado, nós caminhamos sobre um limite ou linha divisória; nós violamos alguma restrição. Mas isto são metáforas.

---

concepção de bem dos seres humanos, antes do que de uma teoria da correção (RAZ, 1986, capítulos 12 e 14; RAZ, 1994, p. 3-176).



Uma defesa filosófica da importância da correção deve explicar por que as restrições do correto não são meros tabus.<sup>49</sup>

Se não dispomos de uma teoria aceitável sobre a correção, que sozinha não mostraria que a bondade, afinal, tem papel central no raciocínio prático, como Aristóteles alegava ter, temos de responder ao mesmo tipo de questionamento sobre ela como o que é propriamente indagado sobre o correto: qual é o caráter distintivo que alguma coisa tem quando é boa para alguém? De que modo isto esclarece por que estamos justificados em atribuir grande peso a tal coisa no nosso raciocínio prático? Esta é de longe uma questão mais difícil do que qualquer outra colocada aqui, e deve ser tratada em outra ocasião.<sup>50</sup> Por enquanto, nós devemos permanecer contentes com uma conclusão histórica modesta: embora haja muito *dein* na filosofia de Aristóteles, isto não é deontologia.<sup>51\*</sup>

## REFERÊNCIAS

ANNAS, J. *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, London, v. 33, p. 1-19, 1958, (Repr. in *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. Oxford Oxford University Press, 1981, v. iii., p. 26-43, and in R. Crisp and M. Slote (Ed.). *Virtue Ethics* (Oxford, Oxford University Press, 1997), p. 26-44 (as citações referem-se à edição de 1997).

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1962). (Oxford Classical Texts).

BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984). 2 v.

<sup>49</sup> A importância de *What we owe to each other*, de T. M. Scanlon, vem de seu reconhecimento da necessidade de tal teoria. Eu não estou convencido de que a noção central de sua teoria – que seria razoavelmente aceita ou rejeitada – providencia uma defesa da correção e da maldade.

<sup>50</sup> Eu lido com esta questão em “*What is good and why: the ethics of well-being*” (não publicado).

<sup>51</sup> Eu sou grato a Terry Irwin e ao público em Santa Clara, São Paulo e Cambridge, Inglaterra, por suas críticas a este artigo. Meu agradecimento especial a David Sedley por várias de suas valiosas sugestões, e por sua proposta para que eu reduzisse o tamanho do esboço inicial.

- BROAD, C. D. *Five types of ethical theory*. London: Routledge, 1930.
- BROADIE, S. On the idea of the *summum bonum*. In: GILL, C. (Ed.). *Virtue, norms, and objectivity* Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 41-58.
- BROADIE, S.; ROWE, C. *Aristotle: Nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- COOPER, J. *Reason and human good in Aristotle*. Cambridge, Mass., 1975.
- CRISP, R. (Trad.). *Aristotle: Nicomachean ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- IRWIN, T. Aristotle's conception of morality. In: CLEARY, J. (Ed.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1 (Lanham, Md., 1986), p. 115-143.
- \_\_\_\_\_(Trad.). *Aristotle: Nicomachean ethics*, 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999.
- \_\_\_\_\_. Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 323-341.
- KORSGAARD, C. From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on morally good action?. In: ENGSTROMAND, S.; WHITING, J. (Ed.). *Aristotle, Kant, and the stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 203-236.
- KRAUT, R. *Aristotle: political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Agathon and Sumpheron: Nicomachean ethics 1094a1-2* (unpublished).
- \_\_\_\_\_. What is good and why: the ethics of well-being (unpublished).
- OWENS, J. The *kalon* in the Aristotelian Ethics. In: O'MEARA, D. (Ed.). *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981. p. 261-278.
- PRICHARD, H. A. Does moral philosophy rest on a mistake? In: *Moral Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 7-20.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. rev. edn. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1999.
- RAZ, J. *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

RAZ, J. *Ethics in the public domain*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ROSS, W. D. *Aristotle: a complete exposition of his works and thought*. Cleveland: Meridian Books, 1959.

SANTAS, G. *Goodness and justice*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Cambridge, Mass., 1998.

SIDGWICK, H. *The methods of ethics*. 7. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

WHITE, N. *Individual and conflict in greek ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

WILLIAMS, B. Philosophy. In: FINLEY, M. I. (Ed.). *The legacy of Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1981. p. 202-255.

\_\_\_\_\_. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.



# CARÁTER E DISPOSIÇÃO EM ARISTÓTELES<sup>1</sup>

João Hobuss

Aristóteles afirma com clareza que a prática reiterada de ações virtuosas leva à constituição de uma determinada disposição de caráter, ou seja, o hábito acaba por constituir o virtuoso, sendo que este hábito se apresenta como uma segunda natureza (assumindo o papel da natureza), em função de sua fixidez e estabilidade, o que aparentemente impediria qualquer modificação no que concerne ao caráter. O problema é que determinadas passagens do *corpus aristotelicum* parecem contradizer esta asserção, permitindo uma leitura diferente daquela que sugeriria a ética aristotélica. Este texto – uma primeira versão dessa discussão – investigará se é possível uma leitura que permita, nas éticas, bem como em outras obras de Aristóteles, a possibilidade da mudança de caráter,<sup>2</sup> ou, ao menos, que o virtuoso possa agir mal. A consequência desta investigação permitirá, também, no caso da *impossibilidade* da mudança de caráter, discutir se Aristóteles era determinista, e também como conciliar esse determinismo entre uma disposição de caráter e a ação moral com a questão da responsabilidade moral.

\* \* \*

No início do livro II da *Ethica Nicomachea*,<sup>3</sup> Aristóteles afirma que as virtudes não se dão por natureza, embora a natureza nos tenha dado a capacidade de recebê-las. No caso da virtude moral, ela pode

---

<sup>1</sup> Este texto é uma parcela eminentemente introdutória, visando tão somente apresentar uma possibilidade de interpretação de uma pesquisa desenvolvida durante Estágio Pós-doutoral na Université de Paris 1, Panthéon – Sorbonne, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

<sup>2</sup> Sobre este tema, ver Bondenson (1974, p. 59-65) e Di Muzio (2000, p. 205-219).

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1103a 23-26.

ser adquirida pela prática reiterada de atos virtuosos, isto é, pelo hábito. Isto significa afirmar que a virtude moral não ocorre por natureza, no sentido de existir em nós desde o nascimento e de maneira inalterável, “pois nenhuma das coisas que estão presentes em nós por natureza [...] pode ser habituada a ser de outro modo”,<sup>4</sup> embora ele observe que, por natureza, a virtude esteja constituída para estar presente em nós, na medida em que, mesmo que sejamos suscetíveis à virtude e ao vício, estamos, na realidade, mais inclinados à virtude.

A afirmação de que a virtude não pode estar em nós de modo inalterável poderia abrir a possibilidade de uma leitura que levantasse a hipótese de uma mudança no que concerne ao caráter, já que poderia ser alegado que o que não existe por natureza está sujeito à mudança, e que seria permitido supor que o homem poderia agir de modo oposto ao seu caráter. Algumas passagens poderiam dar guarida a este tipo de leitura, como é o caso dos *Tópicos* IV, 5, em que aparece a afirmação de que até mesmo Deus e o homem são capazes de fazer o mal, embora isto não constitua o seu caráter. Nas *Categorias* 10, não há esta ressalva em relação ao caráter, pois uma afirmação aparece de modo evidente (ao falar dos contrários), quando ele sublinha que é possível sendo bom tornar-se mau, ou sendo mau, tornar-se bom. No capítulo 8 da mesma obra, Aristóteles atenua a crueza da afirmação supramencionada, pois tratando do hábito (uma espécie da qualidade), considerado mais estável e durável, e especificando a virtude nesta classe, sustenta que esta, exemplificada pela justiça e pela moderação, não é fácil de ser mudada ou modificada. Isto indica uma maior estabilidade da virtude, mas não implica a impossibilidade de mudança.

Como contornar essa aparente contradição? O problema é complexo, e se nos voltarmos à *Ethica Nicomachea* poderemos constatar que Aristóteles argumenta que a prática reiterada de atos virtuosos (o hábito), nos levará à constituição de um bom caráter, de uma “segunda natureza”, pois o hábito é algo difícil de modificar (embora seja mais fácil modificar um hábito do que a natureza), o que lhe faz semelhante à natureza,<sup>5</sup> o que é ressaltado pela citação de Eveno: “Eu te digo, meu

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1103a 19-20.

<sup>5</sup> ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινήσαι φύσεως· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ ἔθος χαλεπὸν, ὅτι τῆ φύσει ἔοικεν (1152a 29-31).

amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir desse momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser sua natureza”.<sup>6</sup> No primeiro capítulo do livro V da *EN*, também temos algo que vai no sentido oposto a uma leitura que sugere a possibilidade de mudança no que tange ao caráter. Ali, Aristóteles deixa claro que as disposições de caráter, as ciências e as potencialidades operam em registros diferentes, pois a disposição que produz um certo efeito não pode produzir um efeito contrário, o que parece ser corroborado em passagens da *EN* I e V.

### A ESTABILIDADE DAS DISPOSIÇÕES DE CARÁTER

No livro I, 11 da *EN*, Aristóteles afirma que a condição fundamental da vida feliz consiste na atividade em conformidade com a virtude,<sup>7</sup> na medida em que nenhuma outra ação humana possui uma fixidez ou estabilidade semelhante àquela das ações propriamente virtuosas,<sup>8</sup> pois esta estabilidade pertence, necessariamente, ao homem feliz, já que “ele se engajará nas ações e contemplações conformes à virtude e suportará os golpes do destino com a maior dignidade” (ARISTÓTELES, 1962, 1100b 18-22), porque isto é o que caracteriza o homem verdadeiramente bom (ἀλητῶς ἀγαθός). O homem bom, em função de sua nobreza de alma, suportará todo e qualquer infortúnio, todo e qualquer sofrimento que a vida poderá lhe acarretar, superando as vicissitudes e infortúnios com uma serenidade própria de quem age em conformidade com a virtude, porque “nenhum homem feliz pode tornar-se miserável. Jamais ele executará ações odiosas e vis”(p. 33-34).

Isso parece indicar de modo enfático a impossibilidade de que o virtuoso, o homem verdadeiramente bom, mude de caráter. A atividade do virtuoso, então, está pautada em um tipo de estabilidade, uma fixidez, fruto de uma disposição de caráter originada num hábito, que funciona como uma segunda natureza.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1152a 32-33. Mas é bom ressaltar, como Aristóteles o faz na *Política* 1255b 1-4, que nem sempre a natureza pode realizar suas intenções.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1100b 9-11.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1100b 15-17.

<sup>9</sup> Alguns comentadores de Aristóteles, por exemplo, como D. J. Furley (Two studies in the greek atomists), acreditam que, uma vez adquirida uma determinada disposição

O mesmo ocorre na *EN V*, 1 (1129a 11-15.), quando, ao discutir a justiça (*δικαιοσύνη*), Aristóteles afirma a existência de uma distinção entre as disposições de caráter, as ciências e as potencialidades,<sup>10</sup> na medida em que há uma única potência, bem como uma única ciência, para os contrários, o que não é o caso para as disposições concernentes ao caráter, pois estas últimas, ao produzirem um determinado efeito, não poderão produzir um efeito contrário.<sup>11</sup> Assim fica constatada a aparente impossibilidade, ao menos nessa passagem, da mudança de caráter no que se refere ao virtuoso, contrastando com algumas das passagens já mencionadas no decorrer deste texto.

Essa passagem não parece encontrar contestação entre importantes comentadores da ética aristotélica. É o caso, por exemplo, de Alexander Grant, na obra *The ethics of Aristotle*, na qual relata simplesmente o que surge no texto, ou seja, que uma potencialidade (*δύναμις*) admite contrários, o que a distingue da disposição (*ἔξις*), que não os admite, embora uma disposição possa ter seu contrário inferido dela (GRANT, 1885, v. II, p. 99 (4-6)).

Grant, ao fazer uma análise mais minuciosa da passagem, lança mão do par *δύναμις* e *ἐνέργεια*. A virtude moral não pode existir

---

de caráter, necessariamente o agente agirá em conformidade com esta disposição. As únicas ações que não estariam sujeitas a este determinismo seriam as ações realizadas anteriormente à formação do caráter. Tal posição inflexível teria sérias consequências no que concerne à questão da responsabilidade moral. Sobre isto, ver Carlo Natali, “Responsabilité et déterminisme”.

<sup>10</sup> “O que é verdade das ciências e potências não o é para os hábitos, pois os contrários pertencem à mesma potência (por exemplo, branco e preto à visão), e à mesma ciência (saúde e doença à medicina). Mas no que concerne aos hábitos, coisas contrárias não são referidas a eles” (*Non enim eodem modo se habet in habitibus, sicut in scientiis et potentiis. Contraria enim pertinent ad eandem potentiam, sicut album et nigrum ad visum, et ad eandem scientiam, sicut sanum et aegrum ad medicinam. Sed habitus contrarius non se habet ad contraria sibi.* Cf. Tomás de Aquino, *Sententia Ethic.*, lib. 5 l. 1 n. 6). No prosseguimento, Tomás se refere ao exemplo de Aristóteles: a partir da saúde não posso produzir algo contrário à saúde, mas somente coisas saudáveis (ARISTÓTELES, 1962, 1129a 15-17).

<sup>11</sup> Atos contrários geram disposições contrárias: uma vez adquirida dada disposição, os atos só poderão se originar desta mesma disposição, e não de uma disposição contrária: “as disposições morais provêm de atos que se lhe assemelham” (ARISTÓTELES, 1962, 1103b 21).



como uma simples potencialidade,<sup>12</sup> nem como algo que se dá por natureza, mas é adquirida pelo hábito, isto é, pela prática reiterada de ações virtuosas. Desse modo, a virtude moral pressupõe “um caráter interno assentado no coração e na mente do agente” (GRANT, 1885, v. I, p. 240). Esse caráter inerente ao agente não é outra coisa senão a *ἔξις*, e é exatamente a concepção aristotélica acerca da *ἔξις*, vinculada ao par *δύναμις* e *ἐνέργεια*, que permitirá a Grant afirmar que, do ponto de vista da ação virtuosa, a *δύναμις* funcionaria apenas como uma capacidade indefinida de agir bem ou mal, ou seja, apenas como uma capacidade tanto para a virtude quanto para o vício (GRANT, 1885, v. I, p. 241). Daí a distinção *δύναμις* e *ἐνέργεια*, pois esta última não pode ser caracterizada pela indefinição ou indeterminação da *δύναμις*, pois ela possui uma certeza, uma determinação, do bem e do mal:

E pelo princípio do hábito (*ἔθος*), o qual Aristóteles parece assumir como uma lei conhecida da natureza humana, a *ἐνέργεια* atua reciprocamente sobre a *δύναμις* reproduzindo a si mesma.<sup>13</sup> (GRANT, 1885, v. I, p. 240).

Nesse sentido, a *δύναμις* perde sua indeterminação e passa a ser uma *ἔξις*,<sup>14</sup> uma firme disposição de caráter que dá origem tão somente à atividades virtuosas (*τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι*). Logo, é por essa razão que, de nenhum modo, a virtude pode ser entendida

<sup>12</sup> “Se *ἀδικαιοσύνη* fosse uma *δύναμις*, então o homem justo [virtuoso] seria também o ladrão hábil (PLATÃO, República334a). É, contudo, uma *ἔξις*, e nós sabemos que a *ἔξις* determina a *βούλησις* (e, portanto, *προαίρεσις*)” (BURNET, 1988, p. 204-205, §4). Ou, como diria Jackson (1879, p. 64-65, I §4), “uma dada *ἔξις* não permite a seu possuidor agir de acordo à *ἔξις* contrária”.

<sup>13</sup> Gauthier e Jolif, no seu comentário ao livro V da EN (*L'éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, T. II, première partie), afirmam o seguinte: “Se o estado habitual [disposição], contrariamente à ciência e à potência, não pode produzir contrários, é precisamente porque ele é uma potência racional determinada, segundo uma de suas virtualidades, pelo hábito” (GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 331).

<sup>14</sup> Assim, “a relação de uma *ἔξις* com suas expressões, de um hábito moral com seus atos singulares é, portanto, determinada. Você pode inferir do efeito a causa, neste caso com perfeita segurança, e, da causa, o seu tipo de efeito determinado” (JOACHIM, 1985, p. 127).

simplesmente como uma δύναμις. Por isto, Grant pode finalizar, utilizando uma terminologia particular, com a seguinte ponderação:

Portanto, Aristóteles parece observar os atos morais não como o desenvolvimento de uma excelência latente, mas antes como o desenvolvimento ou ação de nossa natureza em conformidade com a lei (ἐνέργειαι κατ' ἀρετήν). (GRANT, 1885, p. 242).

Como pode ser observado, não há, por parte de comentadores tradicionais da ética aristotélica, qualquer dúvida acerca da posição aristotélica no que concerne ao primeiro capítulo do livro V da *Ethica Nicomachea*: há um entendimento claro que uma vez adquirida uma determinada disposição de caráter, seu contrário está absolutamente descartado, ou seja, haveria, nesse caso, a impossibilidade da mudança de caráter em Aristóteles, o que traria como consequência uma possível leitura determinista no que concerne à ética aristotélica, e ainda acarretaria uma discussão acerca de como conciliar esse determinismo com a questão da responsabilidade moral.<sup>15</sup>

O problema é que essa leitura parece não ser confirmada em outras obras do *corpus aristotelicum*, bem como pode ser questionada, aparentemente, a partir de uma leitura atenta de certas passagens da *Ethica Nicomachea*. No entanto, antes de tratar especificamente dessas passagens, é necessário observar como surge a concepção que põe em dúvida a estabilidade adscrita ao caráter do virtuoso. Para tal, será necessário investigar a argumentação que encontramos nas *Categorias* e nos *Tópicos*, argumentação que, num primeiro olhar, questiona a pretensa estabilidade do virtuoso no que se refere à prática da virtude, indicando que este pode deixar de ser realmente bom.

---

<sup>15</sup> Uma passagem que pode indicar uma compreensão distinta no interior do livro V da EN é a seguinte: “Não faz diferença se um homem bom tenha defraudado um homem vil ou que um homem vil tenha defraudado um homem bom, ou se o adultério foi cometido por um homem bom ou um homem vil. O que importa, ao contrário, é o dano cometido, e a única coisa que a lei considera, tratando as pessoas com igualdade, é se uma pessoa cometeu uma injustiça da qual a outra foi vítima, se uma causou um dano do qual a outra foi vítima” (ARISTÓTELES, 1962, 1132a 2-6). Homem bom, aqui, traduzε πικτικῆς. Como será visto posteriormente, quando forem consideradas as posições – e opções – de Bodéüs e Irwin, é plausível que se mantenha a hipótese de que o homem bom da passagem seja o virtuoso.

O PROBLEMA NAS *CATEGORIAS* E NOS *TÓPICOS*

(i) No capítulo 8 das *Categorias*, Aristóteles afirma, ao discutir a categoria da qualidade (ποιότης), que a disposição (ἔξις) e o estado (διάθεσις)<sup>16</sup> constituem uma espécie de qualidade (ARISTÓTELES, 1949, 8b 26-27), embora um hábito difira de uma disposição pelo fato de ser mais estável e durável. Ora, segundo Aristóteles, os conhecimentos e as virtudes (ἐπιστήμαι καὶ αἱ ἀρεταί) se caracterizam exatamente por serem entendidos como uma disposição, pois o conhecimento se refere às coisas que dificilmente sofrem qualquer modificação, do mesmo modo que a virtude. Nesse caso, são mencionadas as virtudes da justiça e da temperança, que são difíceis de modificar, por mais duráveis. É nisto que a disposição difere das condições, pois estas últimas são mais facilmente passíveis de modificação e mudança. Se alguém não domina algum tipo de conhecimento suficientemente, não podemos lhe atribuir a posse de uma disposição, mas sim de um

---

<sup>16</sup> Διάθεσις pode ser traduzida por “arranjo”, “disposição”, estado (alguns tradutores preferem “condição”). Aqui, ela será traduzida por estado para uma diferenciação clara de ἔξις, comumente traduzida por disposição, embora mesmo na EN Aristóteles utilize διάθεσις como sinônimo de ἔξις (1107b 16, 1107b 30; 1108a 24, 1108a 11, 1145a 33). Segundo Zingano, *Tratado da virtude moral*, p. 122-123, isto representa uma evolução, ou distanciamento gradativo da Academia, que nas apócrifas *Definições* define a virtude como o melhor estado (411c), enquanto que na *Ethica Eudemia* (1219a 31-32) ele já indica uma preferência de falar em uma melhor disposição (ἔξις). É bom salientar que mesmo nas *Definições*, após a virtude ter sido definida como o melhor estado (διάθεσις), na continuação da definição aparece ἔξις por três vezes, não havendo aparentemente uma diferenciação entre ambas (411 c-d). Mesmo na *Ethica Eudemia*, após 1219a 32, é possível notar que a διάθεσις retoma a indiferenciação em relação a ἔξις em várias passagens (1220a 19, 1220a 22, 1220a 26, 1220a 29, onde a virtude é qualificada como um tipo de estado, isto é, διάθεσις, e 1233a 6). De qualquer modo, nessa passagem das *Categorias* a disposição se diferencia do estado por sua maior estabilidade, por sua maior fixidez, o que será modificado pelos estoicos, que darão esta maior estabilidade à διάθεσις. Diferentemente de Alexandre de Afrodísias, que permanecerá com a distinção aristotélica das *Categorias*, embora, de resto, utilize os dois termos de modo indistinto (Cf. W. E. Dolley, *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 5*. London: Duckworth, 1993, p. 171, n. 452). Para uma análise fina e minuciosa da διάθεσις, ver R. Bague, “De la disposition: a propos de diathesis chez Aristote”. In: *Concepts et catégories dans la pensée antique*.

estado,<sup>17</sup> já que uma disposição pressupõe uma força que não pode ser atribuída a um estado, por sua durabilidade e dificuldade do ponto de vista da mudança. É necessário ressaltar que “as disposições são igualmente condições, mas as condições não são necessariamente disposições”.<sup>18</sup>

A virtude moral é adquirida pelo hábito, ou seja, pela prática reiterada de ações virtuosas, gerando uma disposição de caráter que impele o virtuoso a agir de um certo modo. No caso do capítulo 8 das *Categorias*, fica absolutamente claro que, enquanto produzida pelo hábito, a virtude moral é mais estável, durável e renitente à mudança do que um simples estado seria, mas mesmo que seja ressaltada esta dificuldade, não há, textualmente, a impossibilidade de mudança, por menor possibilidade de que esta ocorra.

(ii) No capítulo 10 das *Categorias*, o enfoque é um pouco menos severo no que concerne à possibilidade de mudança. Ao discorrer sobre os contrários, e da possibilidade de mudança de um contrário em outro, “ao menos que um contrário pertença a algo por natureza, por exemplo, para o fogo, o fato de ser quente” (ARISTÓTELES, 1949, 13a 19-20), Aristóteles sustenta que é tranquilamente plausível afirmar que um contrário pode transformar-se (mudar) em outro, pois quem está saudável pode ficar doente, o branco pode transformar-se em preto, o que está frio pode tornar-se quente, “e é possível que de bons nos tornemos maus, e que de maus nos tornemos bons” (ARISTÓTELES, 1949, 13a 22-23).

A leitura dessa passagem sugere algo aparentemente evidente: o virtuoso pode torna-se vicioso, e o vicioso podetornar-se virtuoso. Mas como lidar com esta afirmação? De qualquer forma, ainda resta uma passagem não pertencente ao *corpus* ético aristotélico, que se não está perfeitamente de acordo com o que vem de ser dito, indica a possibilidade, com restrições é verdade, de o virtuoso fazer o mal.

(iii) Isso ocorre numa curta passagem dos *Tópicos*, na qual surge a seguinte afirmação:

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, 1949, 9a 5-10.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, 1949, 9a 10-11.

[...] pois até mesmo Deus e o homem bom (σπουδαῖος) são capazes de fazer coisas más, mas isto *não é o seu caráter*, pois é sempre a respeito de sua escolha (προαίρεσις) que os homens maus são assim chamados. (ARISTÓTELES, 1958, 126a 34-36).

Se não há a possibilidade de mudança de caráter, há a possibilidade de o homem bom, de o virtuoso, fazer o mal, o que não deixa de ser surpreendente do ponto de vista da ética aristotélica. Mas é importante ressaltar que, nessa passagem, Aristóteles está falando da capacidade (δύναμις) e considerando esta uma coisa desejável, “pois até as capacidades para fazer coisas más são desejáveis, e é por isto que dizemos que até mesmo Deus e o homem bom possuem estas capacidades” (ARISTÓTELES, 1958, 126a 37-38). Esta capacidade [possibilidade] de fazer algo e o seu contrário é o que, na *Metafísica*, será entendido como a potência de contrários (este ponto será tratado mais adiante).

Essas passagens são intrigantes, mas é necessário entender se elas são relevantes do ponto de vista da análise propriamente moral da possibilidade de mudança de caráter, ou, ao menos, de o virtuoso poder fazer o mal. Em outras palavras, o que Aristóteles pretende com essas passagens no contexto das obras supracitadas? Isto é algo que deve ser elucidado.

## UMA CONTRADIÇÃO NA *ETHICA NICOMACHEA*?

Bem, agora é necessário analisar essa questão à luz da *Ethica Nicomachea*, pois é nessa obra que Aristóteles apresenta o núcleo duro de sua filosofia moral.

Após ter investigado a divisão da alma racional na *ENI*, 13, e ter estabelecido a divisão das virtudes em morais e intelectuais, Aristóteles especifica que nenhuma dessas virtudes ocorre por natureza,<sup>19</sup> na

---

<sup>19</sup> Segundo Aspásio, natureza se diz em muitos sentidos. No que se refere a por natureza, ele apresenta quatro sentidos: a) o que sempre ocorre para algo, como o pesado, que se move sempre para baixo; b) o que não existe desde o início, mas que, com o tempo, ocorre o mais das vezes, como o surgimento dos dentes; c) aquilo de que somos receptivos, como a saúde e a doença, contrários quanto ao corpo; e (d) aquilo de que somos receptivos e para o qual temos uma propensão, como a saúde,

medida em que nada que existe por natureza pode ser modificado pelo hábito. Os exemplos referidos por Aristóteles são o da pedra e do fogo:

a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente. (ARISTÓTELES, 1962, 1103a 20-23).

Assim, as virtudes não se dão por natureza, nem contra a natureza, “porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito” (ARISTÓTELES, 1962, 1103a 23-26). Isto significa que possuímos uma disposição natural para a ação virtuosa, mas esta disposição tornar-se-á virtude a partir da prática reiterada de atos virtuosos: é pela prática de atos justos que nos tornamos justos; é pela prática de atos temperantes que nos tornamos temperantes; o mesmo ocorrendo com todas as virtudes morais.

Através do hábito adquirimos uma disposição de caráter que não é nada menos do que uma segunda natureza, “pois o hábito agora assume o papel da natureza.”<sup>20</sup> Esta afirmação é recorrente em Aristóteles e podemos observar isto numa passagem da *Retórica*:

Pois isto ao que se está habituado torna-se a partir daí como alguma coisa de natural. O hábito, com efeito, tem semelhança com a natureza: seguidamente é próxima de sempre (ἀεί), ora,

---

em relação à qual a doença é contrária à natureza (ZINGANO, 2008, p. 94-95). Então, para Aspásio, como “por natureza” é dito em muitos sentidos, “Aristóteles parece, com base no seu exemplo, ter tomado “por natureza” de acordo com o primeiro que foi indicado. Pois ele diz que uma pedra é lançada para baixo por natureza e, portanto, não está habituada a fazer outra coisa. É também possível, em um sentido, tomar isto de acordo com o segundo sentido: pois a virtude não vem estar presente em nós do mesmo modo que a barba e os dentes estão [...] mas antes através do hábito e instrução. Virtude, então, não é por natureza destes modos, mas seria por natureza no terceiro e, sobretudo, no quarto dos sentidos mencionados. Pois, de fato, somos suscetíveis à virtude e ao vício e temos maior impulso para a virtude” (ASPÁSIO, 1889, p. 38, 9-30).

<sup>20</sup> *Sobre a memória e reminiscência*, 452a 27-28: ὅσπερ γὰρ φύσις ἤδη ἔθος.

a natureza depende do sempre e o hábito do seguidamente.<sup>21</sup>  
(ARISTÓTELES, 1949, 1370a 6-9)

A natureza opera no registro do sempre, enquanto o hábito opera, pode-se dizer, no registro *o mais das vezes* (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), embora esta expressão não apareça no texto (o termo que aparece é *πολλάκις*, *seguidamente*). Esta sutil distinção marca uma diferença bem clara entre o sempre e o mais das vezes, pois existe uma evidente diferença quando afirmo que A é sempre B, e quando afirmo que A é o mais das vezes B, pois neste caso haverá ocasiões em que A não será B. De qualquer modo, se posso aplicar a expressão ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ para o hábito, o que demarca um espaço distinto daquilo que ocorre sempre, mesmo assim, levando em consideração o espaço da contingência e do acaso, que é o espaço da ação moral, o hábito revela, do ponto de vista da virtude, como já foi mencionado, uma fixidez e uma estabilidade que o distingue de qualquer outro tipo de ação ou disposição.

É por isso que é possível afirmar que, ao adquirir uma disposição de caráter através do hábito, o indivíduo passa a agir de tal maneira como se não pudesse agir diferentemente. Devido a esse tipo de formulação é que Aristóteles pode falar de uma segunda natureza, pois dificilmente o virtuoso, o homem bom, poderia ver-se despojado do hábito. Mas sempre resta a possibilidade de fazer A ou B, ou seja, em função da potência dos contrários, pois “cada uma das coisas as quais são acompanhadas de razão são igualmente capazes de efeitos contrários” (ARISTÓTELES, 1988, 1046b 5). Portanto, mesmo levando em consideração a maior fixidez e estabilidade do hábito, é possível ainda agir diferentemente, o que permitiria, ao menos logicamente, que o virtuoso optasse por agir de outro modo.

Tendo em mente o que foi exposto, faz-se necessário lembrar a argumentação aristotélica do início do livro II da *EN*: “nada que existe por natureza pode ser modificado pelo hábito”, o que remete ao exemplo da pedra e do fogo. O que significa isto? Aparentemente, nada que afirme a fixidez do hábito, ao menos não nesse momento, mas sim que as virtudes morais são disposições de caráter, e estas disposições

<sup>21</sup> Ver também ARISTÓTELES, 1962, 1369a 32-b2; 1369b 6.

de caráter não ocorrem por natureza. Bem, o que não ocorre por natureza é, em princípio, passível de mudança. Se as disposições de caráter adquiridas pela prática reiterada de ações virtuosas, isto é, pelo hábito, não ocorrem por natureza, elas podem sofrer, parece inegável, mudança.

Esta “ambiguidade” pode ser observada no livro IX,<sup>22</sup> no qual Aristóteles indaga, ao tratar da amizade, se alguém que aceita um amigo porque ele é bom, mas que se torna perverso (μοχθηρὸς), deve ainda permanecer amigo deste último. O que importa aqui não é o prosseguimento da passagem que, evidentemente, negará a possibilidade da permanência dessa amizade, mas a possibilidade de que o amigo bom possa tornar-se mau. Bodéüs – na sua tradução da *Ethica Nicomachea*<sup>23</sup> – faz a ressalva de que bom (ἀγαθόν) nessa passagem “não quer dizer, evidentemente, virtuoso no seu sentido pleno, pois a virtude adquirida não se transforma em vício” (BODÉÜS, 2004, p. 460, n. 2), citando como passagem de apoio 1100b, p. 33-35, já citada neste texto, em que é afirmado que o homem feliz não poderia tornar-se miserável. O problema é que Bodéüs não apresenta razões para sustentar que o bom em questão não é o plenamente virtuoso. E para mostrar que a posição de Bodéüs é questionável, num primeiro momento, bastaria buscar uma passagem anterior a 1100b, p. 33-35, apresentada no mesmo contexto desta última, ou seja, mostrando que o virtuoso, no caso *o homem verdadeiramente bom*, suportará os golpes do destino com a maior dignidade, com o sentido perfeito de medida.<sup>24</sup> Nesse contexto, o homem verdadeiramente bom não é outro senão o virtuoso: *verdadeiramente bom* traduz ἀλητῶς ἀγαθός. Logo, ao contrário do que supõe Bodéüs, e contrariamente à passagem na qual ele busca sustentar a sua afirmação, o amigo *bom* (ἀγαθόν) poderia ser entendido como o virtuoso tomado na sua plenitude, a partir dos argumentos que surgem no prosseguimento do livro IX, e que serão analisados a seguir, mesmo que o “verdadeiramente” não apareça.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1165b 13-14.

<sup>23</sup> *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par R. Bodéüs). Paris: GF Flammarion, 2004.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1100b 20-22.



Uma posição distinta da defendida por Bodéüs encontra-se no comentário de Irwin, que aparece na tradução feita por ele da *em*.<sup>25</sup> Ao mencionar a referida passagem, Irwin, aludindo às dificuldades que podem ocorrer nas melhores formas de amizade, trata da questão em termos de *mudança de caráter*, e não deve ser esquecido que uma boa disposição de caráter é adquirida pela prática reiterada de hábitos bons. O hábito, como já foi visto, pressupõe fixidez e estabilidade, contrariamente a uma simples disposição (διάθεσις), menos durável e menos estável. Irwin afirma: “desde que isto está concernido com o caráter do amigo, a amizade é ameaçada quando o caráter muda” (IRWIN, 1999, p. 290). Ora, se a questão diz respeito à mudança de caráter, o bom amigo da passagem, que sofre uma mudança no seu caráter, é o virtuoso em toda a sua força.

Em defesa de Bodéüs está sua opção em compreender que o virtuoso em sentido pleno é apresentado no texto aristotélico como οσπουδαίος, como aparece nas passagens 1169a 36, 1170a 13-14, 1170a 15, 1170b 5, 1170b 19, estabelecendo uma diferenciação em relação aos homens de bem (τοῖς ἀγαθοῖς, 1170a 1, 1170a 12), homem bom (ἐπιεικῆς, 1170a 3),<sup>26</sup> e homem honesto (ἐπιεικεῖ, 1170a 22). Essas passagens devem ser investigadas para encontrar a solução para o conflito de interpretações, embora, apenas para indicar um caminho para esta solução, seja prudente citar integralmente a passagem 1170a, p. 11-13: “pois do viver junto aos homens bons (τοῖς ἀγαθοῖς) poderia derivar, também, um incitamento à virtude”. O significado de τοῖς ἀγαθοῖς é aparentemente o mesmo que [ἀλητῶς] ἀγαθός em 1100b 21 e [ἀλητῶς] ἀγαθός (1100b 35 – 1101a 1), sendo, por conseguinte, perfeitamente possível entender os homens de bem como os virtuosos, pois é no convívio com eles que se pode aproveitar algo quanto à aquisição da virtude.

No livro VIII, Aristóteles começa com uma afirmação que identifica a amizade com a virtude, recuando logo em seguida, e sublinhando que, se não é uma virtude, ao menos envolve virtude

<sup>25</sup> IRWIN, 1999, p. 290.

<sup>26</sup> Irwin traduz por “virtuoso” o que é significativo, pois permitiria mostrar que o homem bom não é outro senão o virtuoso em sentido pleno, o homem verdadeiramente bom, contrariamente à interpretação de Bodéüs.

(1155a 3-5: ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς). Na realidade, jamais Aris-tóteles indica que a amizade seja uma virtude, e se se observa o tratamento da virtude nos livros VIII e IX da *EN*, ele jamais dá a esta o mesmo tratamento que dá às virtudes morais, ou seja, ela nunca é tratada nesses livros como uma mediedade (μεσότης) entre o excesso e a falta.<sup>27</sup>

Por que isso é importante? Porque mesmo não sendo virtude, ela envolve virtude, estando conectada de modo indissociável com esta, sobretudo no que concerne às melhores formas de amizade, o que poderia supor que a tese desenvolvida acima, e corroborada pelo comentário de Irwin, seria a leitura mais correta da passagem 1165b, p. 13-14: o bom amigo em questão é o virtuoso, e este pode sofrer uma mudança de caráter.

\* \* \*

A argumentação desenvolvida parece, ao menos, indicar uma dificuldade real acerca da possibilidade ou impossibilidade da mudança de caráter em Aristóteles, bem como o alcance da fixidez ou estabilidade das disposições.

Uma resposta a este problema permitiria identificar se é possível aplicar a Aristóteles o rótulo de determinista ou indeterminista, bem como as consequências disto para o problema da responsabilidade moral, o que não é a intenção do texto, pois seria necessário também tratar desta dificuldade em autores ligados à tradição aristotélica, especialmente Teofrasto e Alexandre de Afrodísias,<sup>28</sup> para descobrir se esta dificuldade na leitura do *corpus aristotelicum* persiste.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Nem nesses livros, nem no resto da *EN*, pois nas passagens onde aparece a φιλία como uma mediedade ente o excesso e a falta (ARISTÓTELES, 1962, 1108b 26-30, 1126b 20-28), o contexto faz com que se traduza φιλία como “amabilidade”. Na primeira passagem, o que peca por excesso é um obsequioso ou um lisonjeador, e o que peca por falta é um importuno ou grosseiro; na segunda, a mediedade não tem um nome próprio, mas se parece de certo modo com a amizade.

<sup>28</sup> Sobre isto, ver neste volume “Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: libertarianismo e responsabilidade moral”, de Marco Zingano. Ver, também, do mesmo autor: Ação, caráter e determinismo psicológico em Alexandre de Afrodísia. *Revista de Filosofia Antiga*, 1 (1), 2007, p. 1-16.

<sup>29</sup> Gostaria de agradecer a Pierre-Marie Morel da École Normale Supérieure de Lyon,

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- \_\_\_\_\_. *L'éthique a Nicomaque* (trad. R-A. Gauthier, et Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970. 4 v.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par R. Bodéüs). Paris: GF Flammarion, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Política* (D. Ross, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The Politics of Aristotle* (with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman). Salem: Ayer Company, 1985, p. 4.
- \_\_\_\_\_. *Categoriae et Liber De Interpretatione* (L. Minio – Paluello, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Topica et Sophistici Elenchi* (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Ars Rhetorica* (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.
- ARISTÓTELES. *Metaphysica* (W. Jaeger, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- ASPÁSIO. *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* (G. Heylbut, Ed.). Berlim: Reimer, 1889.
- TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (A. M. Pirotta, Ed.). Marietti: Torino/Roma, 1964.
- BONDENSON, W. Aristotle for one's character and the possibility of character change. *Phronesis*, n. 19, p. 59-65, 1974.
- BURNET, J. *The Ethics of Aristotle* (text, preface and notes). Salem: Ayer

---

França, por suas observações e sugestões, não somente nesta pequena introdução que apresenta preliminarmente o problema, mas também no desenvolvimento da investigação.

Company, Publishers, Inc., 1988.

DI MUZIO, D. Aristotle on improving one's character. *Phronesis*, v. 45, n. 3, p. 205-219, 2000.

FURLEY, D. J. *Two studies in the greek atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

GRANT, A. *The Ethics of Aristotle* (with essays and notes). London: Longmans, Green, and Co., 1885. 2 v.

JACKSON, H. *The fifth book of the Nicomachean ethics of Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1879.

JOACHIM, H. H. *Aristotle, the Nicomachean Ethics*. Westport: Greenwood Press Publishers, 1985 (1. ed. Oxford: Clarendon Press, 1951 [Ed. D. A. Rees]; corrigida em 1955).

NATALI, C. *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain-la-Neuve: Éditions Peters, 2004.

STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892. 2 v.

ZINGANO. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado de Filosofia Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

# ARISTÓTELES, ALEXANDRE E O QUE ESTÁ EM NOSSO PODER: LIBERTARIANISMO E RESPONSABILIDADE MORAL

Marco Zingano

No centro da ética aristotélica está a doutrina da responsabilidade moral e no centro da doutrina aristotélica da responsabilidade moral está a noção do que está em nosso poder ou ao nosso alcance. A expressão empregada por Aristóteles é, nas mais das vezes, ἐφ' ἡμῖν (ou, na versão latina de Cícero, *in nostra potestate*);<sup>1</sup> ela passou à tradição de preferência sob esta fórmula e assim veio a ser referida pelos comentadores antigos, em especial por Alexandre de Afrodísia, com quem ganha resolutamente o estatuto de um termo técnico (sendo frequentemente antecedida de artigo nobilitante, τὸ ἐφ' ἡμῖν). De fato, Aristóteles a usa, e mesmo copiosamente, em seus escritos éticos; em uma contagem mecânica, sob a forma precisa de ἐφ' ἡμῖν, a expressão aparece vinte e duas vezes na *Ethica Nicomachea*, dez vezes na *Ethica Eudemia* e doze vezes na *Magna Moralia*. Além de uma presença quantitativamente bem atestada, a noção do que está em nosso poder tem um papel proeminente na análise aristotélica da responsabilidade moral.

---

<sup>1</sup> Há outras expressões que têm o mesmo valor e que são muito próximas destas, pois são construídas com o dativo de pessoa, como ἐπ' αὐτῷ <τῷ πράττοντι>, *no poder dele* <o agente>; Aristóteles termina, porém, por dar preferência a ἐφ' ἡμῖν. Não parece haver nada de muito significativo no plural desta expressão: a ação continua sendo a expressão de uma decisão que cada agente toma e ações coletivas são o resultado das ações que tomam os indivíduos; por outro lado, cada um faz muitas coisas com a ajuda dos amigos, dos familiares e de companheiros, estando ao seu alcance aquilo que pode ser feito através deles. A expressão, já na sua formulação com o dativo plural, é conhecida de Platão (*República* 398b 5).

Uma passagem bem conhecida, que serve de síntese ao que está sendo obtido nos primeiros capítulos do terceiro livro da *Ethica Nicomachea*, justamente a parte dedicada ao estudo do caráter voluntário de nossos atos e da nossa responsabilidade moral em geral, é o lugar por excelência do uso ao mesmo tempo copioso e decisivo dessa expressão:

Assim, por certo a virtude está em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν), bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν), igualmente está o não agir, e naquelas nas quais está o *não*, também está o *sim*, de sorte que, se está em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν) agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν), quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν), também estará em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν) agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν) fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder (ἐφ' ἡμῶν), por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus. (EN 1113b 6-14).

O ponto parece bem claro: Aristóteles pretende ter estabelecido uma simetria entre a virtude e o vício, estando ambos ao nosso alcance, pois, no tocante à ação, as coisas às quais posso dizer *sim* são as mesmas às quais posso dizer *não*. Porém, com o que exatamente se compromete Aristóteles ao lançar mão desta expressão, *estar em nosso poder*? Isto já não é tão claro assim. Trata-se, por certo, de um poder que temos de escolher e realizar os contrários, para adotar o vocabulário recentemente proposto por Suzanne Bobzien a respeito dessa noção,<sup>2</sup> trata-se de um

<sup>2</sup> S. Bobzien, *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998, em especial 6.3.5 e 8.7; The inadvertent conception and late birth of the free-will problem. *Phronesis*, 43, 1998, p. 133-175; Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics (em *Aristotle and After*, ed. R. Sorabji, *Bulletin of the Institute of Classical Studies suppl.* 1997, p. 71-89). A posição de Bobzien, no que concerne a Aristóteles, retoma em certa medida R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles* (Jena 1903). Loening, pretendendo publicar uma obra em vários volumes sobre a noção jurídica de imputação ou responsabilidade no Ocidente, escreveu um primeiro livro sobre a doutrina da responsabilização em Aristóteles, em franco desacordo com Julius Walter (*Die Lehre Von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena 1874),

conceito de potestade ligada aos dois lados, a saber, o lado do *sim* e o lado do *não*, à busca e à fuga. Resta, porém, que podemos interpretar de dois modos esse elemento potestativo aberto à alternativa:

- a) como uma capacidade *geral* que tenho de, por exemplo, caminhar e não caminhar, caso nada (interno ou externo) me impeça disso, ainda que a situação *específica* em que me encontro seja tal que está inteiramente determinado que caminharei (ou que não caminharei);
- b) como uma capacidade tal que, se caminhar depende de mim em um determinado momento, caminhar ou não caminhar nesse momento não está causalmente predeterminado, dependendo inteiramente de minha decisão caminhar ou não caminhar em tal momento.

A versão (a) pode também ser apresentada sob a forma de tipos de ação, sem referência a um tempo específico: caminhar é algo que, em geral, está no poder ou ao alcance dos homens fazer ou não fazer. Isso, porém, não será aqui de maior importância e vou manter a formulação tal como está dada em (a). O que é de fato importante é que (a) é compatível com o determinismo, ao passo que a versão (b) não o é. A interpretação (a) pode ser denominada de leitura *potestativa-geral* do que está ao nosso alcance, pois atribui ao agente a capacidade geral de fazer e não fazer, mas não assegura esta capacidade nas situações específicas (o que faz com que não seja incompatível com uma predeterminação causal do que o agente fará em uma situação específica), enquanto a

---

pois, para este último, a prudência dizia respeito somente aos meios para obter um fim, mas não ao próprio fim. Loening distinguiu entre o ato de pôr ou estabelecer um fim, operado pelo desejo, e o ato de determinar propriedades deste fim, operado pela razão, de modo que a razão opera, juntamente com o desejo, no estabelecimento (completo) dos fins que perseguimos. É nesse contexto que ele examina a noção aristotélica de escolha: pode-se escolher *in abstracto*, mas somente *in abstracto*, diferentes conteúdos ou determinações ligados ao fim posto e determinado em suas propriedades, mas isso em nada concerne ao caso específico, no qual se segue ou não se segue um desejo, estando-se preso, *in concreto*, à mais estrita necessidade. Loening influenciou importantes aristotélicos da primeira metade do século passado, como D. J. Allan (por exemplo, em seu artigo *Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles*, XI Congresso Internacional de Filosofia, Lovaina 1953, p. 120-127) e R.-A. Gauthier (em particular em sua edição comentada da *Ethica Nicomachea*, escrita em companhia de J. Jolif (Lovaina: PUL, 1957, 2. ed. 1970).

interpretação (b) pode ser denominada de leitura *libertária* do que está em nosso poder, posição proeminente em referência a pelo menos um peripatético, Alexandre de Afrodísia, que a defendeu em direta referência a Aristóteles.<sup>3</sup>

As leituras apresentadas ligam-se diretamente ao modo como compreendemos a noção de responsabilidade moral. Em um sentido mais fraco, (i) é condição necessária para a responsabilidade moral que tenha sido o agente e não um outro elemento a causa do evento ter ocorrido; em um sentido mais forte ou restritivo, (ii) supõe-se que seja necessário que o agente tenha podido, em um sentido relevante, agir de outro modo para que possamos atribuir-lhe responsabilidade moral. Na perspectiva (i), se a natureza do agente é tal que, em dadas circunstâncias, ele fará *x* e não deixará de o fazer, ele é moralmente responsável pelo que faz, ainda que não possa agir diferentemente na situação em questão, pois a ocorrência do evento tem por causa o agente fazer tais coisas, haja vista a sua natureza, e não outro elemento o empurrar, o forçar ou coisa similar. O contraste aqui em jogo é o que é causado pelo próprio agente e o que é causado por fatores externos a ele. Por outro lado, na perspectiva (ii), o agente só será moralmente responsável se, em um sentido relevante, nas circunstâncias em que se encontrava, ele pudesse ter agido diferentemente e ter deixado de fazer *x*. Há um contrafactual aqui: se fez *x*, então podia não ter feito *x*, estava em seu poder não ter feito *x*. A capacidade potestativa-geral de fazer e não fazer casa-se naturalmente com (i), enquanto a posição libertária parece apelar inevitavelmente a uma noção mais forte, a noção (ii) de responsabilidade moral.

Não é difícil perceber que toda essa discussão envolve Aristóteles, mas vai também além de sua filosofia. Com efeito, o estoicismo introduzirá uma nova leitura do que está em nosso poder, agora dirigida

---

<sup>3</sup> Incompatibilistas que afirmam a liberdade (contra o determinismo) são comumente chamados de *libertários*; sobre este tema, ver em especial a introdução de Gary Watson à coletânea que editou, *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 1-25). Ver também Richard Taylor, *Action and Purpose* (New York: Humanities Press, 1966), bem como seu verbete *Determinism na Encyclopedia of Philosophy* (Ed. P. Edwards, New York – Londres: MacMillan, 1967). A aplicação do termo a Alexandre está por assim dizer canonizada pela edição de Robert Sharples do *De fato* de Alexandre (*Alexander of Aphrodisias On Fate*. London: Duckworth, 1983).



a uma só resposta (não sendo mais, portanto, uma capacidade de dois lados, ligada a uma alternativa), no intuito de estabelecer uma tese compatibilista entre determinação e a noção (i) de responsabilidade moral.<sup>4</sup> O simples fato, portanto, de apelar à noção de ἐφ’ ἡμῖν não permitirá mais saber de que lado e o que quer o autor; será preciso investigar minuciosamente o modo como ele toma essa noção para localizá-lo no complexo mundo erudito da Antiguidade. Obviamente, cada solução será acompanhada de noções próprias e complementares; a novidade estoica central, avançada por Crisipo e reportada por Cícero, consistiu em distinguir entre causas *perfectae et principales*, de um lado e, de outro, causas *adiuvantes et proximae*, assegurando simultaneamente a máxima extensão ao destino e à autoria da ação pelos próprios agentes.<sup>5</sup> Neste trabalho, limito-me a Aristóteles: qual é sua leitura da noção do que está em nosso poder e, conseqüentemente, que tipo de responsabilidade moral ele põe em evidência?

Em sua importante obra, já mencionada, Suzanne Bobzien sugere que Aristóteles usa na maior parte do tempo uma noção potestativa-geral do que está em nosso poder.<sup>6</sup> Para a *Ethica Nicomachea*, ela fornece somente indicações gerais: III 3 e 5, nos capítulos Bywater, isto é, o exame da deliberação (1112a 18–1113a 14) e o capítulo que conclui toda a análise sobre o voluntário e a responsabilidade moral (1113b 3–1115a 6). Ambos são certamente compatíveis com uma noção potestativa-geral, mas também com uma leitura libertária, a qual, aliás, à letra do texto, parece ser favorecida. O mesmo vale para *Ethica Eudemia* II 10, passagem bastante complexa na qual Aristóteles analisa

<sup>4</sup> Sobre o compatibilismo, ver, além da obra citada de S. Bobzien, o recente trabalho de Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad* (México: UNAM, 2006); ver também M. Boeri, “Aristoteles, el estoicismo antiguo y lo que depende de nosotros”, *Metbexis* 5, 1997, p. 161-172.

<sup>5</sup> Cícero, *De fato* 41 (Ed. Sharples, Warminster, 1991).

<sup>6</sup> S. Bobzien, *Determinism and Freedom*, p. 282. No artigo “The Inadvertent Conception”, ela escreve: “but Aristotle’s concept of what depends on us does not entail indeterminism. We have no reason to assume that he has anything more in mind than that the things that depend on us are those which on a generic level it is possible for us to do and not to do, given that we are not externally prevented from doing them” (BOBZIEN, 1998, p. 144). Mais adiante, ela acrescenta que “all the signs are that what Aristotle has in mind is a general capacity, and not a capacity involving freedom to do otherwise”. (Ibidem, p. 149).

a escolha deliberada e a deliberação. Duas outras passagens são mais precisas: *EN* 10 1135a 23-8 e *EE* 1223a 1-9. A primeira está editada na *Ethica Nicomachea*, mas pertence a um livro comum, o livro V sobre a justiça, e há boas razões para suspeitar que seu ambiente conceitual seja mais afeito ao da *Ethica Eudemia*. Qualquer que seja, porém, o resultado de uma discussão sobre sua melhor localização, o fato é que se trata de uma apresentação da natureza do ato voluntário, referida expressamente a uma passagem anterior (muito provavelmente: a *EE* 1225a 36-b10), que não permite decidir entre uma leitura potestativa-geral ou uma leitura libertária do que está em nosso poder. O mesmo pode ser dito da outra passagem, *EE* 1223a 1-9. Trata-se da conclusão de um argumento segundo o qual se os objetos são tais que admitem contrários, então também o seu princípio admitirá contrários; e esta é exatamente a situação do homem como princípio de suas ações: elas admitem contrários, ele é princípio dos contrários,

de sorte que é evidente que admitem vir-a-ser e não vir-a-ser aquelas coisas das quais o homem é princípio e senhor e é evidente que estão em seu poder vir-a-ser e não vir-a-ser estas coisas de que é senhor do ser e não ser. (*EE* 1223a 4-7).

Não é claro qual das duas leituras Aristóteles está supondo nessa passagem. O princípio que o homem é de suas ações pode receber tanto a versão libertária quanto a versão potestativa-geral; ambas se ajustam de modo satisfatório à interpretação dessa passagem. Em compensação, há outras passagens nas quais se pode ver que Aristóteles lê a condição  $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$  sob a ótica libertária. Uma delas se encontra na *Ethica Eudemia*; trata-se justamente da passagem à qual muito provavelmente remetia a retomada da definição do ato voluntário em *ENV*, 10 mencionada acima. A passagem reza o seguinte:

São necessariamente voluntárias as ações que o agente faz estando em seu poder não o fazer, sem que ele esteja em estado de ignorância e que aja por si próprio, e é nisto que consiste o voluntário; porém, o que faz em estado de ignorância e por ignorância, ele o faz involuntariamente. (*EE* 1225b 8-10).

A ação diz respeito, como repetidamente assevera Aristóteles, ao particular. O que o agente faz é um particular e o que está em

seu poder não fazer é ao que tudo indica isso justamente que está a fazer, este particular  $x$ . A leitura que Aristóteles está supondo aqui é claramente a perspectiva libertária. Parece muito difícil sustentar que, nessa passagem, Aristóteles estaria dizendo que o agente faz isto aqui,  $x$ , mas não está em seu poder *hic et nunc* não fazer o  $x$  que está fazendo, embora esteja em seu poder em geral não fazer  $x$  (por exemplo, não fazer  $x$  em outra ocasião) e por isso sua ação é voluntária. Ao contrário: aquilo que faz é precisamente aquilo que pode não fazer quando o está a fazer. Obviamente, a posição – libertária ou não, pouco importa agora – de Aristóteles precisa adequar-se às condições de existência e realidade: isto que o agente está *prestes* a fazer, isso mesmo ele pode deixar de fazer; se, porém, passar a fazer isso, então não lhe é mais possível deixar de fazer isso que está fazendo. Tudo, com efeito, se joga no momento em que o agente decide e *passa à ação*; é-lhe possível abrir ou não abrir a porta ao estar prestes a abrir a porta, mas, quando a está abrindo, não lhe é mais possível não a estar abrindo. Como escreve Aristóteles no *De interpretatione*, “é necessário que o que é é quando é e que o que não é não é quando não é” (9, 19a 23-24); de modo mais literário, na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles cita com aprovação os versos de Agathon, segundo os quais mesmo os deuses estão privados de fazer com que não tenham sido as coisas que foram feitas (EN 1139b 10-11). Porém, no que concerne às ações humanas, o seu impacto no mundo vem a ser ou não vem a ser em função de uma decisão que pode escolher o ser ou o não ser a seu respeito, no exato momento em que está suspenso se virá ou se não virá a ser: o momento da agência.

Aristóteles se compromete também em outras passagens com uma versão libertária do que está em nosso poder. O caso das ações mistas, em EN III, 1, é bastante ilustrativo. São mistas as ações que, tomadas sem outra qualificação, são involuntárias, pois nos são impostas ou forçadas por outras pessoas ou por fatores naturais externos, como quando jogamos ao mar uma carga que transportamos no intuito de salvar a embarcação em meio a uma tempestade. No entanto, as ações mistas se assemelham antes às voluntárias, pois o que fazemos é escolhido *quando passamos à ação*:<sup>7</sup> é no momento  $t$  que decidimos jogar ou

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1110a 12-13: αἰρετὰ γὰρ εἰσιν τότε ὅτε πράττονται.

não jogar ao mar a carga, é nesse momento que estamos entre fazer e não fazer aquilo que vamos fazer. Por essa razão, pelo fato de a escolha entre os dois lados se produzir no momento em que deve passar a ação, uma ação mista é antes voluntária do que involuntária. Aristóteles repete ainda uma vez que é aí, nesse momento, quando se está prestes a agir, que a ação deve ser vista como voluntária ou involuntária: sem outra qualificação, ela é involuntária, pois ninguém escolhe por si jogar ao mar a carga contra não jogar a carga ao mar, a não ser forçado externamente a isso, mas de fato ela é voluntária, pois o agente decidiu entre jogar e não jogar a carga ao mar naquele momento, quando passa à ação (1110a 14: ὅτε πράττει): e nesse momento jogou a carga ao mar e não não jogou a carga ao mar. O mesmo pode ser vislumbrado com o exemplo da pessoa que presta falso testemunho porque sua família está sendo ameaçada: em um sentido óbvio ela está sendo forçado a prestar falso testemunho por quem retém e ameaça a sua família, mas, no sentido relevante aqui, a saber, *quando passa à ação* (ὅτε πράττει), é ela própria quem toma a decisão entre prestar ou não prestar falso testemunho, e por isso sua ação é antes voluntária do que involuntária.

Penso, assim, que se pode mostrar *que* Aristóteles adotou (pelo menos nas mais das vezes) a leitura libertária do que está em nosso poder. No entanto, isso ainda não é uma solução, pois temos agora duas dificuldades a enfrentar. A primeira é interna ao aristotelismo. Se o agente é moralmente responsável porque, no momento em que passa à ação, é-lhe sempre possível não fazer o que está a fazer, como então conciliar isso com o fato de a ética aristotélica girar em grande parte em torno da noção de disposição moral ou caráter, dado que o caráter de um agente é uma disposição prática estabelecida e uma disposição não está mais aberta aos contrários? Com efeito, o próprio Aristóteles afirmou que a disposição é de um só dos contrários:

ἕξις δ' ἢ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ, οἷον ἀπὸ τῆς  
 ὑγιείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ  
 μόνον (ARISTÓTELES, 1962, 1129a 14-16).

Alguns autores falaram, conseqüentemente, de uma “psicologia determinista”; embora Aristóteles quisesse defender uma tese da

liberdade na escolha de cada ação, seu sistema o enclausurava em uma doutrina na qual as disposições inevitavelmente adquiridas pelo agente o faziam agir sempre de um mesmo modo.<sup>8</sup> É conveniente analisar este ponto tendo Alexandre de Afrodísia como referência, pois ele se preocupou consideravelmente com esta dificuldade, ao mesmo tempo em que abertamente adotou a posição libertária relativamente ao poder não fazer o que estamos prestes a fazer.

Alexandre, de fato, nos apresenta duas soluções a esse problema, cuja dramaticidade ele por certo aumentou também por influência do meio estoico contra o qual reagia em nome da filosofia peripatética, ao considerar a disposição prática imutável (quando Aristóteles a toma como difícil de mudar e, em alguns casos somente, de fato imutável). A primeira solução, que pode ser apresentada como a solução oficial de Alexandre, consiste em apelar à ideia de transitividade da responsabilidade. A disposição provém dos atos realizados em uma certa direção; quando a tenho, não mais posso agir diferentemente, mas me foi possível agir diferentemente em relação aos atos que levaram à sua aquisição. A responsabilidade minha naqueles atos – pois em relação a eles sempre podia agir diferentemente – transfere-se ao meu atual estado disposicional, de modo que posso continuar a ser responsabilizado pelas minhas ações atuais, já que fui responsável pelos atos que geraram as atuais disposições. A passagem mais clara a este respeito encontra-se em *De fato* XXVII: as disposições estão em meu poder, escreve Alexandre, na medida em que, antes de as ter adquiridas, estava em meu poder adquiri-las ou não.<sup>9</sup> Sou responsável em relação a este ato (que não mais posso fazer diferentemente) porque fui responsável pelos atos que me levaram à aquisição da atual disposição, e a respeito destes

<sup>8</sup> Para D. Furley, “parece que temos uma distinção entre dois períodos na vida de um homem – antes e depois da formação de seu caráter” (FURLEY, 1967, p. 189-190); para usar uma expressão de J. Hintikka, Aristóteles teria um “*self-infected determinism*” (HINTIKKA, 1977, p. 8). No que segue, a respeito de Alexandre de Afrodísia, vou retomar pontos já estudados em outro artigo meu, ao qual tomo a liberdade de remeter o leitor: “Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Alexandre de Afrodísia” (*Revista de Filosofia Antiga*, I, 1, 2007: [www.filosofiaantiga.com](http://www.filosofiaantiga.com)).

<sup>9</sup> ALEX. DE AFRODÍZIA, 1983 [*De Fato*], 6, 197, p. 5-6 (καθόσον πρὸ τοῦ λαβεῖν αὐτὰς <τὰς ἕξεις> ἐπ’ αὐτοῖς ἢ καὶ λαβεῖν).

últimos podia agir diferentemente. É esta mesma solução que é aventada modernamente.

A solução de Alexandre tem estirpe aristotélica; Aristóteles comenta, com efeito, a respeito de certos atos, como os de um embriagado, que, embora não esteja mais em poder de quem está ébrio agir diferentemente, estava em seu poder, contudo, tornar-se embriagado ou não, e por essa razão Aristóteles louva a atitude de Pítaco de Mítilene de dobrar a pena em tais casos (*EN* III 7 1113b 30-33). Deve-se, porém ser cauteloso aqui. Esses casos de transferência são, em Aristóteles, limitados a situações em que, em consequência de certos atos, perde-se o domínio da razão, momentânea ou definitivamente. São casos caracterizados muito precisamente, quaisquer que sejam suas frequências, e sua caracterização não coincide com a dos atos virtuosos ou viciosos *simpliciter*, nos quais não há corrupção do uso da razão, seja momentânea ou definitiva. Caso essa estratégia seja expandida a todos os atos maduros do agente, então caímos na dificuldade seguinte: quando o agente era imaturo e dependia de modo significativo do que os outros diziam e da educação que recebia, então podia agir diferentemente; quando, porém, é um agente maduro, dono de suas próprias ações, então não pode mais agir diferentemente. Talvez isso não seja sentido como um problema porque, em algum sentido, são *minhas* as ações, sou eu quem as faço, mas obviamente a autoria das ações que de toda evidência eu faço se desfaz em nome de uma educação prévia, de uma instrução contínua por outros e assim por diante. Com efeito, se Aristóteles resolveu o problema da responsabilidade moral fundada no fato do agente poder agir diferentemente do modo como propõe Alexandre, a saber, recuando o ponto para o período de formação do agente como agente moral, pode-se repetir, com Robert Sharples, que

Este argumento, todavia, somente leva o problema para o passado, até que se chegue às influências em nossa infância – dotes naturais, treino e educação –, das quais dificilmente podemos ser vistos como responsáveis. (SHARPLES, 1983, p. 6-7).

Uma estratégia que Alexandre adota para amenizar essa objeção consiste em assinalar que as disposições provêm da realização repetida de atos, mas estes atos são realizados *por deliberação* (κατὰ προαίρεσιν: *Prob. Éticos*, 29, 160, p. 27). Se os atos que dão origem às disposições

são atos que, em um sentido moral relevante, eu próprio escolhi, e que estavam assim em meu poder fazer ou não fazer em um sentido forte, então parece plausível dizer que as disposições que daí se geraram são, em um sentido moral relevante, *minhas* disposições, e agora sou responsável dos atos que dela se engendram, embora não mais possa agir diferentemente. O cerne dessa estratégia consiste em pôr em relevo que, se os atos que geraram as disposições foram atos que realizei *com base em uma escolha deliberada*, então sou *plenamente* responsável por eles, e essa plenitude de responsabilidade serviria de garantia do fato de continuar sendo responsável pelos atos que produzo quando não sou mais capaz de agir diferentemente por agir agora com base em disposições bem estabelecidas. Essa estratégia não esconde, porém, outra dificuldade. Na ética aristotélica, as disposições se engendram com base na repetição de atos *voluntários*, e atos voluntários não necessariamente requerem a intervenção da escolha e da deliberação. Alexandre é bem consciente disso, pois ele distingue claramente entre os atos que escolho, que estão assim em meu poder de ocorrer ou não ocorrer, e os atos voluntários: todo ato por escolha é voluntário, mas nem todo ato voluntário ocorre por escolha. A noção de *estar em meu poder*, que abre a ação à possibilidade dos contrários, está fundada na deliberação que o agente faz a respeito dos meios de que dispõe, e, nesta medida, tem seu destino conectado ao de escolha deliberada. Alexandre reafirma tal posição expressamente em *De fato* XIV, servindo-se de uma expressão fortemente matizada de terminologia estoica: “*voluntário e estar em nosso poder não é a mesma coisa. Voluntário é o que ocorre com base em um assentimento não forçado; estar em nosso poder é o que ocorre com um assentimento conforme a razão e o juízo*” (183 26-29; cf. igualmente XXXIII 205 15-18). Esta estratégia, portanto, exige demais do voluntário, que pode ocorrer e assim gerar disposições, sem envolver escolhas deliberadas. Além do mais, escolher por deliberação é antes o ato refletido do agente maduro; é o prudente que é caracterizado como quem sabe deliberar bem (*EN* 1140a 25-26), não o agente imaturo em plena formação.

Encontramos em Alexandre, porém, uma outra solução a esse problema da fixidez do caráter, que se apresenta como um suplemento a essa primeira, visando a atenuar suas principais dificuldades. Em

linhas gerais, consiste em dizer que o agente maduro pode agir diferentemente, tanto é que o fará em situações muito precisas. No *De fato* XXIX, Alexandre argumenta que em uma ação há sempre uma margem de variação possível, de modo que a seu respeito pode-se agir diferentemente (199 25-200, p. 2). Isso é verdade, mas irrelevante para o ponto: que você salve uma criança arriscando sua vida usando uma camisa verde ou azul, ou que você inicie sua corrida até ela com o pé esquerdo ou com o pé direito, tudo isso admite variação, mas essa variação é sem consequências para o que importa do ponto de vista moral: salvar ou não salvar a criança. No tratado 23 de seu *Mantissa*, há um argumento ligeiramente diferente. É inicialmente assumida a tese segundo a qual, havendo um mesmo fim e ocorrendo as mesmas circunstâncias, o homem não poderia senão agir de mesmo modo. No entanto, é argumentado que, como há vários fins com vistas aos quais é feita a escolha do que deve ser feito,<sup>10</sup> nem sempre o mesmo agente segue a mesma decisão, pois ora o fim é o prazer, ora o útil, ora o belo. O argumento surpreende, pois tudo o que ele é capaz de introduzir é uma diversidade no fim que conduz a deliberação (ora o belo, ora o útil, ora o prazeroso), mas, dado um fim e dadas as mesmas circunstâncias, não parece haver nenhum espaço de liberdade para que o agente venha a agir diferentemente. Como Aristóteles insiste, e Alexandre aceita isso sem contestação, que só deliberamos sobre os meios, nunca sobre os fins, variações sobre os fins não acarretariam nenhum espaço, por si só, da possibilidade de o agente fazer ou deixar de fazer em função da deliberação que leva a cabo a partir do fim. Com efeito, o agente ele próprio não dispõe, segundo o argumento aqui apresentado, de nenhum domínio sobre o modo como o fim lhe aparece – ora como o prazer, ora como o útil, ora como o belo. Mesmo assim, é com base nesse mesmo recurso – a diversidade de fins: o belo, o útil, o prazeroso – que se busca também resolver a objeção segundo a qual se age sempre em função do que nos aparece como melhor, mas não temos controle do modo como as coisas aparecem a nós (objeção que é mencionada também no *De fato* XXVIII e volta a ser objeto

<sup>10</sup> “ἐπεὶ δὲ ἐστὶ πλείω τὰ τέλη, πρὸς ἃ βλέπων τὴν κρίσιν καὶ τὴν αἴρεσιν τῶν πρακτέων ποιεῖται” (ALEX. DE AFRODÍΣIA, 1983 [*Mantissa*], 23, 174 17-18).



de exame nos *Problemas Éticos XXIX*): a ideia aqui, em *Mantissa 23*, é que o ajuizar a respeito da imaginação – que está em jogo no assentir ou não a ela – está em estreita dependência com os diversos fins que temos, o que faria variar o assentimento (174 24-27). Novamente, tudo o que este argumento garante é uma diversidade de comportamentos do mesmo agente com base em uma variedade de fins, tais como lhe aparecem, mas não uma genuína escolha de, dado um fim, poder dar ou deixar de dar o assentimento à imaginação em função de uma deliberação racional a seus respeito.

Porém, nesse mesmo tratado 23, Alexandre também afirma que, pela deliberação, um agente pode, nas mesmas circunstâncias, escolher o oposto do que costuma fazer. Para garantir tal possibilidade, ele faz apelo a um indício: ao menos, alguém pode querer mostrar alguma vez que a escolha não é necessitada e se dispor a fazer esta demonstração, para o que é sensato escolher o que não lhe aparece como melhor:

ἔξεστιν γοῦν αὐτῷ αὐτὸ τὸ μὴ κατηναγκασμένην τὴν αἴρεσιν εἶναι βουλευθέντι δεῖξαι ποτε καὶ πρὸς τοῦτο φιλονεικήσαντι καὶ τὸ μὴ δοκοῦν εὐλογον ἔλεσθαι.  
(ALEX. DE AFRODÍZIA, 1983 [*Mantissa*], 174 33-35).

Haveria aqui o espaço do agir diferentemente constituído nas franjas da agência, quando o agente faz o contrário do que se espera dele para mostrar que não está necessariamente fazendo o que faz. Este mesmo ponto já havia sido mencionado no *De fato XXIX* a propósito do prudente que age diferentemente para assim tornar falsa uma predição a respeito de seu comportamento (200, p. 2-7). Comportar-se de modo bizarro para mostrar que não está necessitado ao agir constituiria um dos poucos lugares, senão o único, no qual se veria que, a despeito de suas disposições, o prudente ainda pode agir diferentemente, o que finalmente garantiria a responsabilidade moral de seus atos.

O argumento, no tratado 23, se refere ao prudente que decide, por uma certa razão, agir diferentemente do esperado, a saber, para mostrar que não está sob necessitação. No tratado 22, vemos como esta solução poderia ser expandida aos outros agentes, os que não são prudentes.<sup>11</sup> A ideia que guia este tratado é uma simetria entre a falha e

<sup>11</sup> Sobre *Mantissa 22*, ver em especial Robert Sharples, “Responsibility, Chance, and

o não ser da matéria, que explica por que, no mundo natural, é sempre possível que algo ocorra diferentemente, embora costume ocorrer nas mais das vezes de um certo modo, e a fraqueza e falta de vigor no agente, ἡ ἀτονία τε καὶ ἀσθένεια (170.20), que explicaria por que, nas mesmas circunstâncias, o agente não age do mesmo modo. Segundo o argumento, prova-se que há um movimento não causado se se mostra que, nos seres naturais, há um não ser (170.11: τὸ μὴ ὄν) difuso entre eles, ainda que pouco numeroso, que faz com que não haja uma causa própria, mas meramente accidental. Há, pois, uma simetria entre mundo e ação: quando esta não causa ocorre no mundo, dá lugar ao acaso ou fortuna; quando ocorre em nós, dá lugar ao que depende de nós:

τοῦτο δὲ ἐν μὲν τοῖς ἐκτὸς αἰτίοις γινόμενον  
τὴν τύχην ἐποίσεν καὶ τὸ αὐτόματον, ἐν δὲ  
τοῖς ἐν ἡμῖν τὸ ἐφ' ἡμῖν. ALEX. DE AFRODÍΣIA,  
1983 [*Mantissa*], 171 14-16.

É assim pelo não ser, fraqueza ou atonia, que penetram na natureza e no mundo humano, de modo difuso, as coisas por acidente, as por fortuna e o que é dito propriamente depender de nós (ἐν τούτοις δὲ ἐστὶ καὶ τὰ τυχηρὰ καὶ αὐτόματα καὶ κυρίως λεγόμενα ἐφ' ἡμῖν).<sup>12</sup> Àquela bizzaria do prudente em agir diferentemente para poder evidenciar que é livre substitui-se uma atonia ou não ser dos agentes comuns, os quais agem diferentemente por falha, fracasso, não ser.

É esta uma boa solução? Na verdade, são duas soluções, que se acoplam não sem causar surpresa. A primeira consiste em apelar à transitividade da responsabilidade, mas isso parece fracassar diante do fato que a formação moral de um agente é justamente aquela em que segue o que outros lhe propõem, não podendo reivindicar em um sentido forte que as ações que faz provêm de decisão que são em sentido relevante *suas* decisões (ainda que as ações ocorram por ele). A segunda solução consiste em encontrar espaços de indeterminação na vida madura de um agente: no caso do prudente, por certa bizzaria;

---

Not-Being (Alexander of Aphrodisias *Mantissa*, p. 169-172)", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 22, 1975, p. 37-63.

<sup>12</sup> ALEX. DE AFRODÍΣIA, 1983 [*Mantissa*], 172 6-7.

no caso dos agentes comuns, por uma falta e fracasso. De fato, a segunda solução substitui um paradoxo (o de não poder mais agir diferentemente quando justamente nos consideramos por excelência responsáveis do que fazemos e podemos deliberar sobre como agir) por um outro paradoxo, mais radical (o de atribuir a potência de agir diferentemente, base de toda responsabilidade, a algo análogo à falha que a matéria introduz nos seres sensíveis ou a uma bizarrria). No *De fato* XXVIII, capítulo no qual Alexandre menciona a objeção segundo a qual não somos senhores do modo como nascemos nem, por conseguinte, do modo como as coisas aparecem a nós, de sorte que não temos a possibilidade de escolher genuinamente entre agir assim ou não assim de modo a poder ser pelo menos em parte responsáveis pela aquisição de nosso caráter,<sup>13</sup> Alexandre tem somente a replicar que uma tal doutrina implicaria que o homem é o pior de todos os animais.<sup>14</sup> Tudo indica que Alexandre é preciso ao identificar o cerne da dificuldade, mas não parece dispor de uma resposta suficientemente forte para reviver o aristotelismo que reivindica.

Voltemos, pois, a Aristóteles. Convém frisar, de início, que o que aparece em Alexandre como um problema – o caráter do agente e o determinismo psicológico a ele ligado – perde muito de sua dramatização<sup>15</sup> quando lemos as passagens em Aristóteles nas quais ele enfatiza que o agente se dá a uma disposição prática, que funciona como uma segunda natureza, mas o caráter não é imutável nem condição necessária para agir (bem ou mal). Na verdade, Aristóteles obtém, no interior mesmo do domínio prático, simultaneamente a possibilidade de novidade na ação e a explicação de nossa constância no agir. Um contraste com Kant pode ser útil. Em Kant, o sujeito prático, a título de númeno, pode iniciar livremente uma série causal

<sup>13</sup> O problema, como se sabe, foi formulado por Aristóteles em EN 1114a 31 – b12. Esta passagem de Aristóteles é analisada mais minuciosamente por Alexandre nos *Problemas Éticos* XXIX, mas não há aí nenhuma tese conceitualmente inovadora. Sobre esta passagem da *Ethica Nicomachea*, remeto à análise que propus em *Estudos de Ética Antiga* (São Paulo: Discurso, 200), p. 301-325.

<sup>14</sup> ALEX. DE AFRODÍASIA, 1983 [De Fato], 199.12: κάκιστον τῶν ζώων ἅπαντων.

<sup>15</sup> Tomo a expressão de Dorothea Frede, *The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias?* *De Fato* (*Phronesis*, 27, 1982, p. 276-98).

na natureza; porém, da perspectiva fenomenal, ele está tão imerso em uma rede causal inexoravelmente determinada como estão todos os outros fenômenos, animados ou inanimados. Distinguindo-se em fenômeno e em númeno, o homem ora se vê como livre, ora se vê como impiedosamente arrastado pelo fluxo das coisas. Em Aristóteles, porém, é no interior do domínio prático que o sujeito é visto como podendo decidir-se pelo sim e pelo não e, à medida que age em uma direção, pela direção do sim ou pela direção do não, ele adquire uma disposição de agir assim e não de outro modo. São as mesmas condições, as da agência, que explicam a possibilidade de agir diferentemente e o fato de, com o tempo, sedimentar seu caráter em uma direção em desfavorecimento da outra. É provável que tal pessoa aja deste modo e não diferentemente, e esta probabilidade se funda no mesmo argumento que garante que, contudo, ele pode agir diferentemente para cada ato tomado isoladamente. Há um ganho evidente em Aristóteles, pois não precisamos de dois mundos para explicar a novidade na ação e a constância dos agentes humanos; ao contrário, a explicação está unificada no interior do domínio prático. O que explica a novidade deve também explicar a constância.

Em que sentido, então, o homem justo poderia agir diferentemente, isto é, injustamente? Trata-se obviamente de agir voluntariamente de modo injusto, tendo o princípio da ação em si e conhecendo as circunstâncias nas quais a ação se produz (com efeito, não há nenhuma dificuldade em poder cometer tais atos involuntariamente, como ocorreu com Édipo). Em um sentido muito largo, é sempre logicamente possível que ele aja injustamente. Com efeito, não é a justiça que age, mas é o homem que age, e ocorre que esse homem é justo; porém, não é contraditório dizer que um homem que sempre agiu com justiça agora age com injustiça. Nesse sentido, ao agir com justiça, ele poderia sempre ter agido injustamente, mas esse sentido é muito largo e, finalmente, pouco instrutivo. Com efeito, quando se diz que, ao fazer  $x$ , o agente poderia não ter feito  $x$ , queremos dizer algo mais forte do que simplesmente o fato que não é logicamente contraditório não ter feito  $x$  ao fazer  $x$ . Tampouco se trata aqui de uma possibilidade ou impossibilidade nomológica ou física, quando dizemos que é possível deslocar-se a uma velocidade inferior, mas próxima da da luz, embora não tenhamos tecnologia para que

isso ocorra nem tenha isso ocorrido uma só vez, ou que é impossível deslocar-se em uma velocidade superior à da luz, pelo menos com base em nossos atuais conhecimentos físicos. São as condições da agência humana, e não a constituição física do agente humano e do ambiente em que vive, que governam a possibilidade ou a impossibilidade de agir de outro modo. Por outro lado, apelar a uma possibilidade/impossibilidade metafísica seria tentar esclarecer o obscuro pelo mais obscuro ou, em outros termos, admitir que não temos uma explicação satisfatória para o tipo de possibilidade aqui em questão.

Agora, Aristóteles toma a virtude como uma disposição de escolher por deliberação (ἔξις προαιρετική) que consiste em um meio-termo ou mediedade entre dois excessos. O sujeito que está assim disposto alça-se à felicidade (à eudemonia) se a puser em prática, se realizar as ações que daí promanam; ele é, portanto, πρακτικός, e nessa medida ele tem sucesso (sendo virtuoso) ou não (caso seja vicioso). De fato, sua disposição se constituiu com base nas ações em uma dada direção e, uma vez constituída, ela torna ainda mais fácil agir nessa mesma direção, assim como a força física provém dos exercícios físicos e torna ainda mais fácil fazer os exercícios de onde provém. O homem, que é o sujeito que age, determina-se praticamente ao tipo de ação em função de sua disposição (boa ou má), o que o permite realizá-la ainda mais fácil e prontamente. No entanto, por mais que lhe custe psicologicamente agir contra os seus hábitos, não lhe é impossível – nesse sentido de πρακτικός – agir diferentemente. E mesmo, caso continue a agir diferentemente, ele pode pouco a pouco alterar o seu hábito, e de uma disposição determinada passar para o seu contrário. O que torna isso *praticamente* possível é o fato de o sujeito poder deliberar sobre os meios para atingir os seus fins. Voltarei mais adiante a este respeito; basta, pelo momento, observar que, se a razão (prática) do sujeito estiver estiolada, corrompida etc., então o sujeito é incurável, não pode mais alterar o curso de suas ações, seguirá cegamente o que dita a sua própria natureza. Porém, se a razão puder operar em condições normais, então o sujeito, por mais determinado que esteja psicologicamente por seus hábitos a agir de um certo modo, mesmo assim ele, a cada ação, sempre pode agir diferentemente. É este sentido *prático* de poder agir diferentemente que Aristóteles

precisa suportar em cada ação que pratica o sujeito para lhe atribuir em pleno grau a responsabilidade moral por seus atos.

Há uma consequência importante que decorre do fato de estarem em um mesmo plano a constância do agente em agir de um certo modo e a possibilidade que lhe é sempre dada de agir diferentemente. Refiro-me ao fato que o grau dessa possibilidade está diretamente ligado ao caráter que o agente possui, à biografia prática que ele se deu.<sup>16</sup> A um homem justo, cujo caráter foi forjado por ações justas, por certo custa-lhe muito psicologicamente agir injustamente, ao passo que ao jovem em formação, que possui já uma certa tendência a agir justamente, porém de tal modo que esta tendência não está ainda inteiramente incrustada à sua personalidade, por certo custa-lhe psicologicamente menos agir injustamente. Isso quer dizer que poder agir diferentemente não é, do ponto de vista prático, uma possibilidade que se dá ao agente de forma única, acessível de mesmo modo, como se fosse algo a que pudesse, a todo momento, ao mesmo preço, recorrer, um tipo de recurso metafísico intacto de que disporia ao longo de toda a sua vida. Ao contrário, a possibilidade de agir diferentemente se regula com base na biografia do agente, em função daquilo em que se tornou. Na parte final do livro V da *Ethica Nicomachea*, quando está analisando objeções e dificuldades de sua tese, Aristóteles menciona aqueles que pensam que,

---

<sup>16</sup> David Wiggins estabeleceu as linhas de uma concepção moderada de libertarianismo alicerçada na inteligibilidade das ações de um agente em função de sua biografia, daquilo em que se tornou como sujeito: “*on this conception the agent is conceived as an essentially and straightforwardly embodied or embodied thing. His possible peculiarity as a natural thing among things in nature is simply that his biography unfolds not only non-deterministically but also intelligibly; non-deterministically in that personality and character are never something complete and need not be the deterministic origin of action; intelligibly in that each new action or episode constitutes a comprehensible phase in the unfolding of character, a further specification of what the man has by now become*” (“Towards a Reasonable Libertarianism”, em *Free Will*, ed. G. Watson, *op. cit.*, p. 114; cf. capítulo VIII de D. Wiggins, *Needs, Values, Truth* (Oxford: Oxford University Press, 1998), com o mesmo título; uma versão maior deste artigo se encontra em Ted Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 33-62). A defesa moderada do libertarianismo por Wiggins se demarca da posição mais radical de Roderick Chisholm, que toma o agente como um “primeiro motor não movido” (“Human Freedom and the Self”, publicado na mesma coletânea de G. Watson, p. 26-37). Volto a este ponto nas considerações finais sobre a razão prática aristotélica.

visto que o homem justo sabe o que é agir justamente, por isso mesmo é-lhe muito fácil agir com injustiça, pois o conhecimento vale para os contrários: se sabe o que é justo em tal situação, conhece também o que é injusto nessa situação, portanto sabe como agir injustamente em tal situação. Eis a passagem, com a resposta de Aristóteles:

Pelo mesmo motivo eles pensam que o homem justo não é menos capaz de agir com injustiça, porque o homem justo não menos, mas antes é ainda mais capaz de praticar cada um dos atos injustos, pois é mais capaz tanto de dormir com uma mulher como de bater em alguém, e o homem corajoso é ainda mais capaz de abandonar o escudo e dar a volta correndo em qualquer direção. Porém <, respondo,> ser covarde e ser injusto não é fazer tais coisas, mas as fazer deste modo, assim como o curar e providenciar saúde não é cortar, não cortar, dar remédio ou não dar remédio, mas o fazer deste modo. (EN 1137a 17-26).

O mesmo argumento a que se refere Aristóteles é aquele segundo o qual basta saber que coisas são justas ou que coisas geram a saúde para agir de modo justo ou como um médico. Por vezes se vê na resposta de Aristóteles a afirmação que o caráter (a disposição) é condição necessária para agir bem, mas o estagirita certamente, pelo menos aqui,<sup>17</sup> não se compromete com uma tese tal forte: tudo o que requer é que ser injusto não é somente fazer algo que tem tal característica, satisfazer a injustiça, mas também o cometer com a intenção de causar dano a alguém. Ora, é este último elemento que não é *cômodo* (1137a 6: ῥῆδιον) ao homem justo; ao contrário, lhe é particularmente custoso. E lhe é custoso em função daquilo em que se

<sup>17</sup> Tampouco, a meu ver, na passagem em que trata *ex professo* deste ponto, a saber, EN 1105a, p. 28-33: para a ação ser conforme às virtudes, diz ele, não basta que tenha certa característica, a da respectiva virtude, é preciso também que o agente esteja em um certo estado, a saber, (a) conheça, (b) escolha por deliberação e (c) aja “de modo firme e inalterável” (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως). Não é claro o que introduz a condição (a): conhece as circunstâncias? os deveres? Porém, limito-me assinalar que, para (c), Aristóteles absteve-se de escrever que é preciso agir com base em uma disposição ou caráter (ἔξις ou ἦθος), e isso parece muito significativo: tudo o que ele exige é que o agente não esteja hesitando e alterando sua posição quanto ao que deve fazer para que a ação possa ser caracterizada conforme à virtude respectiva.

tornou, por conta de sua biografia como agente. Como a possibilidade de agir diferentemente está, em Aristóteles, fundada na razão enquanto faculdade de contrários, podemos estabelecer dois extremos, nos quais a *praticabilidade* de uma ação diferente como que se esvai. Em um extremo, negativo, teríamos os casos nos quais a razão se estiola, não no sentido da simples demência, mas no sentido de o agente estar tão impregnado pelos maus hábitos que não compreende mais a urgência de uma injunção moral. Aristóteles refere-se a uma tal pessoa por três vezes na *Ethica Nicomachea*: ao final do capítulo que acabei de mencionar,<sup>18</sup> quando examina a questão de saber se se deve manter como amigo alguém que mudou seu caráter ou se se o deve abandonar, porém não a todos, mas somente aos incuráveis quanto à maldade do caráter (1165b 18: τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν) e, ao final da obra, quando menciona os que pensam que devem ser estimulados os cidadãos que agem bem, punidos os que caem em erro, mas devem ser completamente banidos da cidade os que são irremediavelmente maus (X 10 1180a 9: τοὺς δ' ἀνιάτους). No outro extremo, positivo, teríamos o prudente, a figura maior da moral aristotélica, cujo custo psicológico para agir injustamente é de tal monta que ele seguramente não o fará. No entanto, há como, mesmo nesses casos extremos, agir diferentemente: não o prudente enquanto prudente, mas o homem que é prudente pode decair justamente deste título ao agir mal (por exemplo, por falta de controle), bem como quem era visto como irremediavelmente mau pode subitamente praticar um ato moral (não só com as propriedades do ato bom, mas tal como o praticaria o homem bom, isto é, com uma intenção boa).

Provavelmente por esse motivo parece tão artificial a solução proposta por Alexandre, segundo a qual o prudente poderia agir contrariamente a como age para desfazer, por exemplo, uma predição a seu respeito e deste modo evidenciar a falsidade das adivinhações. Isso é um ato *ligeiro* demais para o *custo psicológico* envolvido para que o prudente adote uma intenção má. Tampouco a explicação por ele oferecida para os casos de agir diferentemente dos homens comuns, fundada no não ser e na atonia, parece suficiente. Com efeito, não é uma falta, mas um

---

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1137a 29: τοῖς ἀνιάτως κακοῖς.



pende para um tipo de ação, a este título, que caracteriza o ato perverso. O pior dos facínoras cometerá por certo seu crime, como se seguisse uma lei natural, mas em algum sentido pode, do ponto de vista prático, deixar de cometer o crime que está prestes a cometer, se minimamente atentar a algum tipo de razão moral quanto ao que está a ponto de fazer. No entanto, Alexandre está correto ao tentar preservar a possibilidade de agir diferentemente juntamente com a constituição de um hábito moral, o qual, por sua própria natureza, pende a uma direção e não na outra. De fato, é por uma dramatização excessiva quanto à fixidez do caráter que Alexandre gera o que poderíamos chamar de paradoxo do determinismo psicológico: o agente é responsável por aquilo a respeito do qual pode agir diferentemente, mas, quando é um agente moral maduro, isto é, tem suas disposições morais estabelecidas, ele não pode mais agir diferentemente, de modo que, propõe Alexandre, seria pela transitividade de responsabilidade que agora ele ainda é moralmente responsável pelo que faz. Na verdade, o período de formação moral não pode carregar o papel de ser fundador da responsabilidade moral, nem Aristóteles recorre de forma sistemática ao princípio de transitividade da responsabilidade, mas o limita a casos bem precisos, como o caso da embriaguez, os quais envolvem perda momentânea da razão. Mas a reação de Alexandre é sadia. Uma comparação com Kant pode mais uma vez ser útil aqui. A liberdade é a *ratio essendi* da moralidade e esta é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Porém, não é necessário que sejamos capazes de comprovar um ato de fato moral que tenha ocorrido no mundo; o que é decisivo é compreender em que sentido o homem *pode* agir moralmente, mesmo que o ato moral seja mais raro que um cisne negro. Este *pode* tem aqui de ser compreendido segundo as condições da *praticabilidade* de um ato moral – e isto, em termos aristotélicos, envolve pesadamente o caráter que o agente terminou por se forjar a si ao agir em uma direção e não em outra, o fato de essa disposição instalar-se em sequência à repetição desses atos e torná-los como que prontamente disponíveis e ainda mais frequentes. Nesse sentido, não é necessário que o prudente *faça* um ato contra a sua disposição – nem mesmo para desfazer uma previsão a seu respeito e assim mostrar que nem tudo está determinado; tudo o que é preciso supor é que, no sentido relevante de *praticabilidade* aqui, ele pode agir assim, visto que é um ser humano, ainda que nunca

venha a agir desse modo, enquanto prudente, por lhe ser custoso demais agir diferentemente.

Procurei mostrar *que* Aristóteles se compromete com o princípio de agir diferentemente para poder fundar a responsabilidade moral, de modo que sua posição é a que denominamos de libertária; Alexandre, nesse sentido, segue diretamente as lições de seu mestre ao adotar uma posição similar. Outra questão é saber *se* Aristóteles deveria recorrer a esse princípio. Com efeito, é comum encontrar, entre os incompatibilistas, o argumento segundo o qual, se não supusermos o poder agir diferentemente, toda a nossa linguagem moral da responsabilização e boa parte de nossas práticas a ela ligada ficaria inane. No entanto, como vimos, é possível adotar e já na Antiguidade foi proposta uma tese compatibilista, para a qual a responsabilidade moral não é destruída pelo fato de aceitarmos o determinismo: Crisipo representa a tentativa maior nessa direção. Aristóteles escreveu que, se tudo for determinado, então não faz sentido deliberar e ocupar-se com as coisas (ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι),<sup>19</sup> o que contém *in nuce* o argumento do preguiçoso e, mais explicitamente, o fato de uma prática nossa, a da deliberação, perder seu sentido. Porém, segundo o exemplo bem conhecido do boxeador Hegesarco, ele ganhará inevitavelmente a luta, mas a ganha porque se ocupa em boxear e toma certas decisões ao longo da luta, como atacar pela esquerda ou pela direita, esquivar-se de tal e tal golpe de tal e tal modo e assim por diante. Ainda que o papel da deliberação seja evanescente e perca em muito a importância que lhe atribuía Aristóteles, permanecerá, em um sistema compatibilista, um espaço, ínfimo que seja, no qual esta prática e a linguagem a ela conectada têm sentido.

Na verdade, discutir não *que* Aristóteles adota a posição libertária, mas *se* deve adotar tal posição no intuito de preservar nossa linguagem da responsabilidade moral exige uma argumentação à parte, cujo núcleo talvez consista em determinar a que tipo de prova pode recorrer a filosofia e, por conseguinte, o quão longe se pode ir, de um ponto de vista filosófico, no debate entre compatibilistas e incompatibilistas. Infelizmente, os limites deste trabalho não me

---

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *De int.*, 9, 18b 31-32.

permitem fazer esse tipo de estudo aqui. Gostaria, porém, de concluir estas observações sobre a noção aristotélica do que está em nosso poder ressaltando um último ponto. É parte decisiva da posição aristotélica que o poder de agir diferentemente está radicado em nosso uso da razão, no caso, a razão prática. É por ela ser aberta aos contrários e pelo fato de, pelo menos, podermos deliberar acerca dos meios para realizar um determinado fim (qualquer que tenha sido o modo pelo qual ele nos tenha sido dado) que podemos agir diferentemente. Isso está obviamente conectado com uma certa concepção da razão, mais precisamente: com uma concepção grandiosa da razão. No conhecido capítulo 7 do livro X da *Ethica Nicomachea*, no qual Aristóteles advoga a vida contemplativa como a vida feliz primeira, ele escreve, por duas vezes, que somos propriamente isto, o intelecto, entendido aqui como intelecto teórico ou contemplativo: *parece bem que cada um de nós é isto,*<sup>20</sup> *se bem é que o homem é sobretudo isto.*<sup>21</sup> Porém, no livro anterior, ao discutir se o amigo deve amar mais a si do que a outra pessoa, Aristóteles tinha afirmado, também por duas vezes, que nós somos propriamente isto, o intelecto, mas desta vez o intelecto em questão é o intelecto prático:

O homem é dito ser continente ou acrático pelo fato de seu intelecto dominar ou não dominar, na suposição que cada um de nós é isto (ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος), e parecemos nós mesmos ter feito e ter feito voluntariamente sobretudo as coisas que fazemos acompanhados de razão. Não é obscuro, então, que cada um é isto ou que cada um é sobretudo isto (τοῦθ' ἑκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα) e que o homem justo aprecia sobretudo isto <sc. o intelecto prático>. (ARISTÓTELES, 1962, 1168b 34–1169a 3).<sup>2</sup>

A posição do intelecto (no caso: o intelecto prático) é grandiosa: cada um de nós é o seu intelecto prático e é ele que apreciamos sobretudo quando somos justos. Não é possível discutir, nestas linhas finais, o estatuto em geral do intelecto, tampouco o do intelecto prático em particular. Pode-se, porém, observar, à guisa de conclusão, que é esta sua posição grandiosa que fundamenta a adoção, por parte de

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1178a 2: δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἑκαστος τοῦτο.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1178a 7: εἶπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.

Aristóteles, da tese libertária. Enquanto o intelecto ficar não somente intocado, mas, mais propriamente, enquanto for *intocável*, enquanto for impassível diante das afecções do mundo ao mesmo tempo em que é a fonte das decisões do homem sobre o mundo, o intelecto fornece o lustre necessário à posição libertária. Não é unicamente um problema de preservar uma linguagem e salvaguardar uma prática; é antes o fato que linguagem e prática decorrem de uma natureza peculiar, a natureza do intelecto prático. Contudo, à medida que a razão for perdendo o lustre de sua intocabilidade, à medida que ela se mostrar, ela também, determinada pelos eventos passados – e muitas vezes determinada de modo inconsciente pelos acontecimentos de nossa infância –, nessa medida a posição de Aristóteles ficará, se não comprometida, certamente menos defensável ou, pelo menos, sem o lustre com que antes brilhava.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *Ethical problems*. Trad. R. W. Sharples. Cornell: Cornell University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *On fate*. Text, traduction and commentary: R. W. Sharples. London: Duckworth, 2003.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, Ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Ethica endemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BOBZIEN, S. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CHISHOLM, R. Human Freedom and the Self. In: WATSON, G. *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 26-37.
- FURLEY, D. J. *Two studies in the greek atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- HINTIKKA, J. Aristotle on modality and determinism. *Acta Pholosophica Fennica*, Amsterdam v. 29, n. 1, 1977.
- WIGGINS, D. Towards a reasonable libertarianism. In: WATSON, G. *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 94-121.
- \_\_\_\_\_. *Needs, values, truth*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

# TOMÁS DE AQUINO: ÉTICA E VIRTUDE

Roberto Hofmeister Pich

## INTRODUÇÃO<sup>1\*</sup>

Como seria de se esperar, a base filosófica dos conceitos – e, em boa medida, dos temas – da ética de Tomás de Aquino (1225-1274) pode ser encontrada na obra de Aristóteles (384-322 a.C.), que o autor leu e comentou em latim, constituindo aquele que foi, talvez, o mais impactante momento de recepção da obra aristotélica no Ocidente Medieval. Ao mesmo tempo, autoridades da Patrística, sobretudo a de Aurélio Agostinho (354-430) e a teologia bíblica, cuja formulação na *Summa* se nutre do talento de um exegeta, têm grande peso na elaboração do pensamento tomasiano. É, pois, num amplo leque de influências intelectuais que a teoria tomasiana da virtude vem a ser uma variação *criativa* sobre temas aristotélicos.

A teoria tomasiana da virtude, é verdade, não depende e nem deve ser essencialmente referida ao extenso comentário que Tomás de Aquino escreveu à *Ética a Nicômaco*; hoje, em geral, tem sido identificada pela pesquisa como estando fundamentalmente desenvolvida na *Prima Secundae*, isto é, na Primeira Parte da Segunda Parte da *Suma de teologia*.<sup>2</sup> Ainda assim, é importante notar que, tal

---

<sup>1</sup> Este estudo tem caráter absolutamente introdutório. Ele não tem a pretensão de oferecer uma leitura original dos elementos centrais da ética tomasiana da virtude, mas tão somente de *apresentá-los* suficientemente.

<sup>2</sup> Assim, por exemplo, Keenan (1992, p. xi), admite poder construir a teoria moral de Tomás de Aquino – a sua teoria da ação moral – somente a partir da *Prima Secundae*, sobretudo porque, ali, o autor encontra “uma síntese sobre a liberdade humana” que se estabelece sobre duas perspectivas decisivas acerca do agir humano, a saber, “bondade” e “retidão” (*rightness*).

como também a pesquisa moderna reconstruiu, o Aquinate, entre 1248 e 1252, como aluno e secretário de Alberto Magno, em Colônia, ouvira do mestre a explanação da *Ethica Nicomachea*. Em 1271/1272, quando, em Paris, Tomás de Aquino preparou o seu comentário aos *decem libros Ethicorum*, escrevia simultaneamente – e justamente – a Segunda Parte da *Summa*.<sup>3</sup> Mostrar-se-á facilmente válida, portanto, a tese de que, para a sua ética e também o desenvolvimento da sua *teologia moral*, Tomás de Aquino investigou, analisou e expandiu conceitos fundamentais da ética filosófica de Aristóteles.<sup>4</sup>

Em comparação com outras obras do filósofo, a *Ética a Nicômaco*, no século 13, foi em verdade objeto de menor atenção. Embora já tivesse recebido uma tradução completa no primeiro quarto do século 13 (*ethica nova*),<sup>5</sup> a *Ética a Nicômaco* tornou-se um “manual” regular na Faculdade de Artes medieval apenas na segunda metade do século 14 e, de acordo com G. Wieland, foi realmente estudada com a merecida intensidade só no século 15.<sup>6</sup> Como indica o autor, com o acesso à obra pelos medievais, duas reivindicações filosóficas ganhariam cada vez mais importância: (a) a felicidade e a perfeição humana são um objeto legítimo da ocupação filosófica; (b) a virtude (o bom caráter humano) pode ser racionalmente discutida sem necessário recurso à teologia. Em termos estritos, essas reivindicações não seriam de fácil assimilação pelo teólogo. Curiosamente, as resistências residiam mais na asserção de que *o fim da vida humana*, não menos que a virtude, era um tópico legítimo do fazer filosófico!<sup>7</sup> Considerada tal inquietação, *a ética filosófica da virtude*, sem maiores reservas, justamente porque o pensar o fim último determina o pensar os meios para o fim, ficaria inserida em certa subordinação teórica geral à teologia – na perspectiva do todo da sua ética, Tomás de Aquino toma parte

<sup>3</sup> Cf. HÖDL, 1988, p. 31-32. Cf. HÖDL, 1995, p. 339; DAVIES, 1992, p. 4-8. Uma cronologia dos escritos de Santo Tomás encontra-se em Keenan (1992, p. 183-186).

<sup>4</sup> Cf. L. HÖDL, 1988, p. 34.

<sup>5</sup> Cf. DOD, 1982, p. 77.

<sup>6</sup> Cf. WIELAND, 1982, p. 657.

<sup>7</sup> Ibid. A propósito das dificuldades com respeito ao posicionamento aristotélico sobre a *eudaimonia*, no que tange à recepção pelos pensadores medievais da teoria da felicidade humana, cf. também Wieland (1982, p. 673-686).

nessa orientação. Afinal, a autonomia estrita de uma ética filosófica no *medievo* dependeria de como a teoria da felicidade seria tratada sem a teologia.<sup>8</sup> Nesse caso ou no outro, de um jeito ou de outro, a ética circularia em torno da pergunta central da fundamentação prática, a saber, em torno da pergunta geral – comum à filosofia grega – “Para o ser humano, o que é a vida boa?” ou “Para o ser humano, qual é a melhor forma de viver a ser alcançada?”. Como é sabido, para a filosofia prática de Aristóteles era tarefa central mostrar que e como a “vida virtuosa” – no exercício, e não na mera posse da virtude – seria o melhor meio para um ser humano atingir a *eudaimonia* respectiva à sua natureza, seja ela estipulada na realização teórica ou na realização “política”.<sup>9</sup> Em última análise, esse caminho filosófico também é percorrido por Santo Tomás na *Prima Secundae*.

Dito isso, a presente tarefa de apresentar a abordagem tomasiana do conceito de virtude é relativa a uma elaboração conceitual e *teórico-filosófica* pelo autor medieval: a análise da *virtude* na teoria da ação e na ética tomasiana passa desde a origem por tal elaboração. Menos importante para esta exposição é uma conclusão metacrítica claramente esboçada, ou seja, um parecer amplo sobre a natureza da abordagem tomasiana acerca da ética.<sup>10</sup> Tendo sido adiantado, pois, que a teoria

<sup>8</sup> WIELAND, 1982, p. 658.

<sup>9</sup> Cf. R. H. Pich, “A ética de Aristóteles: “*eudaimonia* e virtude”, p. 16-35; HÖFFE, 2006, p. 215-238; CRISP, 1998, p. 622.

<sup>10</sup> Se a “ética filosófica” de fundo, formulada para esclarecer os termos da teologia moral, seria antes parte central da antropologia de Tomás de Aquino, desenvolvida justamente a partir dos estudos sobre a *Ética a Nicômaco*; cf. HÖDL, 1988, p. 31; se a moral da Segunda Parte da *Summa*, formal e essencialmente, não é nenhuma “ética filosófica”, mas uma “teologia moral”; cf. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 31998. Certamente, porém, na sua obra, W. Kluxen está consciente de que Tomás de Aquino parte de uma relação entre filosofia e teologia da revelação em que ambas têm a sua grandeza respeitada e uma pretensão universal. A filosofia é o desdobramento metódico da razão natural e suas reivindicações, que Santo Tomás realiza a partir de Aristóteles. A teologia desenvolve a pretensão universal da revelação e sua relação com a salvação universal. Ela só atinge o seu próprio se respeita e utiliza o pensamento filosófico no seu próprio direito. É por isso que a teologia da revelação, por Tomás de Aquino, constitui uma síntese, isto é, uma síntese em que o pensamento filosófico está contido, em que segue como tal a sua própria ordem racional e, assim, permite ser reconstruída, através de interpretação, como a “filosofia” desenvolvida por Tomás de Aquino; cf. HONNEFELDER, 2008, p. 7.

moral – não só a da virtude – de Tomás de Aquino é desenvolvida com extensão e sistematicidade na Segunda Parte da *Summa theologiae* (=ST), que será o contexto privilegiado nesta apresentação, cabe notar que a teoria geral se encontra na *Prima Secundae* (=IaIIae) e os detalhes e os tópicos mais específicos se encontram na *Secunda Secundae* (=IIaIIae). De modo semelhante, pois, ao esquema geral da ética aristotélica e da sua recepção na Idade Média, a ética tomasiana é composta por dois tópicos: (i) a determinação do fim último da existência humana; (ii) a determinação de como esse fim último pode ser alcançado. Em se comparando estruturalmente a Segunda Parte com a Primeira (Deus em sua essência e as pessoas divinas, bem como o proceder da criação a partir de Deus) e a Terceira (Cristo encarnado como caminho para chegar a Deus), a Segunda Parte trata do ser humano como tal, sujeito das suas obras pelas potências da alma.<sup>11</sup> Assim, a Segunda Parte da *Summa* apresenta 303 questões (e 1.535 artigos); destas, 298 são dedicadas ao tópico (ii), ao passo que ao tópico (i) Tomás de Aquino dedica apenas 5 questões.<sup>12</sup> Uma vez que uma teoria da virtude se desvela como teoria da ação excelente, a partir de um caráter constituído, sendo, pois, parte central de uma teoria da ação moral, considera-se de início (1.) a estrutura da ação segundo Tomás de Aquino; depois disso, (2.) o *locus* da felicidade como o bem e, antes, como o fim último da ação e da vida humana será tocado com brevidade, mas sem qualquer desmerecimento, dado que se reveste da importância de fundamento estrutural da ética, para o teólogo filósofo que é Tomás de Aquino. A (3.) teoria da virtude e o tratamento da sua função substantiva – na forma filosófica e teológica – para a felicidade humana será, então, abordada mais detalhadamente, com somente resumidas considerações finais acerca do potencial teórico da ética tomasiana da virtude para os debates filosóficos.

<sup>11</sup> Cf. NASCIMENTO, 2004, p. 265. Sendo a *Summa* exemplo de uma “teologia científica” e situando-se a “teologia prática” ali entre a doutrina de Deus e a da salvação, na teologia prática ligam-se a teologia especulativa e a soteriologia; cf. HÖDL, 1988, p. 24.

<sup>12</sup> O tópico (i) também é discutido na *Summa contra gentiles* III, 25-40. Cf. também NASCIMENTO, 2004, p. 270.



## TEORIA DA AÇÃO E FIM ÚLTIMO

Sendo os atos humanos peculiares ou atribuídos a ele *qua* ser humano – aqueles cuja teoria é, ademais, uma teoria da ação *moral* – somente os atos que têm origem na razão e na vontade, faculdades pelas quais seres humanos podem em absoluto ter domínio sobre os seus atos, ações humanas, na concorrência das mesmas faculdades, são ações que se encontram numa ordem para um fim ou uma finalidade, buscada com consciência e com liberdade de decisão.<sup>13</sup> Em *ST IaIIae* q. 1-5, Tomás de Aquino desenvolve um argumento para mostrar que um ser humano necessariamente – ainda que nem sempre com consciência – busca tudo o que busca por causa do seu próprio fim último, a felicidade. Inicialmente, dizer que todas as ações do ser humano, enquanto do ser humano, são “por causa de um fim” (*propter finem*), resulta ou é dependente da afirmação de que é próprio do ser humano “agir pela razão e pela vontade” (*per rationem et voluntatem agere*) (THOMAS AQUINATIS, 1952, q.1 a. 1 conclusio).<sup>14</sup> Tomás de Aquino enfatiza o ponto acerca das ações próprias do ser humano (*propriae* ou *humanae*) ou “enquanto é ser humano” (*inquantum est homo*). (a) Próprio é que o ser humano é “senhor” (*dominus*) das suas ações; (b) o ser humano só pode ser senhor das suas ações pela razão e pela vontade (*per rationem et voluntatem*), das quais o *liberum arbitrium* é uma faculdade: isso equivale a dizer que “propriamente humanas são chamadas aquelas ações que procedem da vontade deliberada”.<sup>15</sup> Haja vista, finalmente, que proceder de uma potência significa, para a ação, ser causada pela potência segundo o objeto dela, e sendo o objeto da potência que é a vontade o “fim” (*finis*) e o “bem” (*bonum*), Tomás de

<sup>13</sup> Cf. MCINERNEY, 1993, p. 220-221.

<sup>14</sup> A partir daqui, simplesmente *ST IaIIae...*, etc.

<sup>15</sup> Isso traz consequências interessantes para a especificação de como, apesar de o fim último de todas as criaturas ser formalmente um ou o único ao qual todas as criaturas “convêm”, não é ele objeto do mesmo tipo de “consecução” (*consecutio*) e do mesmo tipo de “aquisição” (*adeptio*). Os seres humanos, dada a sua natureza, chegam ao fim último e o adquirem “conhecendo e amando a Deus”; as demais criaturas chegam ao fim último e o adquirem na medida em que tomam parte em alguma semelhança de Deus, a saber, “na medida em que existem, vivem ou também conhecem”. (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a. 8 conclusio et responsio).

Aquino pode deduzir que todas as ações humanas “são por causa de um fim” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a. 1 responsio).<sup>16</sup>

Busca-se provar também que, nos fins pelos quais um agente age e entre aqueles meios que conduzem a um fim, não há um “processo ao infinito” (*processus in infinitum*); antes, assim como há um fim primeiro, pelo qual tem início o movimento em direção ao fim, assim também há “um fim último” (*unus ultimus finis*) (THOMAS AQUINATIS, 1952, q.1 a 4 conclusio).<sup>17</sup> Parte do trabalho de sustentar essa conclusão se volta a solapar o dito processo ao infinito – o qual, quanto às causas moventes, Aristóteles, no Livro VIII da *Física*, provara não ser possível. Em particular nas causas finais, como aquelas exigidas para explicar a ação de potências, há que considerar uma ordem dupla: tem-se a “ordem de intenção” (*ordo intentionis*) e a “ordem de execução” (*ordo executionis*), sendo que, em ambas, faz-se necessário “um primeiro” movente que é o fim. Ora, o que é primeiro na ordem de intenção opera como um princípio que move o “desejo” (*appetitus*): aqui, não pode haver processo ao infinito porque, subtraído o princípio, o desejo não seria – como de fato o é – movido por algo. Por sua vez, o primeiro movente na ordem de execução é aquilo de onde a “atividade” (*operatio*) tem início: nesse caso, não pode haver processo ao infinito porque, subtraído o princípio, nada nem ninguém começaria – como de fato ocorre – a realizar coisa alguma. Como estão articulados os dois princípios na dupla ordem nas causas finais? O princípio da intenção é o “fim último” e o da execução é o primeiro item causal dentre aquelas coisas que estão relacionadas com o fim (*in his quae sunt ad finem*). Santo Tomás dá a entender que, nos dois casos de ordem, há uma “ordem essencial” (*ordo per se*), e não uma “acidental” (*per accidens*) (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a. 4 responsio) – na qual não está excluído um processo *in infinitum*.

<sup>16</sup> Uma belíssima análise da resposta em *ST IaIIae* q. 1 a. 1 pode ser conferida no estudo clássico de I. Eschmann, *The Ethics of Saint Thomas Aquinas*, p. 47-58. Cf. também DONAGAN, 1982, p. 644. Cf. ainda *ST IaIIae* q. 8 a. 1-3.

<sup>17</sup> Há, na estrutura da ação, espaço para se diferenciarem “fins próximos” e “fins remotos” de ações, daí “fins últimos”, em que se dimensiona de modo completo o “para quê” ou a “finalidade” das ações de potências que se movem ou têm operação por causa de um fim (de uma causa final); cf. MCINERNEY, 1993, p. 198.

Adiante, Tomás de Aquino insiste em afirmar que o modo como o fim último, estabelecido, move o desejo, é análogo ao modo como um primeiro movente move nos movimentos não finais, sem o qual causas segundas não realizam nenhum movimento. Quer-se mostrar, em definitivo, que “qualquer coisa que o ser humano quer ele quer por causa do fim último” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a 6 conclusio).<sup>18</sup> De modo direto, é necessário ou da natureza do agente humano que todas as coisas que “deseja” ele deseja “por causa do fim último”. Primeiramente, porque o que deseja ele deseja “sob a razão do bem” (*sub ratione boni*); o que não é desejado como “bem completo” (*bonum perfectum*), isto é, o fim último, tem de sê-lo “como tendendo ao bem completo”. Diz-se isso porque sempre é o caso que a “incoação” ou o “começo” (*inchoatio*) de algo está ordenado à “consumação” (*consummatio*) desse mesmo algo; toda “incoação de perfeição” está ordenada à “perfeição consumada”, perfeição que, naturalmente, dá-se pelo fim último. Retornando, em segundo lugar, ao argumento análogo aludido, o fim último *qua* causa se assemelha, ao causar o movimento do desejo, ao primeiro movente em sua relação com os outros movimentos (efetuados e eficientes numa dada cadeia causal). A premissa forte é que deve ser tido como manifesto que causas segundas moventes não movem nem vêm a mover senão enquanto são, em última análise, movidas pela primeira causa; as causas segundas desejáveis (*secunda appetibilia*) também não movem o desejo do agente humano a não ser numa determinada ordem relativa ao “primeiro desejável” (*primum appetibile*), que equipara-se ao fim último (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a 6 responsio).

Os debates contemporâneos – dos quais a obra de R. McInerny é um exemplo importante – anotam certa tensão nas teorias da ação tanto de Aristóteles quanto de Santo Tomás, a saber, naquele embate de concepções gerais, em que, por um lado, é protagonista uma análise em termos do fim último das ações ou da felicidade,<sup>19</sup> vendo a escolha

<sup>18</sup> Cf. novamente a exposição de ESCHMANN, 1997, p. 127-136.

<sup>19</sup> Quase como uma platitude, na “ideia” de “felicidade”, como já mostrara Aristóteles, a racionalidade prática encontra um apoio para a tese de que há um fim último de todas as ações, ao qual os fins parciais das ações ficam subordinados; assim, pois, afirma McInerny (1993, p. 200): “Tudo o que fazemos, fazemos para que sejamos felizes. A

deliberada como a busca racional prática dos meios apropriados àquele fim, e, por outro, é protagonista uma análise em que a escolha deliberada aparece, antes, como a aplicação de princípios e regras – fundados nos princípios maiores da lei natural – a situações particulares.<sup>20</sup> Sendo fundamentais esses dois aspectos, de que maneira ajudam a explanar, e daí a justificar, as ações humanas? O elo parece poder ser encontrado justamente em *ST IaIIae* q. 1-5, em que Tomás de Aquino debate acerca do fim último das ações.<sup>21</sup> Mais especificamente, após argumentar a favor de um fim último para a vida humana (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a. 4), cabe decidir sobre a unicidade desse fim para as potências do ser humano (a. 5: “Se de um só ser humano podem existir diversos fins últimos” e a. 7: “Se é um só o fim último de todos os seres humanos”) e para todas as criaturas (a. 8: “Se as outras criaturas convêm naquele fim último”). É justamente em *ST* q. 1 IaIIae a. 7 que Tomás de Aquino anota a diferença crucial entre uma “concepção formal” do fim último (*ratio boni* ou *ratio ultimi finis*) – em que Deus é o fim último do ser humano e de todas as outras criaturas (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a. 8) – e as ações concretas nas quais pensa-se realizar o bem ou atingir-se o fim: *id in quo finis ultimi ratio invenitur*.<sup>22</sup> Quanto ao segundo item, o fim último sob o aspecto da “consecução” (*consecutio*) concreta responde a convencimentos distintos, não igualmente justificáveis, em cada caso humano; ademais,

---

felicidade é o fim último da vida humana”.

<sup>20</sup> Se há motivos para dizer que esse é um confronto teórico ou um desafio de síntese deveras relevante ao debate filosófico, a tensão só seria mesmo verificável e solucionável ao perceber-se que o mérito histórico-filosófico maior de Tomás de Aquino foi justamente o de realizar uma síntese teológico-filosófica da doutrina das virtudes, da doutrina da lei natural e da teologia da graça. A ética da virtude da *ST IaIIa* vem a ser uma ética da lei, e a lei se enuncia, pela razão, da ordem da criação da razão teórica e da razão prática do ser humano. Com Alberto Magno, Tomás de Aquino foi um dos primeiros pensadores medievais a entender a ética da virtude como uma *ciência prática* e a fundamentar – pelo transcendental “*bonum*” e os seus princípios, pode-se acrescer – o próprio da razão prática. Ele, assim, na comparação com a consciência, designou a lei e a graça como “*principia extrinseca*”, podendo referir-se à virtude moral na ordem da criação e da graça. Cf. HÖDL, 1988, p. 27-28.

<sup>21</sup> MCINERNY, 1988, p. 13-14.

<sup>22</sup> MCINERNY, 1988, p. 16. Cf. *ST IaIIae* q. 1 a. 7 responsio.

quanto à consecução, o fim último que é Deus (i) é relativo ao conhecer e ao querer ou amar, nos entes racionais, bem como (ii) ao existir, viver ou também conhecer, no caso das demais criaturas comparáveis (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a 7 responsio et a 8).

O relato de R. McInerny sugere, pois, uma abordagem *formal* e uma abordagem *substantiva* do bem,<sup>23</sup> que vem a ser reveladora da estrutura da ação e, indiretamente, do lugar da virtude na natureza da ação. Afinal, ações e fins substantivos – como ações humanas pela razão e vontade e fins humanos subordinados ao fim último que satisfaz o desejo *dessa natureza* de potências ativas – podem satisfazer a formalidade da bondade ou a “definição do bem”, como, no caso, o bem para o ser humano, somente se eles, como resultado de análise, são de fato aperfeiçoadores da natureza correspondente. Os critérios para as ações e os fins substantivos que satisfazem a abordagem formal do bem – e isso vale como fórmula do raciocínio – devem ser procurados na natureza mesma do agente respectivo, no caso, do agente humano. Segundo R. McInerny, pois, assim como a *ratio boni* é complementada na consecução pelo *id in quo ratio boni vere invenitur, locus* em que a racionalidade prática guiada pela lei natural se concretiza, assim o princípio máximo da razão prática “O bem deve ser feito” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*; cf. THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 94 a. 2) – na discussão subsequente acerca da lei natural em *ST IaIIae q. 90-94* – tem de ser complementado, para que fique explicitada a sua inteligibilidade, por apelo às inclinações naturais do ser humano.<sup>24</sup>

Ao apresentar, pois, uma teoria da lei como dos princípios práticos e do fazer-se prático da razão, em *ST IaIIae q. 90-94* Tomás de Aquino consegue ligar a noção de lei ou “regra dos atos humanos” àquela de fim último ou “beatitude”/“felicidade” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 90 a. 2),<sup>25</sup> em que a lei natural é, ao final, expressão mesma

<sup>23</sup> Os termos mesmos da distinção podem ter inspiração em *ST IaIIae q. 1 a. 7* conclusio: “*Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quae per varia studia homines ut ultimos fines assequi conantur.*”

<sup>24</sup> Cf. MCINERNY, 1988, p. 18.

<sup>25</sup> Onde diz: “*Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari.*”. Cf. MCINERNY, 1988,

do conhecimento do fim último.<sup>26</sup> Esse conhecimento é prático justamente *quando da virtude e da ação conforme à virtude*: a virtude supõe a consciência do bem humano como fim último e realiza-a no conhecimento prático de deliberação eletiva – pela copresença intelectual da prudência –, regrado pelos princípios da lei natural que dão expressão ao fim último. Sendo dessa forma que a natureza humana – como revelada nas suas inclinações gerais (i) à preservação da própria vida, (ii) à perpetuação da espécie (na união conjugal e no cuidado da prole) e (iii) ao conhecimento da verdade, ao conhecimento e ao amor a Deus e à vida política (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 94 a. 2)<sup>27</sup> – é realizada, é dessa forma que as virtudes e o hábito moral ou caráter, diante das razões externas que circundam as inclinações humanas, consumam o aperfeiçoamento do agente. Convém enfatizar que preceitos da lei natural operam como princípios para a “razão prática”<sup>28</sup> humana – são, com efeito, princípios autoevidentes ou *per*

---

p. 18. Sobre o tópico do *bonum commune* na *Summa contra gentiles*, cf. BROWN, 1981, p. 74-84.

<sup>26</sup> Cf. sobre isso o excepcional estudo de Irwin (2009, p. 300-301). Respeitando o caráter objetivo da lei natural ou dos princípios da razão prática, de Boni (2003, p. 96) anota, com muita pertinência, que os preceitos de lei natural não são propriamente “determinação da razão”, a qual “cabe propriamente ao direito positivo”; afinal, um preceito de lei natural ou, antes, a lei natural mesma “se caracteriza mais como descoberta por parte da razão”.

<sup>27</sup> Cf. sobre isso, em língua portuguesa, a título de exemplo, Costa (2004, p. 305). Dadas a doutrina das potências da alma e a das inclinações naturais, a dimensão ampla que a pessoa humana – por conseguinte, o agente moral – ganha na antropologia tomasiana é explorada com simpatia e atualidade por Secondi (1992, p. 63-67). Com efeito, a visão tomasiana do ser humano é profundamente unitária – o que unifica de pronto as potências humanas na busca da perfeição, no atingimento do bem humano. O ser humano é uma substância intelectual, o seu bem espiritual é o conhecimento da verdade, mas é uma substância corpórea também, uma composição unitária de corpo e alma, tal que essa composição é uma exigência mesma para que o ser humano se torne por completo uma substância intelectual; cf., por exemplo, Pegis (1948, p. xxiii): “Se o conhecimento da verdade é o objetivo de uma substância espiritual, e se a alma, que é tal substância, é um espírito encarnado, nesse caso ele é encarnado no intuito de fazer a obra de um espírito; e, o que não é menos decisivo, ele deve fazer uma obra espiritual como um espírito encarnado”.

<sup>28</sup> Cf. MCINERNY, 1988, p. 19. Operam, com efeito, como princípios para a “vontade”; cf. SCHRÖER, 1995, p. 52: “[...], algo não poderia em absoluto tornar-

*se nota*.<sup>29</sup> Por isso, tal preceito é sempre uma diretiva da razão<sup>30</sup> que repousa num bem que esta reconhece naturalmente como objeto de uma inclinação natural.<sup>31</sup> Se, nesse raciocínio, uma diretiva racional tem a força de princípio e lei, tem-na só por causa da sua ligação com o bem comum, que é a beatitude comum e o fim último – num caso de explícita manutenção, por Santo Tomás, do eudaimonismo ético com uma filosofia moral de dever e obrigação formulados por regras racionais.<sup>32</sup> Como ainda será visto com maior ênfase, a sugestão oriunda de Aristóteles de que a deliberação (o *consilium*) visa formar a premissa menor do silogismo prático (P. Aubenque) bem se conforma ao ensino tomasiano e dá, além disso, a chave última para a conexão de uma ética de fins e meios de ação (eudaimonismo) com uma ética de leis e princípios e conhecimento prático de aplicação (certo deontologismo). Ora, ambas as perspectivas, em Tomás de Aquino, são perfeitamente complementares e não alternativas contrárias<sup>33</sup> – na estrutura de toda ação moral está a ordem ao fim último das inclinações naturais e os meios que são as ações de virtude, e ao mesmo tempo a copresença

---

se objeto da volição sem que a vontade se relacionasse com ele como algo bom”. Direta ou indiretamente, cf. acima, o que a vontade quer ela quer “sob a razão do bem completo”.

<sup>29</sup> Há um reconhecimento na pesquisa de que, embora em uma perspectiva teológica ou teísta, a lei natural tomasiana seja expressão e, pois, participação na lei eterna ou divina, a realização da razão na apreensão dos princípios práticos é autônoma e também distinta legitimamente do conhecimento teórico; cf. sobre isso HONNEFELDER, 1996, p. 262-263. Afinal, a fundamentação dos princípios práticos da razão responde a uma transcendentalização da ética, pois é formulação do princípio do objeto da razão prática, o *bonum*, tal como o princípio de não contradição é formulação do princípio do objeto da razão teórica, a saber, o *ens*. Cf. *ST IaIIae* q. 94 a. 2 responsio.

<sup>30</sup> O “racionalismo” da teoria tomasiana da lei (do direito) natural é enfatizado por Moura (1996, p. 227-228).

<sup>31</sup> MCINERNY, 1988, p. 20. A aproximação entre princípios imutáveis de lei natural e juízos gerais de identificação “dos bens humanos básicos que são o objeto das nossas inclinações naturais” é feita com simpatia por Sigmund (1997, p. 223-224).

<sup>32</sup> Cf. novamente IRWIN, 2009, p. 300-301, 303.

<sup>33</sup> MCINERNY, 1988, p. 21-22. Além disso, ao desenvolver a ideia de que a razão prática tem autonomia de princípios e de determinação do agir em comparação com a razão teórica, Tomás de Aquino não poderia ser acusado de cometer a falácia naturalista. Cf. também KORFF, 1996, p. 406-407.

do fim último expresso por princípios práticos ou de lei natural *então substanciados* (nas premissas maiores do argumento ou silogismo prático que leva à ação-decisão) e a deliberação prudencial exigida pelas circunstâncias externas, prévia à decisão ou à conclusão.<sup>34</sup> Nisso tudo, a ordem ao fim último exige e possibilita o sentido intencional-racional (volitivo ou desiderativo-racional) de todo o realizar e de todo o raciocinar prático.

Além dos aspectos teórico-estruturais da ação apresentados, é também um item prévio importante para o entendimento da teoria tomasiana da virtude sustentar a “bondade e a maldade dos atos humanos em geral” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 18-21). “Bondade” e “maldade”, “bom” e “mau”, podem ser tomados como avaliações práticas distintivamente morais das ações.<sup>35</sup> Em um sentido forte, na raiz da avaliação moral das ações reside certa identificação metafísica entre ser e bondade. Dizer que a “bondade” ou a “maldade” de uma ação é atingida a partir de certa “plenitude de ser” (*plenitudo essendi*) ou de falta em plenitude de ser (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 18 a.1 conclusio et responsio) significa que a ação vem a ser boa ou má na medida em que se dá “espécie” ou “forma” à coisa ou à ação mesma. Dar forma à ação ou ao ato moral, tal que é bom, é precisamente realizá-lo “a partir do objeto conveniente” da ação – em última análise, o bem ou o fim último das ações humanas porque da natureza humana *qua* potências da alma (intelecto e vontade). Atos morais maus são aqueles em que *não* se lhes dá forma a partir da correta visão do seu objeto ou fim (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 18 a. 2 responsio), tal que eles ou bem não têm forma ou ganham uma “espécie” que, por distinção ao “bem”, é o “mal” ou o que não tem parte na plenitude de ser; em resumo, toda “ação tem a espécie a partir do objeto” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 18 a. 2 responsio

<sup>34</sup> Em que, cf. MCINERNEY, 1993, 206, a premissa menor é “a apreciação das circunstâncias particulares de alguém à luz do princípio, sendo que a conclusão é o comando da prudência quanto ao que alguém deveria fazer”.

<sup>35</sup> Efetivamente, poder-se-ia argumentar – com força – que, dada a ordem à deliberação prudencial ou à “reta razão” (*recta ratio*) de toda ação moral, os predicados, aqui, seriam com justiça melhor descritos como “certo” e “errado”, a saber, em termos de “retidão” e “erro”. Esse ponto, porém, não será explorado ao longo deste estudo.



et a. 5 responsio). Se “objeto” e “objeto conveniente” podem, aqui, ser convertidos – ao menos subordinados – à linguagem do “fim”, em função da análise da atividade de potências que atuam por causa do fim, é compreensível que “a bondade da coisa [da ação] dependa do fim” e que fundamentalmente “as ações humanas, bem como as outras cuja bondade depende de um outro, têm a razão de bondade a partir do fim do qual dependem” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 18 a. 4 responsio). Assim, como anotam N. Kretzmann e E. Stump, o que torna uma ação moralmente má é o fato de que acaba por mover o ser humano *qua* agente, não para perto, mas para longe do bem ou fim último.<sup>36</sup> Isso passa, sem dúvida, pela constatação de que a maldade moral resulta da ausência de prudência (cf. abaixo), uma virtude intelectual prática – que é copresente em todas as virtudes prático-morais porque é a racionalidade prática em todas as virtudes prático-morais. A ética de Santo Tomás, em seu todo, é profundamente “centrada na razão”; afirma-se explicitamente que, no ser humano, o bem e o mal – das ações e do caráter – são tomados por comparação com a razão, em que o bem é o que lhe convém “segundo a razão de ser” (ou de ser como sua segunda natureza *porque bem-fim da sua natureza*), e o mal é o que está “além da razão” (*praeter rationem*, citando o pseudo-Dionísio). “Segundo a” ou “além da razão” significam, para a ação do agente, o mesmo que “na medida em que o objeto é conveniente à razão” e “na medida em que o objeto não é conveniente à razão”: por fim, os atos “na medida em que o objeto é conveniente à razão” são atos “humanos ou morais” (*humani vel morali*) (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 18 a. 5 responsio).<sup>37</sup>

Naturalmente, não é o caso que o mal moral consiste, para Tomás de Aquino, num erro intelectual. Na ação, a relação entre “intelecto” (*intellectus*) e “vontade” (*voluntas*) é próxima, e a irracionalidade do erro é efetivada pela vontade também. Central é notar a “ordem” que há entre o intelecto e a vontade, na ação ou nos hábitos de ação. A avaliação moral da ação se volta primariamente à ação interna (à decisão) e, portanto, à volição, na origem mesma da ação externa possível, dado

<sup>36</sup> Cf. KRETZMANN; STUMP, 1998, p. 340.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 340. Cf. também KORFF, 1996, p. 391.

que a vontade é a causa da ação na ordem de execução e, no que compete à ação, o intelecto está subordinado a ela. Dado, ademais, que “a vontade [como potência], pela natureza mesma da potência, está inclinada ao bem da razão [apresentado pelo intelecto à vontade]” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 50 a. 5 ad 3), o predicado “mau” (*malus, malum*) qualifica uma volição que provém de uma deliberação defeituosa que a vontade mesma<sup>38</sup> determina a subordinar-se a si. Dadas as mútuas relações, pois, entre intelecto e vontade, o erro moral acaba por ser também efeito de uma má volição da vontade. Na ótica das potências da alma, além disso, equívocos de avaliação deliberativa do intelecto prático, na identificação correta de um curso circunstancial de ação, se diretamente influenciados pela vontade subordinante, são indiretamente motivados pelas paixões da alma sensória. Em realidade, se for lembrado que a vontade é uma potência racional e, sendo predominante, pode internamente ordenar-se de “diversos modos” para agir, torna-se necessário que haja na vontade um certo hábito, a saber, a “justiça” (*iustitia*), pelo qual a vontade possa bem dispor-se ao seu ato. Um hábito da alma que é diretivo da ação – a justiça – tem, portanto, “uma certa ordem principal para a vontade” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 50 a. 5 conclusio et responsio). Apesar da inclinação ao bem da razão, é preciso que a vontade, visto que o bem aparece diversificado multiplamente, para voltar-se àquele bem determinado da razão ou evitar *não escolher* conforme o mesmo, seja inclinada por um hábito, “no intuito de que a operação se siga mais prontamente” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 50 a. 5 ad 3). Ora, os hábitos que desempenham o papel crucial de inclinar a vontade ao bem determinado da razão, trazendo à potência a “perfeição” “na ordem ao ato”, são as *virtudes*; hábitos que sistematicamente causam inclinação oposta e afastam daquela perfeição são, pois, os *vícios* (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 55 a. 1 conclusio et responsio).<sup>39</sup>

Em tudo isso, Santo Tomás segue de perto a concepção da filosofia antiga (aristotélica) de que, sendo um característico humano a atividade racional, um agente humano só se torna um *bom* agente se

<sup>38</sup> A propósito, ela mesma uma “potência racional”, uma vez que pode ordenar-se de diferentes modos à ação.

<sup>39</sup> Cf. KRETZMANN; STUMP, 1998, p. 340.

há virtude na própria *atividade racional*. Como indica R. McInerny, a “atividade racional”, nesse característico, sendo respectiva a muitos atos, deve ser entendida analogamente. Ora, (a) ela “é a atividade da própria faculdade da razão”, nos seus usos tanto práticos quanto teóricos; (b) uma atividade é racional, não por ser um ato da própria razão, mas porque ocorre “sob a influência da razão”, mesmo sendo atividade de uma outra faculdade, tal como os desejos e as emoções podem ser “racionalizados” ou “humanizados”. Nesse caso, cada uma das atividades racionais em sentido analógico seria uma virtude perfectiva da alma volitiva – visto que as paixões ou as emoções *pela* vontade e *sob* a razão podem propriamente ser chamadas de “virtudes”, porque aperfeiçoam *então* a pessoa moral – e, além do mais, “o bem humano” consistiria “nos atos de uma pluralidade de virtudes” (MCINERNY, 1993, p. 202).<sup>40</sup>

Tanto é característico que *o agente* humano realiza atividade *racional* quanto é próprio que realiza ações segundo uma concepção do “bem” (*bonum*) que lhe é próprio e pode operar como o fim ao qual virtualmente todas as suas ações de voltam. Embora isso possa parecer revelar a falaciosa passagem de um “é” (o fim último da natureza de um agente) para um “deve” (o agir conforme o fim último e/ou o que promove o fim último), Tomás de Aquino deriva, sim, o sentido filosófico dos predicados morais, como por exemplo a determinação de que alguém é “bom” ou age “bem”, a partir da pergunta pela “função” do agente respectivo. Em verdade, isso é manifesto já em *ST IaIIae* q. 1 a. 7, em que Santo Tomás pergunta “se há um único fim último de todos os homens”, em que advogara, como já aludido, que “formalmente” o fim último de todos os seres humanos é um só, mas há múltiplos modos em que perseguem e em que julgam, segundo diferentes representações substantivas, encontrar o *bonum completissimum*.<sup>41</sup> O duplo entendimento de “fim último” faz notar que o “argumento da função” tem lugar justamente no primeiro dos dois aspectos em que ele pode ser entendido – “segundo a razão de fim último”. Quanto à

<sup>40</sup> Cf. também MCINERNY, 1968, p. 24-29. Cf. ainda *ST IaIIae* q. 58 a. 3 responsio, bem como ad 1 et ad 2.

<sup>41</sup> Esse, como se expõe em seguida, equivale ao “bem” próprio da vida humana universalmente e em comum desejado. Cf. *ST IaIIae* q. 1 a. 7 conclusio et responsio.

razão mesma de fim último, é o caso que todos os membros de uma espécie ou de uma dada tipologia de agentes convêm no desejo do fim último. A razão disso é exatamente que todos, segundo a sua natureza, “desejam realizar a sua perfeição”, e a própria perfeição de uma dada natureza capaz de ações é o seu fim último (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 1 a. 7 responsio).

O argumento da função foi reintroduzido por vários intérpretes contemporâneos de Tomás de Aquino – e criticado por outros tantos. Do lado crítico, tem sido referido, por exemplo, que o argumento insiste na falácia de que se possa realizar uma transição de “funções particulares” de um agente, constatadas nos casos de ação, para algo geral como “a função humana” (MCINERNY, 1993, p. 202). E, de novo, ligando-se tal associação aos termos da falácia naturalista, é afinal correto identificar atos humanos *por função* com atos morais? Ora, há muitos atos humanos que não sofrem em absoluto avaliações morais – como a boa técnica, a boa execução de regras, o “bom físico quântico” e o “bom geômetra”. Aqui, se termos de “apreciação” (*appraisal*) são utilizados de modo não moral, parece invalidar-se o procedimento geral de “identificar ação humana e ação moral” (MCINERNY, 1993, p. 203). Não obstante estar vedada a transição *geral* do “é” ao “deve”, ao menos no que tange o próprio da agência humana, a partir da razão e da vontade e sob a representação do “bem”, ou seja, do que o ser humano é por natureza *qua* agente, Santo Tomás entende que o que pode ser apreciado em termos de função “pode também ser avaliado moralmente” – em que, como ilustra a discussão sobre virtudes do intelecto e virtudes morais, os termos de apreciação não incidem sobre as “capacidades”, mas sobre o seu uso. Como este é matéria das disposições de agir (com toda a estrutura que sugerem), a saber, as virtudes – ou os vícios, a sua contraparte –, elas são critério e condição necessária à explanação do emprego de termos de apreciação: por causa delas, as ações e o sujeito das ações são julgados sob predicados morais (como “*bonum*”);<sup>42</sup> mais ainda, por causa delas faz-se de uma faculdade uma “faculdade de boa obra” (*facultas boni operis*), e assim

<sup>42</sup> Cf. *ST IaIIae* q. 56 a. 3 responsio: “[...] ‘*virtus est habitus quo aliquis bene utitur*’. Et quia ‘*virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*’, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem”.

com o seu “uso (*usus*)”.<sup>43</sup> Trabalho importante, nesse contexto, será mostrar que disposições, usos e termos de apreciação moral só se tornam compreensíveis, por definitivo, quando se faz não do intelecto em si o sujeito da virtude moral absolutamente, mas da vontade, e então do intelecto apenas “segundo uma ordem à vontade” (THOMAS AQUINATIS, 1952 q. 56 a. 3 conclusio). Assim, como logo se verá, tratar o “bem” ou o “bom” da ação a partir da percepção da função do agente vem a ser a razão mesma de falar sobre a virtude: afinal, a virtude de algo é o poder de realização excelente da sua função natural ou sua tarefa própria.<sup>44</sup>

### “FELICIDADE” (*BEATTUDO*)

Tendo sido estabelecido, em *ST IaIIae* q. 1, que um agente humano opera intencionalmente por causa do seu fim último, a própria “felicidade”,<sup>45</sup> sendo esse um aspecto estrutural essencial das ações, convém dizer com precisão em que consiste o alegado fim último. Residindo no fim último o bem humano, Santo Tomás pode, com naturalidade, identificá-lo, já a partir da *ST IaIIae* q. 2 a. 1, com a *beatitudo*.<sup>46</sup> A sua substanciação pode ser estabelecida com brevidade. O fim último substantivo de todas as criaturas e do ser humano em

<sup>43</sup> Cf. *ST IaIIae* q. 57 a. 4 responsio: “[...]quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum”. A segunda parte da classificação refere-se especificamente à virtude da prudência.

<sup>44</sup> Cf. FERREIRA, 2001, p. 58: “A virtude torna-se o fator que possibilita saber o que é e está conforme à nossa natureza. É a virtude que mostra o que está conforme à razão e ao seu correto uso”.

<sup>45</sup> Uma exposição detalhada do “tratado da felicidade” em *ST IaIIae* q. 1-5 (40 artigos no total, oito para cada questão), pode ser conferida em S. Gradl (2004, p. 161-361).

<sup>46</sup> Na *ST IaIIae*, a propósito, Tomás de Aquino testa sistematicamente candidatos clássicos a substanciar o bem ou a posse da felicidade (em parte, candidatos a substanciar o tipo de bem que é a posse da felicidade), a saber, as riquezas, as honrarias, a fama ou a glória, o poder, algum bem do corpo, a volúpia ou o prazer, algum bem da alma e algum bem criado. A *beatitudo*, no entanto, só vem a ser analiticamente definida em *ST IaIIae* q. 3.

particular é Deus, a própria bondade personificada.<sup>47</sup> Ele não é, porém, para o ser humano e os entes destituídos de razão, o mesmo fim último no que tange à “consecução” (*consecutio*) e à “aquisição” (*adeptio*). Pode-se, pois, falar de critérios para substanciar um “fim último” e dar a sua identificação comum a diferentes entes com potências de ação ou movimento: (i) por um lado, é “a própria coisa na qual a razão de bem se encontra”; (ii) por outro, é “o uso, ou a aquisição daquela coisa”. Pelo primeiro critério, Deus é o único fim último e *de todas as coisas* o fim último; pelo segundo, vê-se a necessidade de separar identificação substancial de identificação de aquisição do fim último – pois só no caso humano (e de outras criaturas racionais) atinge-se o fim último “conhecendo e amando a Deus”, por intelecto e vontade, sendo toda outra obtenção resumida numa participação em “alguma semelhança de Deus”.<sup>48</sup>

Não há dúvida de que a felicidade é um “bem inerente” à alma, uma vez que é a “perfeição da alma” – a qual não é distinta das suas potências. E o bem que é o fim último da alma é também “um bem perfeito que completa o desejo”, ou, no caso humano, a vontade; ele é assim a própria *coisa* que vem a ser desejada como fim, e essa *res* é a *res* que torna o sujeito da potência volitiva feliz. Mais rigorosamente, enfim, “a obtenção desta coisa [pela alma volitiva] é chamada de felicidade [*beatitudo*]”. Santo Tomás, com isso, pode afirmar que a felicidade é algo da alma ou em que a alma tem parte, visto que é obtenção e perfeição

<sup>47</sup> Assim, pois, se o “*a priori* formal do agir humano” é o fim último ou a felicidade (*ST IaIIae q. 1*), o “*a priori* material do agir humano” é Deus mesmo (*ST IaIIae q. 2-5*); cf. KLEBER, 1988, p. 167-209.

<sup>48</sup> Cf. *ST IaIIae q. 1 a. 8* responsio. Na ideia de “participação”, percebe-se sobejamente elementos essencialmente neoplatônicos na filosofia de Tomás de Aquino, ratificando o veredicto hoje assumido na pesquisa de que o rótulo “aristotélico-tomista” é enganador quanto ao seu pensamento. Ao que tudo indica – e em especial o seu próprio comentário à obra –, Tomás de Aquino teve no *De hebdomadibus* de Boécio o ponto de partida para a reflexão sobre o conceito de “participação”; em particular, o autor “pensa na relação entre ente criado e Deus em termos de participação, um conceito que Platão tinha introduzido para expressar a relação entre coisas visíveis e as Formas, e um conceito que Aristóteles tinha criticado agudamente”. Cf. AERTSEN, 1993, p. 22-23. Naturalmente, a teoria da participação – de todo o criado no ente primeiro por si – tem repercussões fortes na ontologia tomasiana, sobretudo na distinção entre *essentia* e *esse*. Cf. ainda as análises de OWENS, 1993, p. 38-40, 45-53.

*dela e nela*, ainda que a coisa mesma que substancia a felicidade – “aquilo em que a felicidade consiste [em que ela se encontra]” – é algo fora e diferente da própria alma (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 2 a.7 responsio). A modo de resumo, a *beatitudo* é (a) algo incriado quanto à causa ou ao objeto e algo criado quanto à essência, (b) é uma atividade do ser humano, dado que é o seu ato último, (c) é uma atividade da parte intelectual da alma somente, (d) consiste em essência num ato do intelecto (pois um fim inteligível só se faz presente por ato intelectual) e acidentalmente num ato da vontade (pelo deleite que acompanha a beatitude), (e) consiste de forma principal numa atividade do intelecto teórico, atividade máxima da alma e buscada por si mesma, e secundariamente numa atividade do intelecto prático, (f) não se acha na consideração das ciências teóricas, mas numa participação que consiste no conhecimento de uma *res* que é por si (e está “além do intelecto humano”) (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 3 a. 6), (g) não pode, portanto, residir senão no que é por si, e não na contemplação das substâncias separadas que também participam na primeira causa por si, (h) só pode, enfim, ser racionalmente posta na “visão daquela essência [da primeira causa]” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 3 a 1-8 conclusiones).

É perceptível que Santo Tomás, em *ST IaIIae* q. 3, busca precisar a “determinação ontológica” da felicidade “como realidade intrahumana” (GRADL, 2004, p. 260). O último artigo exprime novamente o fato de que, para tal determinação, é em todos casos a projeção da *beatitudo perfecta* que estabelece a medida tanto do que pode em absoluto responder ao inquérito proposto quanto da avaliação do que pode contar como *beatitudo imperfecta* (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 3 a. 6).<sup>49</sup> Tanto a projeção dessa medida quanto o seu uso para avaliação

<sup>49</sup> Gradl (2004, p. 260-262) nota que, se a “felicidade teórica” ou “*vita contemplativa*” como a obtenção do conhecimento científico teórico ou do conhecimento da verdade aparece como forma de “felicidade imperfeita” em *ST IaIIae* q. 3 a. 6, a “*vita activa*” ou a felicidade da vida virtuosa na comunidade humana, como segunda forma de realização da felicidade imperfeita, fica ali quase sem tratamento; cf. *ST IaIIae* q. 3 a. 2 ad 4: “*Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem*”. A julgar pelo estudo de Camello (1996, p. 281-285), que prioriza a *Expositio* à Ética a Nicômaco, Tomás de Aquino ratifica o veredicto aristotélico de que, filosoficamente, a felicidade

de formas imperfeitas de felicidade ilustram o “teocentrismo” da doutrina tomasiana do fim último – estritamente, a *beatitudo* reside só em Deus. Isso é ratificado pela sugestão de dois critérios para estipular a obtenção da “felicidade perfeita”: (i) o ser humano só é perfeitamente feliz quando não mais há nele algo a desejar e a buscar – quando não mais há um “desejo natural” de conhecer-amar que fica insatisfeito; (ii) a perfeição de uma potência (da alma racional-volitiva), além disso, só é atingida “segundo a razão do seu objeto”, em que, a propósito, o objeto do intelecto é a essência da coisa conhecida. Rigorosamente, (i) e (ii) só podem ser em conjunto cumpridos por uma natureza racional-volitiva se de tudo e de todas as coisas conhece-se a essência da “causa absoluta” (*causa simpliciter*) ou conhece-se da causa absoluta (primeira) o “*quid est*”; *naturaliter*, pode-se saber dessa causa apenas “se é” (*an sit*), não o que é, tal que a união com Deus (na visão da sua essência) como objeto da alma racional-volitiva resta agora sem cumprimento.<sup>50</sup> Assim, (i) e (ii), a *summa beatitudo*, só pode ser a visão da essência divina no sentido de uma atividade plena: entre outras coisas, a felicidade suma consiste na perfeição do intelecto no sumo conhecimento e da vontade no sumo objeto que satisfaz o seu “desejo ontológico” (KRETZMANN; STUMP, 1998, p. 339).

A felicidade, portanto, é perfeição do ser humano todo – em sua essência imaterial, sim, mas ao menos acidentalmente dele na sua unidade como animal social e político. Se, como é desdobrado em *ST IaIIae q. 4*, a beatitudo consiste fundamentalmente na atividade do intelecto que contempla a essência da primeira causa, é não menos verdadeiro que todas as potências humanas participam na beatitudo. Ali, Santo Tomás investiga as “exigências” para a obtenção da felicidade, ou seja, os estados das potências humanas que, na condição humana, ligam-se necessariamente com a felicidade a título de preparação, apoio ou elemento concomitante (o deleite do desejo ou da vontade,

---

humana, como o conteúdo do bem ou o fim último das suas atividades, está na vida contemplativa. O mesmo ponto é desenvolvido em Rezende (1996, p. 305-314).

<sup>50</sup> Cf. *ST IaIIae q. 3 a. 8 conclusio*: “*Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit [...]*”. Cf. também *ibid.*, q. 3 a. 2 ad 4.



a compreensão respectiva à presença do fim, a retidão da vontade, o corpo com respeito à felicidade nesta vida, a boa disposição do corpo, certos bens exteriores, a sociedade de amigos ou iguais).<sup>51</sup> O passo dado ali acaba por estipular exigências tanto com respeito à *beatitudo perfecta* quanto à *imperfecta* (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 4 a. 5-8) – ainda que, sob o teocentrismo do tratado sobre a felicidade, o interesse precípua seja a exposição das exigências da felicidade perfeita. De modo sumário, a felicidade imperfeita do ser humano que pode ser obtida na condição humana de agora – na “vida contemplativa” e na “vida ativa” –, que requer o corpo e a sua disposição boa como requisito à perfeição da alma, na unidade substancial do animal político, “consiste, segundo o Filósofo [Aristóteles], na atividade da virtude perfeita” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 4 a 6 responsio); “o [ser humano] feliz precisa de amigos, [...] por causa da boa atividade. Para bem agir, o ser humano precisa, pois, do auxílio de amigos, tanto nas obras da vida ativa quanto nas obras da vida contemplativa” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 4 a. 8 responsio).<sup>52</sup> Essa boa atividade é explanada pela virtude.<sup>53</sup>

## TEORIA DA VIRTUDE

Há um reconhecimento de que o “tratado das virtudes”, por Tomás de Aquino, encontra-se em *ST IaIIae* q. 55-67. Nas primeiras questões, a definição de virtude é plenamente trabalhada – a exposição é detalhada e argumentada em minúcias. Assim, na primeira parte do tratado, em *ST IaIIae* q. 55-62, todos os pressupostos teóricos são esclarecidos: em *IaIIae* q. 55, trata-se de mostrar que a virtude é um hábito (conceito que fora abordado em *ST IaIIae* q. 49-54); em *IaIIae* q. 56, trata-se de indicar qual é o sujeito da virtude (precipua mente a vontade, em seguida o intelecto, numa ordem com respeito à vontade);

<sup>51</sup> A julgar pelo estudo de De Boni (1996, p. 297), a posição das virtudes morais ou respectivas à “vida ativa” como “meio na hierarquia da busca da felicidade”, subsumidas, pois, à contemplação da essência divina como felicidade perfeita, é semelhantemente mantida também na *Summa contra gentiles*.

<sup>52</sup> Cf. também KURZ, 1932, p. 61-65.

<sup>53</sup> A felicidade “imperfeita” é, sumariamente, “virtude em ação”; cf. FINNIS, 1998, p. 107.

em IaIIae q. 57, trata-se de expor a natureza das virtudes intelectuais; em IaIIae q. 58, aborda-se a distinção das virtudes intelectuais e das morais; em IaIIae q. 59, aborda-se a distinção das virtudes morais segundo a sua relação com as paixões; em IaIIae q. 60, estabelece-se a distinção das virtudes morais entre si; em IaIIae q. 61, trata-se das quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança e fortaleza); por fim, em IaIIae q. 62, são expostas as virtudes teológicas (fé, esperança e amor). Um significado básico e pouco específico de *virtus* é oferecido logo em *ST* IaIIae q. 55 a. 1.<sup>54</sup>

Ali, a virtude é definida necessariamente como um “hábito” (*habitus*), dado que é “a perfeição da potência na ordem ao ato” (THOMAS AQUINATIS, 1952 q. 55 a. 1 conclusio).<sup>55</sup> Ela “nomeia uma determinada perfeição da potência”. Logo após, os termos teóricos introduzidos são postos em contexto. “Perfeição” de algo é um conceito ou termo relativo tomado precipuamente com respeito ao seu fim: é o ser-completo de algo com respeito ao seu fim natural. O fim de uma *potência* – como o intelecto e a vontade – é o seu *ato*, motivo pelo qual ela é dita “perfeita” quando está determinada ao seu ato. Há, é claro, especificações dos tipos de potências; importam para uma teoria da ação em especial (ii) as racionais, que, sendo próprias do ser humano, não são determinadas a um único efeito, mas relacionam-se “indeterminadamente” com muitos efeitos. No caso dessas potências, o que as determina aos atos são os hábitos. A boa determinação delas – a força que realiza o seu fim último nas ações – são as *virtudes humanas* (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 55 a. 1 reponsio).<sup>56</sup> Dado esse sentido em que a virtude humana é uma perfeição da potência ativa, é compreensível que ela só possa ser um “hábito operativo”, que, diferentemente da análise de uma “potência ao ser” (*potentia ad esse*), é

<sup>54</sup> Keenan (1992, p. 110-111, notas 1 e 2) oferece uma ótima literatura sobre as virtudes morais e em particular sobre a prudência em Tomás de Aquino.

<sup>55</sup> THOMAS AQUINATIS, 1952, p. 96.

<sup>56</sup> Virtudes morais, pois, sendo primariamente uma excelência de ação ordenada, só em sentido geral e secundário podem ser tomadas como mera “capacidade”, que pode ser bem ou mal usada, conforme a disposição da vontade. Afinal, o uso, não a capacidade, depende da vontade. Ao mesmo tempo, só os hábitos que dispõem o desejo dão *inclinação* para bem usar a capacidade.

respectivo à “potência ao agir” (*potentia ad agere*) – traz uma ordem, não ao ser, mas ao agir. Esta última se dá por parte da forma ou da alma, que é, aqui, um princípio de agir. Só as “forças” (*vires*) que são *próprias* da alma como tal, a saber, as racionais, são exclusivas do ser humano: as virtudes humanas são respectivas só às potências que são próprias da alma (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 55 a. 2 responsio).

Voltando ao tópico da equiparação do “é” finalístico-funcional com o “bom” e, pois, com o “deve ser”, pode-se bem assimilar a ideia tomasiana de que, definida a virtude como hábito operativo, ao dispor o ser humano à ordem ao fim último ou bem da sua natureza, virtude é o hábito operativo que, por isso mesmo, é “bom” e, pois, operativo do “bem” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 55 a. 3 responsio). Naturalmente, em sendo perfeição de um hábito operativo, pode-se só deduzir – ver a premissa forte “toda atividade, porém, é da alma, por meio de alguma potência” – que a virtude se encontra numa potência da alma no que concerne ao seu sujeito próprio (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 56 a. 1 conclusio et responsio). O tópico a detalhar, e de suma relevância a uma teoria da ação, é se o sujeito da virtude, dado que é potência da alma, é o intelecto ou a vontade. Suposto o vínculo, metafisicamente fundado, da virtude *qua* hábito com o predicado “bom” ligado ao sujeito e à obra em ato, já notara-se que o intelecto não pode ser “em sentido absoluto” o sujeito da virtude, mas só “segundo uma ordem com respeito à vontade” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 56 a3 conclusio et responsio). O aspecto distintivo que se busca para “virtude”, análogo, pela metáfora da função, à excelência do cientista ou do artífice – Santo Tomás está consciente do sentido das “virtudes intelectuais” e “técnicas”<sup>57</sup> –, é respectivo aos casos em que se requer a atuação do “intelecto prático”, não do “intelecto teórico”, que pode ser virtuoso sem qualquer ordem para com a vontade. O critério que analiticamente explana a virtude, diga-se, “prática” ou relativa à obra em ato é que ela tenha como sujeito a “vontade” ou alguma potência “na medida em que é movida pela vontade”. A vontade pode mover todas as outras potências aos seus atos; para que a ação seja boa ou para que

<sup>57</sup> Em resumo, cf. *ST IaIIae* q. 57 a. 1, elas podem ser chamadas de virtudes porque fazem com que a faculdade ou potência respectiva opere “bem”, mas não fazem com que a potência ou o hábito seja “bem usado”.

se aja bem, requer-se “boa vontade” desde a origem. A estrutura da boa ação, aqui, requer a descrição de detalhes da vida mental que tipificam as escolhas deliberadas: o intelecto é movido a assentir a certos objetos complexos sob predicação moral a partir “do comando da vontade” (*ex imperio voluntatis*), como em atos de fé. *Dada essa relação* entre vontade e intelecto, pode-se afirmar que, sendo o intelecto *comandado pela vontade* o sujeito da virtude, o intelecto prático é o sujeito da *prudência* ou da “reta razão das coisas relativas à ação” (*recta ratio agibilium*). Para a posse da virtude da prudência, requer-se que o ser humano bem se relacione com os princípios de ação, a saber, com os fins (de suas inclinações naturais), com os quais o ser humano bem se dispõe (para escolher ou ser como alma volitiva) justamente por meio da retidão da vontade. O sujeito *da prudência* – só derivativamente das demais virtudes morais, em que a prudência é copresente – é, portanto, *o intelecto prático* detentor dos princípios práticos da razão na ordem com respeito à vontade reta (de escolher e de querer conformemente a esses mesmos princípios) (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 56 a. 3 responsio).<sup>58</sup>

A abordagem própria das virtudes morais, porém, não pode se dar sem o relato da virtude intelectual que é a prudência – isso

<sup>58</sup> Cf. também GONZÁLEZ, 1998, p. 196-200. Em verdade e propriamente, é a vontade que pode ser o sujeito das virtudes humanas, ali onde elas ordenam o “afeto” (*affectum*) para Deus e o semelhante; exemplos das virtudes que assim têm um sujeito e ordenam o afeto são a “caridade” (*caritas*) e a “justiça” (*iustitia*), em que Santo Tomás já sintetiza, na exposição, a confluência – a ser explanada – de virtudes “teológicas” e virtudes morais “filosóficas”. Ora, já se sabe que, pela virtude, a potência é aperfeiçoada para o seu agir próprio; uma potência carece de uma virtude aperfeiçoadora ali onde, para tanto, a razão própria da potência não basta. Porém, a razão própria de toda potência é atingida numa ordem com respeito a um objeto. O objeto da vontade – sujeito da virtude – é o bem da razão que é comparado à vontade; para tal ordem objetiva, a vontade não carece de virtude aperfeiçoadora – que sempre ordena o agente a esse bem próprio da vontade; cf. *ST IaIIae* q. 56 a. 6 ad 1. O caso é que é possível falar do bem enquanto excede a proporção do sujeito volente (desse modo, o bem divino transcende os limites da natureza humana; de maneira semelhante, o bem do próximo transcende o indivíduo); nessas situações, que não são garantidas previamente pela alma volitiva (por assim dizer, a “primeira natureza”), em que a vontade carece, pois, de “força” ou “poder”, são requeridas virtudes na vontade como sujeito (por assim dizer, a “segunda natureza”). Essas, tal como no caso da caridade, da justiça e das virtudes morais desse tipo, bem ordenam o afeto do ser humano tanto para Deus quanto para o próximo; cf. sobre isso *ST IaIIae* q. 56 a. 6 conclusio et responsio.

é exigido pela definição mesma da virtude, já oferecida. A prudência tem por sujeito o intelecto prático. Ela é uma virtude do intelecto, que *implica*, quando da ação, o reconhecimento ou a consciência dos princípios práticos ou respectivos ao fim último,<sup>59</sup> na medida em que é a deliberação dos meios para o fim consciente em circunstâncias concretas<sup>60</sup> – a deliberação do meio ao fim é concretamente realizada na premissa menor do silogismo prático e completa-se, pois, quando leva a uma determinada decisão/conclusão, na dependência das mesmas premissas. Nesses termos, é justo dizer que a prudência é a virtude que “irá aplicar as regras gerais aos casos particulares, ditando os meios corretos para se atingir um fim”<sup>61</sup> – a prudência não preestabelece o fim último das virtudes morais: ela “aplica os princípios universais às conclusões particulares da ordem de ação”, a ela só compete “dispor os meios” (THOMAS AQUINATIS, 1962, q. 47 a. 6 responsio).<sup>62</sup> A prudência é, pois, na sua definição “a reta razão existente das coisas relativas à ação [*agibilium*] pelo ser humano”. Ao mesmo tempo – e isso é fundamental –, a prudência, diferentemente da mera “arte” ou

<sup>59</sup> Uma inteligência que Tomás de Aquino chama de *sindérese*, a que a prudência se subordina; cf. por exemplo *ST IIaIIae* q. 47 a. 6 responsio, ad 1 et ad 3; cf. sobretudo *De veritate* q. 16 a. 1-2. Cf. também KEENAN, 1992, p. 102; ESCHMANN, 1997, p. 182-184; GONZÁLEZ, 1998, p. 205-219.

<sup>60</sup> O saber das circunstâncias particulares, isto é, o conhecimento dos requisitos de aplicação da razão prática, é explorado por Santo Tomás no contexto de *ST IIaIIae* q. 47 a. 1-16; cf. ainda ESCHMANN, 1997, p. 203-211.

<sup>61</sup> Cf. FERREIRA, 2004, p. 278. Sobre a prudência em Aristóteles cf. BERTI, 1998, p. 143-156.

<sup>62</sup> Sobre os “três atos da prudência” no âmbito da ação moral, isto é, a “deliberação” ou o conselho racional sobre a circunstância do ato, o “juízo” ou a tomada de posição sobre aquilo que se apresenta ao agente com apelo moral do “bom” ou “mau” e por fim o “preceito”, a aplicação ou decisão – em que preceito e escolha se dão ao mesmo tempo – dos princípios anteriormente considerados na deliberação e no juízo, cf. FERREIRA, 2004, p. 283-288. Nesse caso (p. 287), é o preceito que “garante a tramitação prudencial entre o intelecto e a vontade”, ele em verdade provém da vontade tal como de um caráter constituído. Isso ratifica a ideia de que a prudência pressupõe o caráter moral reto ou as virtudes morais, sendo, pois, uma “reta razão” dos *agibilia*. Cf. sobre isso NASCIMENTO, 1993, p. 368-378. Sobre a associação da “*enbulia*” (conselho racional) e da “*synesis*” e “*gnome*” (ajuizamento) à “virtude preceptiva” que é a prudência, cf. também *ST IaIIae* q. 57 a. 6 conclusio et responsio.

“técnica” das coisas relativas ao fazer humano (*factibilium*), tem certa dependência das virtudes morais ou do caráter, isto é, do “desejo reto” ou até mesmo da “retidão da vontade” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 57 a. 4 conclusio et responsio). O que permite tomar a prudência como virtude intelectual *prática* é justamente a constatação de que é um “hábito” com a “razão de virtude” não só porque faz da faculdade uma faculdade de boa obra, mas também porque torna *bom o uso* da faculdade. E, se no aspecto do bom uso a prudência diz respeito ao desejo, ela faz isso enquanto pressupõe a “retidão [da faculdade] do desejo”: isso é tudo o que a definição da prudência como “a reta razão das coisas respectivas à ação” pode significar (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 57 a. 4 responsio).<sup>63</sup>

Há que se enfatizar o ponto estabelecido por último. Sendo intelectual, a prudência permite que o agente, tal como se fosse o caso de uma mera operação intelectual, pressuponha o conhecimento de *fins* como de *princípios* e o aplique. Porém, para que de fato opere intelectualmente, para o bom uso das potências e dos hábitos – nos preceitos ou escolhas morais<sup>64</sup> –, a prudência tem de ter parte no desejo: ela requer que o ser humano “seja bem disposto acerca dos fins”. Isso, de fato, ocorre por meio do “reto desejo” (*appetitum rectum*) ou da “retidão da vontade” (*rectitudo voluntatis*). É isso o que se quer dizer quando se advoga que à “prudência requer-se a virtude moral, pela qual ela se torna desejo reto” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 57 a. 4 responsio). Assim, há, na constituição moral humana, uma dependência entre prudência e virtudes morais: para que o uso da potência, no agir, seja bom, precisa-se da prudência, e essa, ali, depende das virtudes morais para a boa disposição (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 58 a. 4 responsio). Precisa-se da prudência porque, a todas as ações, ela satisfaz as exigências tanto de conhecer concomitantemente, para a escolha *reta*, o fim ou o bem das ações humanas quanto de deliberar e julgar sobre os meios – em *ST IaIIae* q. 57 a. 5, Santo Tomás definirá que a prudência dirige o ser humano ao fim, “prestando a ele os meios devidos e convenientes”, sendo assim “maximamente necessária

<sup>63</sup> Cf. também DAVIES, 1992, p. 243-244.

<sup>64</sup> Cf. a nota 57.

ao ser humano para o bem viver” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 57 a. 5 conclusio et responsio). Ora, o conhecimento dos fins humanos concomitante à deliberação e conducente ao comando ou à escolha reta<sup>65</sup> só é moralmente efetivo se as virtudes morais, presentes, dispõem o agente na medida em que aperfeiçoam a alma desiderativa – Tomás de Aquino por certo pensa, aqui, na alma irascível e concupiscível<sup>66</sup> –, que tem o bem por objeto. As virtudes morais, portanto, providenciam capacidade e inclinação ao bem, sem o que a prudência não consegue operar (MCINERNEY, 1993, p. 204).<sup>67</sup>

O sumário das virtudes morais existentes, segundo Tomás de Aquino, tanto as cardeais quanto as teológicas, que se encontra em *ST IaIIae* q. 60 a. 5, pressupõe que a distinção entre virtude *moral* e *intellectual* tenha ficado plenamente clara. “Virtudes morais”, por definição, são aquelas somente por meio das quais o ser humano é inclinado ao ato, ali onde essa inclinação diz respeito propriamente à virtude desiderativa; por isso mesmo, virtude moral é só aquela existente “na força desiderativa” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 58 a. 1 conclusio). O que isso quer dizer? Na análise dos termos da questão, cabe entender, assim explana Santo Tomás, o que é “moral” ou “o moral” (*mos*): (i) às vezes, significa “costume” (*consuetudo*); (ii) às vezes, “significa uma certa inclinação natural [...] para fazer algo”. Apesar de ilustrar essa distinção com diversas citações bíblicas, central para Tomás de Aquino é que a distinção era conhecida pelos pensadores gregos, que diferenciavam os dois significados – em latim conjugados na mesma palavra, isto é, “*mos*” – por meio de duas palavras levemente distintas: (i’) *ethos*, palavra iniciada com o “eta” grego; (ii’) *ethos*, palavra iniciada com o “epsilon” grego. Isso ajuda a notar que “moral” em “virtude moral” (*virtus moralis*) conjuga os dois aspectos de “o moral” (*mos*). Ao segundo significado de moral deve-se sim conjugar o significado de *consuetudo*, pois o “costume”, de certo modo, “é vertido em natureza e faz uma inclinação semelhante à [inclinação] natural”.

<sup>65</sup> Isso é chamado, em *ST IaIIae* q. 57 a. 5 responsio, respectivamente de “fim devido” e “aquilo que convenientemente está ordenado ao fim devido”.

<sup>66</sup> Sobre essas duas potências desiderativo-sensitivas, cf. o estudo de Zimmermann (1986, p. 43-52), em especial p. 49.

<sup>67</sup> Cf. também SCHRÖER, 1995, p. 69-74.

De todo modo, a “inclinação ao ato [o “moral”] convém propriamente à virtude desiderativa”; a ela cabe mover as potências internas da alma para o agir. Essa disposição somente pode ser “virtude moral” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 58 a. 1 responsio).

A parte desiderativa, afinal, faz parte da vida da alma, podendo, na virtude, conformar-se à razão.<sup>68</sup> Para bem agir, assim já se pode concluir, é preciso que a razão bem ordene, pela virtude intelectual da prudência, e que a força desiderativa esteja bem disposta pelo hábito da virtude moral (o bom caráter ou a boa vontade). Assim, pois, o “desejo” (*appetitus*) “é princípio do ato humano na medida em que, de algum modo, participa da razão” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 58 a. 2 responsio). Convém lembrar que, numa dada interpretação de Aristóteles e Agostinho, Tomás de Aquino admite uma tripartição da alma, em que a “vontade” (*voluntas*) opera como “desejo intelectual” (*appetitus intellectivus*), havendo ainda o “desejo sensitivo” (*appetitus sensitivus*), em que se localiza o “irascível” (*irascibile*) e o “concupiscível” (*concupiscibile*) – em que esses últimos, por participarem na vontade, podem ser ordenados pela razão e existir no sujeito virtuoso (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 2 responsio). Em boa medida, isso ratifica as conclusões de que a virtude moral, embora possa dar-se sem as virtudes intelectuais da “sabedoria”, “ciência” e “arte”, não pode dar-se, contudo, sem a “prudência” e o “intelecto” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 58 a. 4 conclusio et responsio), ao passo que todas as virtudes intelectuais, com a única exceção a prudência, podem dar-se sem virtude moral (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 58 a. 3 conclusio et a. 4 conclusio). Ora, como já visto acerca da prudência, sendo a virtude moral um hábito eletivo, que deve fazer uma boa “eleição” ou “escolha” (*electio*), duas coisas são requeridas para esta última: (i) deve haver “a devida intenção do fim”, o que se faz pelo caráter ou pela virtude moral, que inclina a força desiderativa “ao bem conveniente à razão”, a saber, o “fim devido” ao ser humano; (ii) requer-se, ademais, que o ser humano retamente aceite as coisas que estão em relação com o fim, o que só pode ocorrer pela razão

<sup>68</sup> Conformação essa que pode não ocorrer ou só “com alguma contradição”; às vezes, em função das paixões e dos hábitos desiderativos, o uso da razão em particular é impedido.



que aconselha, julga e comanda. O último passo – ratificando a mutualidade de prudência e virtudes morais – pertence à prudência e às “virtudes anexas”, e, agora dito com maior clareza por Santo Tomás, exige inclusive o “intelecto” ou o “entendimento”, pelo qual é atingido, como pressuposto do juízo prático, “o entendimento dos princípios” das coisas relativas à ação humana. Pela definição mesma, a prudência, e com ela todas as virtudes morais que ordenam as “paixões” (*passiones*) à razão, pressupõe o *intellectus principiorum* (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 58 a. 4 responsio).

É claro que as virtudes não são “paixões” (*passiones*), mas princípios do movimento desiderativo; as paixões, por sua vez, que Tomás de Aquino investiga com um olhar próximo a Agostinho e a tradição clássica romana estoica, bem como suas dissensões com a tradição peripatética, são, por um lado, “afecções desordenadas”. Nesse caso, mesmo que se achem na alma por causa do caráter e das escolhas, não podem coexistir com as virtudes morais, tal como se a elas houvesse consentimento após a deliberação *prudente*. Caso as paixões sejam entendidas como determinados “movimentos do desejo sensitivo”, nesse caso, enquanto estão [na alma] ordenadas pela razão, podem existir com a virtude moral (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 2 conclusio et responsio). As paixões, *como movimentos oriundos de escolhas deliberadas*, influenciam a inclinação da alma – inclinação que, em última análise, mostra-se como virtude ou vício (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 2 ad 3). Algumas virtudes morais, pois, que tratam das paixões como da “matéria própria”, *não podem* ser pensadas sem elas, em que *passiones* são simplesmente “todos os movimentos do desejo sensitivo” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 5 responsio).<sup>69</sup> Tais termos de psicologia da ação e de teoria das potências da alma ajudam a diferenciar os vários tipos de virtude moral.

Entre as virtudes morais, algumas ordenam (e assim moderam) as próprias paixões ou movimentos do desejo sensitivo; outras ordenam e moderam as próprias operações da vontade (a qual, em si, *não é* o sujeito das paixões). Por esse motivo, é correto afirmar que nem toda virtude moral é acerca das paixões (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 4

<sup>69</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 5 responsio.

conclusio). Explicando isso um pouco melhor, pode-se afirmar que a virtude moral aperfeiçoa “a parte desiderativa da alma”, ordenando esta ao “bem da razão” – nada mais que o moderado ou o ordenado segundo a razão. O que ocorre ser ordenado e moderado pela razão ocorre ser uma virtude moral. Mas, visto que a razão não ordena só “as paixões do desejo sensitivo”, mas “também ordena as atividades [*operationes*] do desejo intelectual” ou da vontade, é forçoso concluir que nem toda virtude moral é sobre as paixões, mas algumas são sobre operações (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 4 responsio), e *não são* nesse caso sobre paixões. Exemplo desse tipo de virtude moral é a justiça, pela qual a vontade se aplica ao próprio ato,<sup>70</sup> o qual não é uma paixão. À justiça segue-se a “alegria” (*gaudium*), na vontade ao menos, que também não é uma paixão, muito embora a alegria, pela perfeição da justiça, possa redundar até o desejo sensitivo, na medida em que as forças inferiores seguem o movimento das superiores (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 59 a. 5 conclusio et responsio).

Qual é, então, a distinção entre as virtudes morais? Elas, assim definira-se, são hábitos da parte desiderativa da alma. E estes diferem pela espécie “segundo diferenças específicas dos objetos”. Um objeto desejável – ou a “matéria” do objeto que sofre a ação – ganha pelo agente uma “forma específica”. E se a “matéria” do objeto que sofre a ação se relaciona de modo duplo com o agente, importante é notar que (ii) ela, às vezes, recebe a forma do agente “não segundo a mesma razão” conforme é no agente, casos em que se pensa em agentes não unívocos. Aqui, formas recebidas na matéria por um mesmo agente não são de mesma espécie, mas diferenciam-se na proporção diversa da matéria para receber algo do agente. Qual é a razão dessa fundamentação, marcada pelo uso da teoria das causas eficiente/formal e material? Ora, Santo Tomás entende ser manifesto que, na moral, a razão é “imperante” e “movente”. Em contrapartida, a “força desiderativa” é “imperada” e “movida”. O desejo, que se faz racional só “por participação”, não recebe univocamente “a impressão da razão”. Assim, os “objetos desejáveis” (*appetibilia*) são constituídos de

---

<sup>70</sup> Sobre a distinção entre “justiça geral” (da qual aqui indiretamente se fala) e “justiça especial” em Tomás de Aquino, cf. o estudo de NASCIMENTO, 1996, p. 216-217. Cf. também FINNIS, 1998, p. 118.

acordo com o movimento da razão – o agente – em diversas espécies, dependendo da diversa relação com a razão: as virtudes morais, portanto, são diversas “segundo a espécie” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 60 a. 1 responsio). Mas, de que maneira, afinal, as virtudes morais se distinguem segundo “paixões” (*passiones*) e “operações” (*operationes*)?

Havendo novamente uma dupla maneira de como podem ser comparadas com a virtude, o termo de comparação a ser explorado – porque impõe que virtudes morais sobre paixões e sobre operações sejam diferentes – é o segundo, em que (ii) pode comparar-se a *operatio* com a virtude moral tal como “a matéria acerca da qual se trata” (*materiam circa quam est*). Ora, o bem e o mal em certas operações são atingidos segundo elas mesmas, dependendo de como o agente humano se liga a elas, enquanto, a saber, o bem e o mal nas operações são tomados “segundo a razão de proporção [*commensuratio*] ao outro”. Nesse caso, tem de haver alguma “virtude diretiva” (*virtus directiva*) das operações segundo elas mesmas, que, como se verá, é a virtude da justiça. Santo Tomás tem em vista operações nas quais, tal como analogamente na “compra” e na “venda”, chega-se à “razão do devido” ou “do indevido” com respeito ao outro. Daí que a virtude da justiça “e as suas partes” tratam das operações assim como “da matéria própria”. Em outras operações, porém, o bem e o mal só são atingidos segundo a proporção com respeito ao operante; aqui, o bem ou o mal têm de ser considerados no quanto o ser humano bem ou mal se afixa às coisas desse tipo – às coisas (externas) que podem ser “devidas” ou “indevidas”. Nesse caso, é preciso que as virtudes, as medidas de adesão às coisas, sejam sobretudo acerca das “afecções interiores”, que, agora de forma direta, são chamadas de “paixões da alma”. Ocorre, porém, que nas operações com respeito ao outro pode-se deixar passar o bem da virtude (da justiça) por causa da paixão desordenada da alma; nesse caso, dada essa desordenação, enquanto há corrupção da proporção da operação exterior (do devido e do indevido), há também da justiça. E, é claro, enquanto corrompe-se a proporção das paixões interiores com respeito à adesão do agente operante, há corrupção também de uma virtude moral relativa às paixões. Isso acontece, a título de exemplo, quando, por causa da ira

– marcando uma desordem de paixões interiores –, alguém agride um outro indivíduo, corrompendo a *justiça* por causa da violência indevida e também a *mansidão* por causa da desordem de afixação do desejo a algo exterior (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 60 a. 2 responsio). Tomás de Aquino, assim, tanto prevê certa conexão e mútua dependência das virtudes morais quanto aposta, para todas as virtudes morais de adesão do desejo ou de operação proporcional, num senso geral da justiça.

Como já aludido, “todas as virtudes morais que são acerca das operações convêm numa determinada razão geral de justiça, que é atingida segundo o débito com respeito ao outro” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 60 a. 3 responsio);<sup>71</sup> também elas, porém, distinguem-se pelas diversas razões específicas do débito. Ora, se nas operações exteriores institui-se uma ordem da razão, não na proporção de adesão às afecções, mas na “própria conveniência da coisa em si mesma”, fica claro que, segundo diferente conveniência tem-se diversa “razão do devido” (*ratio debiti*), e segundo diversidade nesta última tem-se diversa “razão da justiça” (*ratio iustitiae*). Tem-se débito diferentemente com respeito ao igual, ao superior, ao inferior; tem-se débito diferentemente a partir do pacto, do prometido, do benefício erguido. Sob as muitas razões do devido constituem-se muitas virtudes (da justiça) – assim, a “religião” é o débito a Deus, a “piedade” aos pais e à pátria, a “gratidão” aos benfeitores, etc. (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 60 a. 3 responsio). Naturalmente, não pode ser o caso que, acerca de todas as paixões, haja uma só virtude moral. Afinal, certas paixões pertencem a potências distintas; algumas pertencem à potência irascível, outras à concupiscível. Também não é o caso que a simples diversidade desiderativo-potencial de paixões basta para entender a diversificação das virtudes morais: (i) algumas paixões (dentro da mesma potência) se opõem segundo a contrariedade; acerca destas é preciso que haja uma e a mesma a virtude. Aqui, a virtude moral consiste numa certa “mediania” (*medietas*),<sup>72</sup> em que o (justo) meio nas

<sup>71</sup> A justiça é a preocupação pelo “bem do outro” legitimamente, tal que “pais e filhos” não são suficientemente “outros” para que sejam objeto dessa virtude; cf. MCINERNY, 1993, p. 215.

<sup>72</sup> O tópico da “mediania” (*medietas*) é abordado com extensão por Tomás de Aquino em *ST IaIIae* q. 64 a. 1-4.

paixões contrárias é instituído segundo a própria razão; (ii) ademais, paixões diversas (dentro da mesma potência) encontram-se de um mesmo modo repugnantes à razão, como, por exemplo, segundo “o impulso ao que é contra a razão” ou “a resistência ao que é segundo a razão”. Os dois casos são ilustráveis pelas paixões “audácia” e “temor”, contrárias dentro do irascível, ambas repugnantes à razão, ao passo que o meio “coragem” é a expressão da “fortaleza” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 60 a. 4 responsio).

A perfeição da virtude depende sempre da razão; a da paixão, porém, depende do próprio desejo sensitivo. Se, pois, as virtudes são diversificadas segundo a ordem – das *operações* para com os outros e das *paixões* – à razão, as *paixões* se diversificam segundo uma ordem ao desejo sensitivo, uma vez que os objetos delas são também ordenados de diversos modos ao desejo sensitivo. Comparados, então, os objetos das paixões à razão, causam-se espécies diversas de virtudes. Porque o movimento da razão e o do desejo sensitivo não são o mesmo, pode ocorrer que a diversidade de objetos cause a diversidade de paixões (por exemplo, temor e audácia), mas não cause a de virtudes (por exemplo, a coragem). Pode ainda ocorrer que a diferença de objetos cause uma diversidade de virtudes, mas não cause a de paixões; assim, por exemplo, diversas virtudes ordenam-se a uma só paixão, como o “deleite” (*delectatio*). Finalmente, porque paixões diversas respectivas a potências diversas sempre são concernentes a virtudes diversas, a diversidade dos objetos – por exemplo, “o bem em absoluto” e “o bem com alguma arduidade” –, *que diz respeito à diversidade das potências*, sempre diversifica as virtudes. Santo Tomás realiza, pois, um exame detalhado das potências e paixões da alma, exibindo de todo o modo como se ordena à razão, para a ação excelente, o desejo sensitivo (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 60 a. 5 responsio).

Como a exposição sobre as virtudes morais *de operação* e as *de modo de adesão às paixões* já ilustrou, a razão, por uma certa ordem, rege as partes sensitivas do ser humano e estende-se às coisas exteriores. E também na estrutura da ação (interior), na medida em que “um objeto da paixão” é apreendido pelos sentidos, pela imaginação ou pela razão, e na medida em que é respectivo à alma, ao corpo ou às coisas exteriores, diversifica-se a sua relação com a razão – habilitando-se ele a diversificar as virtudes. Em resumo, o bem do ser humano, que

como objeto dos atos do amor, da concupiscência e do deleite é, pois, objeto dos atos da potência do desejo – e nesse sentido um “objeto da paixão” –, pode ser tomado ou como respectivo “aos sentidos corpóreos” ou “à apreensão interior da alma”. Essa ordem objetiva do bem humano não é alterada seja se respectivo ao ser humano em si mesmo, ao corpo, à alma, ou ao ser humano numa ordem com respeito aos outros. Central é que a diversidade dessas relações justamente por causa da ordem diversa – dos objetos do desejo sensitivo – à razão traz diversidade à virtude, a qual, em última análise, gera um amor firme da alma volitiva ao bem. Ignorando detalhes teóricos, e aqui em um seguimento tradicional a Aristóteles,<sup>73</sup> são dez as virtudes morais segundo as paixões – uma a uma explicada por Santo Tomás, em *ST IaIIae* q. 60 a. 5, a saber, “fortaleza” (*fortitudo*), “temperança” (*temperantia*), “liberalidade” (*liberalitas*), “magnificência” (*magnificentia*), “magnanimidade” (*magnanimitas*), “filotimia” ou “amor da honra” (*philotimia*, *amor honoris*), “mansidão” (*mansuetudo*), “amizade” ou “afabilidade” (*amicitia*, *affabilitas*), “verdade” ou “sinceridade” (*veritas*) e “eutrapelia” ou “jocosidade inofensiva” (*eutrapelia*), sendo essas virtudes distinguidas “segundo as diversas matérias, ou segundo as diversas paixões, ou segundo os diversos objetos”. Caso às virtudes morais relativas à adesão às paixões adicione-se a virtude da justiça, que é, pois, em geral uma virtude acerca das operações e tem a vontade como sujeito, serão onze as virtudes morais (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 60 a. 5 responsio).<sup>74</sup>

Exposta a doutrina geral das virtudes morais, cabe lembrar que Tomás de Aquino faz uso da “definição perfeita” de virtude humana – a que requer a “retidão do desejo” – para explanar o tópico das virtudes cardeais ou principais. São essas só aquelas que contêm a retidão do desejo. Nesse caso de “perfeição”, a virtude não só faz (i) a boa faculdade, mas (ii) causa também o uso de boa obra. Sendo o perfeito “mais importante” (*principalius*) que o imperfeito, tem-se de pôr entre as virtudes morais aquelas que “são chamadas de principais ou cardeais” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 61 a. 1 conclusio et responsio).

<sup>73</sup> Cf. UTZ, 1940, p. 580-581.

<sup>74</sup> Cf. também MCINERNY, 1993, p. 215-216.

Como é sabido, as virtudes cardeais são quatro: a prudência,<sup>75</sup> a justiça, a temperança e a fortaleza, seja se são considerados os seus princípios formais ou os sujeitos. Há, agora, após tudo o que foi exposto, como entender por quê. Se o princípio formal da virtude é “o bem da razão”, isso se apresenta, de um modo, (i) na medida em que consiste “na própria consideração da razão”, na qual se acha a virtude principal da prudência. E isso se apresenta, de outro modo, (ii) na medida em que acerca das operações (em que se acha a virtude principal da justiça) ou acerca das paixões (em que é necessário que se achem as virtudes principais da temperança e da fortaleza) é posta “a ordem da razão”. Segundo os sujeitos, confirma-se o número de quatro: a *prudência* aperfeiçoa o *sujeito racional por essência*, e, se em três divide-se o *sujeito racional “por participação”*, a *justiça* aperfeiçoa a vontade, a *temperança* o concupiscível, e a *fortaleza* o irascível (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 61 a. 2 conclusio et responsio).<sup>76</sup> Em *ST IaIIae* q. 61 a. 3, Santo Tomás afirma ainda que só quatro virtudes morais são cardeais, tanto por causa da sua generalidade sobre as outras virtudes quanto por causa do “caráter principal” (*principalitas*) da matéria.<sup>77</sup>

Este seria o momento, então, de aludir aos motivos pelos quais, para Tomás de Aquino, as virtudes morais são e efetivamente têm de estar conectadas. Mais exatamente, as virtudes morais *perfeitas* (cf. acima) são mutuamente conectadas – a saber, as virtudes morais *não* enquanto

<sup>75</sup> A prudência, virtude intelectual, “é moral de um certo modo, segundo a matéria”.

<sup>76</sup> Cf. *ST IaIIae* q. 61 a. 2 conclusio et responsio.

<sup>77</sup> Cf. *ST IaIIae* q. 61 a. 3 responsio: “[...] podemos considerar duplamente as quatro virtudes [...]: de um lado, segundo as razões formais comuns; e desse modo são chamadas de principais, como que gerais a todas as virtudes; tal que, por exemplo, toda virtude que faz o bem na consideração da razão seja chamada de prudência; e toda virtude que faz o bem do devido e do reto nas operações seja chamada de justiça; e toda virtude que coíbe e reprime as paixões seja chamada de temperança; e toda virtude que faz a firmeza do espírito contra quaisquer paixões seja chamada de fortaleza [...]. Por outro lado, podem ser tomadas na medida em que essas virtudes são denominadas por aquilo que é precípua em qualquer matéria que seja; e assim as virtudes especiais são divididas em contraposição às outras. Contudo, são chamadas de especiais com respeito às outras por causa do caráter principal da matéria; como, por exemplo, que “prudência” seja chamada a [virtude] que é preceptiva; “justiça” a que é acerca das ações devidas entre iguais; “temperança” a que reprime as concupiscências dos deleites do tato; “fortaleza” a que dá firmeza contra os perigos de morte”.

são tomadas como simples inclinação existente a uma obra respectiva a um bem, inclinação que é no sujeito por natureza ou pelo “hábito” (*assuetudo*). Tomadas, pois, de modo imperfeito, as virtudes morais não são conectadas, assim como um indivíduo, por complexão natural ou costume, está disposto à liberalidade, mas não à castidade. Tomando as virtudes morais como perfeitas, como hábitos que inclinam “a bem fazer uma boa obra”, elas são conexas. A (dupla) razão de conexão é assinalada por uma dupla distinção respectiva às virtudes cardeais. Ela aparece, como mostrou Gregório Magno, (i) ali onde as virtudes morais são diferenciadas segundo “condições gerais das virtudes”. Aqui, por exemplo, a “firmeza” é virtude se ela é com moderação (condição da temperança), retidão (condição da justiça) e discernimento (condição da prudência). Ela também aparece, como mostrou Aristóteles, (ii) quando as virtudes morais aludidas (as cardeais) são distintas “segundo as matérias”. Aqui, uma virtude moral só poder haver com a prudência, pelo fato mesmo de que “o próprio da virtude moral” – um hábito eletivo – “é realizar a reta eleição”. Uma eleição reta não pressupõe só “a inclinação ao fim devido”, item garantido “pelo hábito da virtude moral”, mas requer que “alguém diretamente eleja aquelas coisas que estão em relação ao fim”. A escolha dos meios ao fim é papel da prudência, que é “deliberativa” (*consiliativa*), “judicativa” (*indicativa*) e “preceptiva” (*praeceptiva*) das coisas que são com respeito ao fim. Já foi visto, por semelhante modo, que a prudência não pode dar-se sem as virtudes morais, visto que é a *reta* razão das coisas relativas à ação. A prudência procede dos fins respectivos à ação tal como de princípios, mas ela – ou o agente – bem se dispõe a eles só pelas virtudes morais (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 61 a. 1 conclusio et responsio).<sup>78</sup>

Finalmente, qual é o sentido das virtudes teológicas?<sup>79</sup> Num sentido extrafilosófico, em analogia, mas mantendo diferença com as virtudes morais que capacitam a chegar ao fim natural, existem outras virtudes necessariamente infusas no ser humano – são causadas

<sup>78</sup> Cf. também KEENAN, 1992, p. 102.

<sup>79</sup> Em verdade, cf. SCHRÖER, 1995, “o esquema das quatro virtudes cardeais, complementado pelos esquemas das três virtudes divinas (fé, esperança e amor) e os dons do Espírito Santo encontram-se logo depois como estruturação da *Secunda Secundae*, na qual Tomás desdobra a sua doutrina moral especial”.



nele “totalmente *ab extrinseco*” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 63 a. 1 conclusio et responsio). Essas são pensadas para atingir o fim sobrenatural e, por isso mesmo, são chamadas de “teológicas”. Já se sabe que, pela virtude, o ser humano é aperfeiçoado aos atos pelos quais se ordena à beatitude; agora, Santo Tomás afirma que a *beatitudo* ou a *felicitas* humana é dupla. Uma é proporcionada à natureza humana à qual o ser humano pode chegar “pelos princípios da sua natureza”; a outra excede a natureza humana, à qual o ser humano pode chegar só pela virtude divina, “de acordo com uma determinada participação da Divindade”. Aqui, o ser humano precisa de princípios pelos quais seja ordenado à beatitude sobrenatural de modo análogo a como, pelos princípios naturais, é ordenado ao fim conatural. As virtudes que são *teológicas*, os princípios aqui exigidos, (a) têm Deus por objeto, enquanto por elas o ser humano se ordena retamente a Deus, (b) são infundidas somente por Deus e (c) são transmitidas tão só pela revelação divina, na Escritura Sagrada (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 62 a. 1 conclusio et responsio). Como se nota a partir de (a), elas se distinguem por espécie das virtudes morais e intelectuais, isto é, “segundo a diferença formal dos objetos”: o objeto das virtudes teológicas é Deus, o fim último das coisas que excede toda cognição humana, ao passo que o das outras duas espécies de virtudes “é algo que pode ser compreendido pela razão humana” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 62 a. 2 conclusio et responsio). Sendo três as virtudes teológicas, fé, esperança e amor, por meio delas Santo Tomás assume que o ser humano pode obter, segundo o intelecto e a vontade, a beatitude sobrenatural, à qual também assume que o ser humano está inclinado por natureza. Para que o intelecto se ordene ao fim sobrenatural, adicionam-se sobrenaturalmente ao ser humano “certos princípios sobrenaturais”, que são apreendidos com o auxílio da luz divina – os “*credibilia*”, dos quais é a *fides* a virtude. Para que a vontade se ordene ao fim sobrenatural, tanto quanto “ao movimento da intenção que tende ao próprio [fim]” ou ainda “quanto àquilo que é possível conseguir-se”, como “quanto a uma certa união espiritual pela qual, de certo modo, ela se transforma naquele fim”, adiciona-se respectivamente ao ser humano a *spes* e a *caritas* (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 62 a. 3 conclusio et responsio).

Pressupondo as virtudes teológicas, M. D. Jordan chamou a atenção ao fato de que Tomás de Aquino trata a “virtude”, em *ST IaIIae* q. 61 a.

1 ad 1 (na discussão sobre virtudes cardeais), estritamente como termo análogo – ao qual cumpre indicar, pois, o primeiro *analogatum*. Atenção merece também o dado de que, em *ST IaIIae* q. 55, em que se buscara definir a virtude, a definição aristotélica de que a virtude é um hábito desiderativo, que conduz à ação excelente, reside num meio “relativo”, entendido tal como a razão e uma pessoa prudente o fariam, está ausente; a definição da qual Santo Tomás se apropria, a partir do Mestre das *Sentenças* e de Agostinho,<sup>80</sup> encontra-se na *conclusio* de *ST IaIIae* q. 55 a. 4: “Virtude é uma boa qualidade, ou um bom hábito da mente, pela qual se vive corretamente e da qual ninguém faz mau uso, e que Deus opera em nós sem nós”. M. D. Jordan lembra que, mesmo sendo essa a definição em explícito defendida por Santo Tomás, ela se presta só a uma virtude *infusa*. Para o mesmo autor, Tomás de Aquino vem a construir então uma analogia ainda mais compreensiva do termo “virtude”, de modo que acaba cobrindo o “adquirido” e o “infuso”, e tal que, conceitualmente ao menos, Aristóteles vem a ficar subordinado a Agostinho.<sup>81</sup>

Dados os desenvolvimentos de explanação em *ST IaIIae* q. 55 a. 1-3, o movimento feito no último artigo daquela questão (a. 4) é mesmo surpreendente – sequer tem alguma coisa a ver com acréscimos específicos à aludida definição tomada de Aristóteles (*Ética a Nicômaco* II 6, 1106b36-1107a2). Para M. D. Jordan, o motivo do passo inusitado só pode ser que o *primum* da analogia da virtude encontra-se, não nas virtudes *cívicas*, como entendidas na tradição aristotélica, mas nas *infusas*. Assim, “a definição plena deve ser dada para o primeiro e mais claro membro da analogia, e o caso mais claro é, não a virtude adquirida, mas a infusa”.<sup>82</sup> Isso tem consequências sérias: (a) a noção de hábito desenvolvida em *ST IaIIae* q. 49-54 tem de ser retrabalhada; (b) as próprias virtudes pagãs passam a ser entendidas “a partir do alto”.<sup>83</sup> Inspirado, pois, por Plotino, em *ST IaIIae* q. 61 a. 5 *responsio* et ad 2, também Santo Tomás parece fazer com que as quatro virtudes cardeais

<sup>80</sup> Um comentário a este artigo da *ST IaIIae* q. 55, com um olhar atento às acepções sobre “virtude” oriundas dessas tradições, pode ser lido em Utz (1940, p. 533-536).

<sup>81</sup> Não ficando claro, quando da definição em *ST IaIIae* q. 55 a. 4, se Tomás de Aquino fala das virtudes *teológicas* infusas e também das virtudes *morais* infusas; cf. JORDAN, 1993, p. 236-237.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 1993 p. 238.

<sup>83</sup> Sobre isso, cf. também PESCH, 2004, p. 243.

sejam – numa interpretação alegórica e profundamente cristã – quatro estágios da progressão da alma. No “estágio político”, pois, as virtudes são respectivas ao ser humano *animal politicum* no que tange “[à] condição da sua natureza” agora; o “estágio exemplar” é remissivo às virtudes no modo (inominável) como existem em Deus (*virtutes divinae*). Já os “dois estágios intermediários” ajudam a alma a chegar ao seu fim transcendente que é Deus. Aqui, as “virtudes purgatórias” promovem o movimento até Deus, e nesse caso a prudência opera o desprezo pelas coisas mundanas “em favor da contemplação”, temperança, fortaleza e justiça “purgam” analogamente; ademais, as “virtudes da alma já purgada”, que são aquelas do bem-aventurado, são as virtudes cardeais exercitadas quando da posse do fim transcendente (JORDAN, 1993, p. 238), tornando-se a prudência a visão mesma da realidade divina, tornando-se a temperança o desconhecimento dos desejos terrenos, etc. (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 61 a. 5 responsio et ad 2).

M. D. Jordan dá ênfase ao fato de que as virtudes dos estágios segundo e terceiro se relacionam manifestamente com o fim último transcendente – chegando àquelas virtudes cardeais *infusas*, no que tange à ordem do desejo e das operações à razão, e não quanto à “matéria” delas, a perdurar no “estado de glória” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 67 a. 1). O ponto teórico sensível, aqui, é determinar pois de que maneira as virtudes morais *adquiridas* e as *infusas*, se de espécies diferentes em particular “segundo a ordem aos objetos próprios” e “segundo a ordem ao fim último” (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 63 a. 4 ad 1), devem seguir sob o mesmo “termo” e “definição” de “virtude”. A mesma dificuldade se impõe assim, conforme M. D. Jordan, se comparadas virtudes *teológicas* (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 62 a. 1) *especificamente* com virtudes *morais* e *intelectuais* não teológicas (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 62 a. 2), em que, como um todo, as diferenças a serem ressaltadas seriam tanto formais quanto relativas aos padrões de uma ação pertinente ao mesmo “assunto” – a título de exemplo, retomando o primeiro termo de comparação (infuso *versus* adquirido), a virtude moral infusa (da temperança) exigiria um grau de “ascetismo corpóreo” impensado pela virtude moral adquirida supostamente análoga (THOMAS AQUINATIS,

1952, q. 63 a. 4; ainda q. 64 a. 4).<sup>84</sup>

Ao que parece, uma nota de clarificação ao problema da definição analógica da virtude aparece finalmente no já referido contexto temático da *connexio virtutum* – problema antigo nas teorias da virtude, ao qual Santo Tomás mostra especial sensibilidade. E ainda mais em especial ele parece fazer da conexão entre as virtudes adquiridas do intelecto e da vontade e as virtudes infusas (morais ou teológicas) o tema mais candente da discussão da dita conexão. Como visto, a tese tomasiana sobre a conexão das virtudes muito depende da distinção entre virtude perfeita e imperfeita. Virtudes perfeitas, fora afirmado, estão conectadas umas com as outras, seja se a sua conexão (i) é relativa à “estrutura comum da ação” seja se ela (ii) é relativa ao papel da prudência, através da qual todas as virtudes morais se conectam.<sup>85</sup> Em *ST IaIIaeq. 65 a. 2*, pergunta-se, então, se o complexo conectado de virtudes morais pode dar-se sem a caridade. Sim e não. Sim, se “virtude” for tomada com respeito ao fim humano atingível segundo a natureza tão somente. Porém, e com isso a investigação de M. D. Jordan está prestes a atingir o seu objetivo, virtudes “pagãs” ou “naturais” não podem satisfazer por completo a definição de virtude. Só virtudes que levam ao fim sobrenatural o podem. Nesse sentido estrito de virtudes perfeitas, isto é, *infusas*, toda virtude moral precisa da virtude da caridade. Ora, se a prudência *infusa* precisa da caridade para que o agente bem se relacione com o fim último transcendente, e as demais virtudes morais *infusas* têm dependência da prudência, a prudência e as demais virtudes dependem da infusão da caridade. Se, enfim, a caridade é princípio de toda boa obra que conduz o ser humano ao fim último, é preciso que, com ela, sejam infusas todas as demais virtudes morais (*ST IaIIae q. 65 a. 3*), bem como com a caridade, que é amizade com Deus, sejam infusas a fé e a esperança (THOMAS AQUINATIS, 1952, q. 65 a. 5).<sup>86</sup>

Na determinação maior, pois, a partir da definição completa ou todo-abrangente de virtude em *ST IaIIae q. 55 a. 4*, o *primum analogatum* para o uso de “virtude” é “virtude infusa” *porque estritamente completa*, e

<sup>84</sup> Cf. JORDAN, 1993, p. 239.

<sup>85</sup> Ibidem, 1993, p. 240.

<sup>86</sup> Ibidem, 1993, p. 240-241.

talvez, ainda mais especificamente, a virtude infusa da caridade, dado que esta estabelece a boa e determinante relação com o fim último e, na ordem de precedência de infusão, impõe uma certa conexão a todas as demais virtudes infusas. Inequivocamente, os passos aqui dados por Santo Tomás vão para uma direção outra que aquela a que leva a definição de virtude oferecida pelo Filósofo, supondo além disso uma antropologia teológico-filosófica muito distinta. Nesses termos, assim sentenciamos M. D. Jordan, Tomás de Aquino acabou por transformar respectivos “materiais filosóficos em teologia”.<sup>87</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora muitas considerações pudessem ser feitas sobre a ética tomasiana da virtude em termos idênticos ou bastante semelhantes aos da retomada da filosofia prática aristotélica no século 20,<sup>88</sup> finalizo o discurso dando destaque a um potencial teórico específico das convicções de Tomás de Aquino, já aludido ao longo do texto. O ponto em apreço ratifica o lema de que, para compreender e expandir o pensamento (ou o “espírito do pensamento”) aristotélico, convém investigar a filosofia moral de Santo Tomás – o ponto, portanto, reserva simpatia àquele que, para formar convicções em filosofia moral, aventura-se na *Ética* a Nicômaco. Num estudo importante, T. H. Irwin adotou esta abordagem quanto à teoria da lei natural, na qual, se itens teóricos inspiram-se, indiretamente ao menos, em Aristóteles, não só não têm base essencial no Filósofo<sup>89</sup> como estendem-se e desenvolvem ideias muito além.<sup>90</sup>

Em um movimento de comparação entre éticas “antigas”

<sup>87</sup> Ibidem, 1993, p. 241.

<sup>88</sup> Cf. a bela exposição panorâmica feita por Cremaschi (2001, p. 9-30).

<sup>89</sup> “Lei natural”, alega Seagrave (2009, p. 491-494, 509-520), é expressão totalmente ausente nas obras aristotélicas – e a noção mesma parece ter-lhe sido estranha. Ainda assim, o autor sustenta que a teoria tomasiana da lei natural é a “culminação” de uma tradição precedente – “ciceroniana-aristotélica”. No tocante a Santo Tomás, a teoria a ser buscada na tradição é a de Cícero, mas desdobrada a partir de um entendimento aristotélico da natureza humana.

<sup>90</sup> Cf. IRWIN, 2009, p. 298.

e “modernas”, T. H. Irwin chamou a atenção ao famoso estudo confrontador de G. E. M. Anscombe,<sup>91</sup> no qual, ao final, uma concepção *legalista* da moralidade, por Tomás de Aquino, era classificada como estranha a Aristóteles e também desestimulada. Em marcante diferença para com Aristóteles, ao centrar a ética na “lei natural”, Santo Tomás inevitavelmente apresentava o “moral” em termos de “dever” e “obrigação”, e esses, pois, sob suposta influência do cristianismo, de acordo com uma “concepção legal”.<sup>92</sup> Sem dúvida, poder-se-ia ganhar a impressão, dada a ênfase por Santo Tomás em uma lei natural análoga à (e participante na) divina e que impõe de fato obrigações ao agente (*ST IaIIae q. 90 a. 4*), que a regra moral (a legislação) envolve e é *produto* de um “legislador divino”. Contudo, a leitura da *Prima Secundae* ensina, antes, que lei natural e seus preceitos podem ser tomados de modo “não legislativo” – o princípio primeiro da razão prática (*dirigido ao fim último*) e as formulações dos seus preceitos (expressivos *segundo a consideração das inclinações do ser humano*) podem ser encontrados sem qualquer remissão a um legislador. (Ora, princípio e preceitos são o que são por causa da natureza racional-volitiva do agente humano). O seguimento da lei natural, assim expôs T. H. Irwin, dá expressão a uma mesma perspectiva eudaimonista, pois não é uma nova “fonte” de percepções morais, estranha e distinta da reflexão acerca da vida boa para o ser humano (IRWIN, 2009, p. 300-301).

Recuperar o “naturalismo” da ética de Tomás de Aquino significa, pois, para T. H. Irwin, que uma ética da *lei* não altera em nada a base essencialmente *eudaimonista* da sua teoria moral. Se, porém, são “internas” tais razões não legislativas, visto que é justificável fazer aquilo que realiza ou promove meios para realizar fins que os agentes humanos desejam por si, também deve ser ressaltado que a moralidade apresenta “razões externas” (também “legais”) não fundadas em desejos naturais – nesse particular, Tomás de Aquino parece mostrar

---

<sup>91</sup> ANSCOMBE, 1958, p. 1-19. Anscombe, a propósito, propôs um retorno à “ética da virtude” (do agir bem e do viver bem), como parte de uma “teoria da virtude” (do “caráter”, do “hábito”, da “ação”, da “deliberação”, etc.), ética essa que poderia ser, então, uma alternativa ao utilitarismo e ao deontologismo kantiano; cf. também CRISP, 1998, p. 623.

<sup>92</sup> IRWIN, 2009, p. 299.

mais sensibilidade que Aristóteles. Afinal, se doutrina do bem último e da lei natural conectam-se profundamente na *ST* porque (i) o princípio de fazer o bem se vincula à ideia de que o que é bom é bom porque promove o fim último e porque (ii) o bem último é a realização da natureza, levando em conta exigências da natureza humana, tal que ele se expressa em prescrições *assim* específicas, só podem definitivamente ligar-se porque (iii) as exigências da natureza humana são também sociopolíticas, estabelecendo a derivação dos preceitos gerais a partir do princípio maior da razão prática *segundo a ordem* às distintas inclinações naturais (IRWIN, 2009, p. 304-305).

Desses dois aspectos inexoráveis da moralidade, das razões internas e externas no seio mesmo do “eudaimonismo”, unidas porque o fim último humano a ser atingido não diz outra coisa que aquilo que os preceitos especificadores discernidos pela razão prática dizem, as virtudes do agente humano *intelectual-volitivo* são o meio de consecução e obtenção, e a teoria tomasiana das virtudes – sobretudo pela centralidade explanatória da prudência e pelo desempenho de operação da justiça em caráter geral – apresenta-se tal como uma testemunha.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

THOMAS AQUINATIS, Sanctus. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Editio tertia. Torino – Roma: Marietti Editori, 1964.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae I – De veritate*. Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi. Torino – Roma: Marietti Editori, 1964.

\_\_\_\_\_. *Summa theologiae – Pars prima et prima secundae*. Cura et studio Sac. Petri Caramello cum textu et recensione leonina. Torino – Roma: Marietti Editori, 1952.

\_\_\_\_\_. *Summa theologiae – Pars secunda secundae*. Cura et studio Sac. Petri Caramello cum textu et recensione leonina. Torino – Roma: Marietti Editori, 1962.

### Literatura secundária

- AERTSEN, J. A. Aquinas's philosophy in its historical setting. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Ed.). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 12-37. (repr. 1997).
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern moral philosophy. In: *Philosophy*, London, v. 33, p. 1-19, 1958.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BROWN, O. J. *Natural rectitude and divine law in Aquinas: an approach to an integral interpretation of the thomistic doctrine of law*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- CAMELLO, M. A felicidade como bem supremo: Santo Tomás lê Aristóteles. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 277-285.
- COSTA, E. F. da. A conceituação do direito em Santo Tomás de Aquino. In: COSTA, M. R. N.; DE BONI, L. A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, Unicap, Insaf, 2004. p. 295-312.
- CREMASCHI, S. Tendências neo-aristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 9-30.
- CRISP, R. Virtue Ethics. In: CRAIG, Edward (Ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, New York: Routledge, 1998, p. 622-626. v. 9.
- DAVIES, B. *The thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- DE BONI, L. A. O *De lege* de Tomás de Aquino: relendo as questões sobre a lei divina. In: DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero*. Estudos sobre filosofia prática na Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 77-102.
- \_\_\_\_\_. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 287-304.
- DOD, B. G. Aristoteleslatinus. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 45-79.
- DONAGAN, A. Thomas Aquinas on human action. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of



Scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 642-654.

ESCHMANN, I. T. *The ethics of Saint Thomas Aquinas: two courses*. Edited by Edward A. Synan. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997.

FERREIRA, A. d'Arc. A prudência em Santo Tomás de Aquino: um diálogo possível com o deontologismo e o utilitarismo. In: COSTA, M. R. N.; DE BONI, L. A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, Unicap, Insaf, 2004. p. 275-294.

\_\_\_\_\_. *Sobre a prudência: os três atos da prudência em Tomás de Aquino*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

FINNIS, J. *Aquinas: moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998. (Repr. 2004).

GONZÁLEZ, A. M. *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1998.

GRADL, S. *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*. Leuven: Peeters, 2004.

HÖDL, L. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Reclam, 1995.

HÖDL, L. Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.). *Thomas von Aquin – Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Miscellanea Mediaevalia 19. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1988. p. 23-42.

HÖFFE, O. *Aristoteles*. 3. ed. München: Verlag C. H. Beck, 2006.

HONNEFELDER, L. “Philosophie als Ausgriff endlicher Vernunft”. Zum Tod von Wolfgang Kluxen (1922-2007). In: *Philosophisches Jahrbuch*. 115 (2008):1, p. 3-20.

\_\_\_\_\_. Rationalization and natural law. Max Weber’s and Ernst Troeltsch’s Interpretation of the Medieval Doctrine of Natural Law. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 259-275.

IRWIN, T. H. Tomás de Aquino, lei natural e eudaimonismo aristotélico. In: KRAUT, R. et al. *Aristóteles. A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 297-313.

JORDAN, M. D. Theology and philosophy. In: KRETZMANN, N.;

- STUMP, E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 232-251. (Repr. 1997).
- KEENAN, J. F. *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1992.
- KLEBER, Hermann. *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*. Münster: Aschendorff, 1988.
- KLUXEN, W. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. 3. ed. Hamburg: Meiner, 1998.
- KORFF, W. Thomas von Aquin und die Neuzeit. In: BECKMANN, J. P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G.; WIELAND, G. (Hrsg.). *Philosophie im Mittelalter*. 2. ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996, p. 387-408.
- KRETZMANN, N.; STUMP, E. Aquinas, Thomas (1224/6-74). In: CRAIG, E. (Ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, New York: Routledge, 1998. p. 326-350. v. 1).
- KURZ, E. *Individuum und Gemeinschaft beim Hl. Thomas von Aquin*. München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932.
- MCINERNY, R. Action Theory in St. Thomas Aquinas. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.). *Thomas von Aquin – Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Miscellanea Mediaevalia 19. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988. p. 13-22.
- \_\_\_\_\_. Ethics. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 196-216.
- \_\_\_\_\_. *Studies in Analogy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- MOURA, Dom O. A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 219-231.
- NASCIMENTO, C. A. R do. A justiça geral em Tomás de Aquino. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 213-218.
- \_\_\_\_\_. A moral de Santo Tomás de Aquino: a segunda parte da Suma de teologia. In: COSTA, M. R. N.; DE BONI, L. A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, Unicap, Insaf, 2004. p. 265-274.
- NASCIMENTO, C. A. R do. A prudência segundo Tomás de Aquino.

*Síntese*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 368-378, 1993.

OWENS, J. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 38-59. (Repr. 1997).

PEGIS, A. C. Introduction. In: SAINT THOMAS AQUINAS. *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. Edited, with an Introduction, by Anton C. Pegis. New York: The Modern Library, 1948, p. xi-xxx.

PESCH, O. H. *Thomas von Aquin. Grenze und Größemittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*. 3. ed. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1995.

PICH, R. H. A ética de Aristóteles: “eudaimonia” e virtude”. In: PIVATTO, P. S. (Org.). *Ética: crise e perspectivas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 11-39.

REZENDE, N. B. Da contemplação aristotélica segundo Tomás de Aquino. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 305-314.

SCHRÖER, Christian. *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1995.

SEAGRAVE, S. A. Cicero, Aquinas, and contemporary issues in natural law theory. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 62, p. 491-523, 2009.

SECONDI, P. *Philosophia perennis: atualidade do pensamento medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

SIGMUND, P. E. Law and politics. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 217-231. (Repr. 1997).

UTZ, F. Kommentar. In: THOMAS VON AQUIN. *Summa Theologica I-II 49-70 – Grundlagen der menschlichen Handlung*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe – *Summa Theologica* 11. Band. Salzburg – Leipzig: Verlag Anton Pustet, 1940, p. 447-663.

WIELAND, G. Happiness: the perfection of man. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 673-686.

\_\_\_\_\_. The reception and interpretation of Aristotle’s ethics. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to*

the disintegration of scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 657-672 (Repr. 1997).

ZIMMERMANN, A. Zur Unterscheidung des sinnlichen Strebensvermögens gemäss Thomas von Aquin. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.). *Aristotelisches Erbe im Arabisch-Lateinischen Mittelalter*. Miscellanea Mediaevalia 18. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986, p. 43-52.

# GROTIUS: PRÉ-HISTÓRIA DA TEORIA KANTIANA DA VIRTUDE

Delamar José Volpato Dutra

## ELEMENTOS DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE

A definição aristotélica de virtude comporta vários elementos que podem ser decompostos e analisados. Para ele, “a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 1979, 1107a 1-5). A virtude, portanto, envolve, por um lado, um caráter disposto de um certo modo e, por outro lado, uma escolha da mediania, a qual por sua vez é um princípio racional. A virtude implica, ainda, um caráter estável, uma disposição estável, ou seja, “um caráter firme e imutável” (ARISTÓTELES, 1979, 1105a 30-34). Ademais, ela envolve escolha e cultivo, visto que ela resulta de um hábito: “adquirimo-las [as virtudes] pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos que aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo [...] Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos” (ARISTÓTELES, 1979, 1103a 31-1103b1). O próprio Aristóteles esclarece que “a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (*ethike*) por uma pequena modificação da palavra *ethos* (hábito)” (ARISTÓTELES, 1979, 1103a 15-20). Por fim, a virtude envolve emoções e paixões, sendo os materiais sobre os quais preferentemente se exerce ou sobre os quais versa.

Na sua explicação da virtude, Aristóteles sustenta que a alma contém três partes, uma parte vegetativa ou nutritiva, uma segunda parte irracional [apetite e desejo] e uma terceira parte racional. Esse segundo elemento está, para ele, em oposição e luta com a

terceira parte. Ele afirma: na alma encontra-se “um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe” (ARISTÓTELES, 1979, 1102b 15-20). Este “outro elemento” é constituído pelo apetite, eivado de prazeres e paixões. Além de opostos e em luta com o princípio racional, tais «prazeres estão em conflito uns com os outros» (ARISTÓTELES, 1979, 1099a 11-13), resultando daí a necessidade de obedecerem à razão para serem harmonizados entre si. Naturalmente, Aristóteles vê na mediania a melhor realização do princípio racional e o melhor meio de harmonizar as paixões entre si.

Parece que Kant questionará, de um modo ou outro, todos esses elementos da teoria clássica da virtude, sendo que a partir de tais críticas ele construirá a sua própria teoria. Como se pode perceber, alguns desses elementos serão de fundamental importância para a análise da doutrina kantiana da virtude, como por exemplo a sua relação com o hábito, com a mediania e com as emoções. Os mencionados elementos estavam conectados e harmonizados de um modo ou de outro nas éticas antigas e medievais, por exemplo, na do próprio Aristóteles e de Santo Tomás. Em geral, comenta Denis (2006, p. 505), as virtudes eram vistas por esses pensadores, por um lado, como qualidades instrumentalmente valiosas de uma pessoa, pois permitiam o seu viver bem e, por outro lado, eram vistas como valiosas em si mesmas, já que eram constitutivas da felicidade. De fato, nesse particular, não parece resultar dúvidas com relação à correlação entre felicidade e virtude em Aristóteles: «A felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita» (ARISTÓTELES, 1979, 1102a 5-7). É verdade também que para Aristóteles, embora a virtude fosse uma condição necessária da felicidade, ela não era uma condição suficiente desta, como já havia observado um de seus primeiros comentadores, Diógenes Laércio:

[Aristóteles] pensa que a virtude não basta para garantir a felicidade, pois se torna necessário juntar-lhe os bens do corpo e os bens do mundo, de modo que o sábio possa ser plenamente feliz, seja no sofrimento, seja na indigência, seja em qualquer outro mal análogo. Afirma, em contrapartida, que a maldade é suficiente para causar a infelicidade, ainda que dispuséssemos

de todos os possíveis bens corporais ou mundanais. Também sustenta que as virtudes não são relativas umas às outras, bem podendo acontecer que um sábio e justo seja ao mesmo tempo imoderado e inconveniente (DIÓGENES, 1987, §30-31).

Em Kant, virtude e felicidade são dois conceitos diversos, que se reúnem sinteticamente no sumo bem. Assim a virtude não dá conta da felicidade. Ademais, para ele, virtude não tem em mente suprimir a natureza. A virtude protege a natureza sempre que ela for ameaçada.

## GROTIUS E A CRÍTICA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE

Antes de proceder à análise da ética kantiana, pretende-se apresentar brevemente o tratamento da virtude ofertado pela teoria do direito natural moderno, especialmente por Grotius, tratamento esse que influenciou o modo como Kant teoriza o conceito de virtude. Um ponto a ser mencionado, nesse sentido, mas não o mais importante, é a distinção que Grotius faz no primeiro capítulo do Livro I de *O direito da guerra e da paz* entre direitos perfeitos e imperfeitos, distinção essa que Pufendorf aplicará aos deveres e que Kant recepcionará em uma conexão importante com o tratamento que ele fará da virtude. Não obstante, o ponto mais importante para o presente estudo é a crítica que os filósofos do direito natural fizeram à doutrina da virtude, relegando-a a um papel secundário na teoria moral.

Grotius é considerado por alguns como o fundador do direito natural moderno e um divisor de águas no tratamento da relação entre a virtude e a moral, pois critica a teoria aristotélica da virtude e tenta construir uma teoria centrada na ação e na norma (SCHNEEWIND, 1990, p. 46). Grotius teria, nos *Prolegomena* à sua obra *De jure belli ac pacis* de 1625 tecido uma das mais severas críticas a uma ética da virtude (SCHNEEWIND, 1990, p. 42-61). Grotius devota, nesse texto, três parágrafos à crítica da doutrina aristotélica da virtude como um meio-termo com relação às paixões e às ações. A teoria do meio-termo é um modo de articular a ideia partilhada pelos teóricos da virtude de que nenhum conjunto antecedente de normas pode substituir o caráter das pessoas tendo em vista agir apropriadamente no caso concreto.

Segundo Grotius, Aristóteles concebe a virtude como um meio-termo em relação às paixões e às ações. Segundo ele, esse critério é problemático e levou Aristóteles

a fazer uma só virtude de duas virtudes distintas, tais como a liberalidade e a economia; a opor à veracidade extremos entre os quais não há oposição alguma, como a jactância e a dissimulação; e a impor a classificação de vícios a certas coisas que não existem ou que não são propriamente vícios, como o desprezo dos prazeres e das honras e a impotência em se irritar contra os homens (GROTIUS, 2004, §43).

Contudo, para ele, a falsidade de um tal princípio é visível quando aplicado à justiça. Pois, Aristóteles não podendo encontrar os opostos dessa virtude nas paixões e nas ações, ele as procurou nas coisas sobre as quais a justiça se exerceria. Ademais, para Grotius, aceitar menos do que nos é devido, o que fere a mediania, não é injusto, pois a justiça é se abster de tocar nos bens alheios (GROTIUS, 2004, §44).

É verdade que já para Aristóteles a justiça fora considerada como uma relação externa com outras pessoas, o que difere essencialmente das outras virtudes. De fato, na interpretação de Tomás de Aquino, a justiça aa] não é uma relação de solidariedade, pois na justiça “o bem de um indivíduo não é o fim de um outro indivíduo” (TOMÁS DE AQUINO. Summa Teologica. II-II, q. 58, a. 7, 9) e ela bb] não é uma relação para consigo, pois é considerada “sem tomar em consideração o modo como o agente a executa” (TOMÁS DE AQUINO. Summa Teologica. II-II, q. 57, a. 1). Portanto, ela independe do caráter das pessoas, do seu mérito moral. Assim, ao passo que para todas as outras virtudes é importante o modo pelo qual são realizadas, ou seja, é preciso que elas sejam realizadas de um certo modo, no caso específico da justiça o caráter e o modo daquele que a realiza não têm importância. Nas palavras do próprio Aristóteles: “não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é a vítima de delito” (ARISTÓTELES, 1979, 1132a 1-10).



Grotius, então, sustenta que buscar a mediania nas paixões não é o caráter próprio da virtude. O critério, na verdade, é a reta razão, a qual em alguns casos prescreve a mediania, mas em outros prescreve ir tão longe quanto possível. Por exemplo, segundo ele, não se pode servir excessivamente a Deus. Assim, a superstição não peca porque serve demais a Deus, mas porque o serve mal. No mesmo sentido, continua ele, “não podemos desejar demasiadamente os bens, nem temer demais os males eternos, nem odiar demais o pecado” (GROTIUS, 2004, §44).

De fato, já Tomás observara que as virtudes teológicas não eram meios entre extremos, a não ser acidentalmente, pois embora não possamos nos aproximar de Deus tanto quanto devêssemos, podemos fazê-lo na medida de nossas possibilidades, contudo, absolutamente considerado, não pode haver excesso em tais virtudes (TOMÁS DE AQUINO, q. 64, a. 4).

De tudo isso se segue, ademais, para Grotius, que a mediania não é a parte essencial da doutrina da virtude. Para ele, a parte essencial de tal teoria estava errada e era aquela concernente ao motivo, que para a teoria ética importa e para ele não importa, absolutamente. Interessa respeitar os direitos dos outros, não importando os motivos para tal. É verdade que o caráter virtuoso desempenhava um papel importante no tratamento da indeterminação da lei, pois era o caráter do virtuoso que considerando o conjunto das circunstâncias determinava do modo correto a mediania para aquele caso circunstanciado. Nesse sentido, embora para Grotius o caráter virtuoso não tenha mais privilégio epistêmico no trato da indeterminação da lei, este aspecto desta não foi eliminado. O que ocorreu foi a sua substituição do caráter virtuoso pela discricionariedade no tratamento da indeterminação (SCHNEEWIND, 1990, p. 47).

Tuck<sup>1</sup> reconstrói em seu texto um ponto importante antiaristotélico. Para tal há que se entender o direito de propriedade em Grotius e sua relação com estado de natureza. Grotius sustentou que no estado de natureza o homem tinha direitos, os quais embora não fossem estritamente direitos de propriedade, não lhe eram categorialmente distintos. Para ele a verdadeira fonte da propriedade é um ato físico

---

<sup>1</sup> TUCK, 1998, p. 61.

de ocupação, sendo um exemplo disso a ocupação de assentos em um teatro, os quais não podiam ser tomado por retardatários, mesmo quando deixados temporariamente vagos. Esse princípio de ocupação não era convencional. Quer dizer, ele considerava a propriedade um desenvolvimento natural do direito humano básico de usar o mundo material, não sendo necessário acordo. Para tal só era necessário trabalho, um processo físico. Nesse sentido, Grotius inaugura uma concepção muito forte de direito, a saber, aquela que sustenta a pertença do direito a um indivíduo de forma independente da sua atribuição por um ato social. Direitos são atributos que se possui antes da tessitura do corpo social. Essa ideia introduz o elemento mais significativo da teoria do direito natural moderna.<sup>2</sup> A base de uma tal concepção se desloca da noção de obrigação ou dever para aquela da noção de direito. Direito é o que desobriga a pessoa. Ele é uma pretensão que se pode fazer sobre as demais pessoas porque não dependeu delas a atribuição dele.

Ademais, um outro ponto importante é que tais direitos se sustentam sobre seus próprios pés, independentemente de Deus. Embora compatíveis com os mandamentos de Deus, seu fundamento não se encontra no fato de emanarem da vontade ou da existência daquele.<sup>3</sup>

Aplicando tal tese ao seu texto de 1625, ele observa que os mares não eram ainda propriedade no sentido moderno da palavra, contudo o homem tinha algum direito sobre ele. Eles detinham o direito de domínio dos mares, ainda que domínio deva ser entendido de

---

<sup>2</sup> “Grotius’s distinctive contribution to modern moral philosophy – hailed by the eighteenth century scholar Jean Barbeyrac as his “breaking the ice” of medieval moral philosophy – was to claim that the natural instinct towards self-preservation served to ground a natural right of self-preservation, and that this natural right could be used as the foundation of a universally valid, non relativistic moral code” (BROKE, 2006, p. 99).

<sup>3</sup> “Grotius was keen to emphasise that his moral theory could stand independently of the truth of revealed religion, becoming notorious for his claim that the argument would remain valid ‘[T]hough we should even grant [etiam daremus], what without the greatest Wickedness cannot be granted, that there is no God, or that he takes no Care of human Affairs’. The theory presented itself as self-sufficient, fully compatible with Christian religion but not necessarily dependent on it for its validity –, and in presenting his theory in such a way, Grotius contributed to both the secularisation of moral theory and the differentiation and mutual insulation of the spheres of ethics and theology” (BROKE, 2006, p. 99-100).

forma analógica. Portanto os homens podiam tomar o que quisessem como direito, podendo defendê-lo quando ameaçado. Dessa forma, ele começou o processo intelectual que culminou nos direitos em competição do estado hobbesiano de natureza (TUCK, 1998, p. 62).

Grotius, sustenta Tuck (1998, p. 63), reconheceu o caráter não aristotélico de tudo isso, ou seja da pretensão do estagirita de que toda sociedade humana tem sua origem na natureza, mas que a sociedade civil seja derivada de um intento deliberado, sendo que não há um obrigação de adentrar em um Estado. De fato, Aristóteles concebe a possibilidade de um homem bestial fora da *polis*. Para Grotius o Estado não pode possuir mais direitos do que os indivíduos já possuíam.

Considerando essas formulações, Schneewind (1990, p. 43) buscou distinguir um ponto de vista moral centrado na virtude, de um ponto de vista moral centrado em regras. No primeiro caso, o caráter da pessoa está no centro da moralidade, sendo que a pergunta fundamental poderia ser “que pessoa eu devo ser?”, ao passo que no segundo caso a pergunta moral seria “o que eu devo fazer?”. Nesta última perspectiva pode-se desvendar o que se deve fazer por meio de normas, as quais possibilitam descobrir o que é correto, permitido ou obrigatório. Nessa perspectiva não há um agente virtuoso com privilégio epistemológico de determinar de forma modelar a partir de si mesmo o que é certo. Não que a virtude não seja importante para uma perspectiva centrada na norma e na ação, mas ela ocupará um lugar especial, na medida em que as virtudes mais importantes para a moralidade terão uma justificação por si mesmas, independentemente das normas (SCHNEEWIND, 1990, p. 44). Assim, trata-se de uma moralidade do dever, não de uma moralidade da virtude, sendo o dever entendido como cumprimento da lei. Ou seja, constitui-se uma ética de atos (SCHNEEWIND, 1990, p. 45) e não de um determinado caráter. Portanto, no século XVII, os teóricos do direito natural pensaram as virtudes como tendo um papel secundário em relação às normas, o que pode ser claramente visto, por exemplo, em uma citação de Locke (1979, p. 358): “*By whatever standard soever we frame in our minds the ideas of virtues or vices [...] their rectitude, or obliquity, consists in the agreement with those patterns prescribed by some law.*”

Em suma, na teoria do direito natural de Grotius baseada em atos e em normas não há espaço para qualquer habilidade cognitiva especial por parte da virtude (SCHNEEWIND, 1990, p. 48).

Pode-se perguntar, em acréscimo, sob o ponto de vista genético da teoria, por que Grotius buscou um código de normas? Schneewind sugere que tal se deveu ao fato de que o problema que Grotius tinha em mente para resolver era aquele do desacordo, envolvendo conflitos entre nações, religiões e mercados (SCHNEEWIND, 1990, p. 61). De fato, o texto de Grotius começa com a palavra “*controversiae*” (GROTIUS, 2004, I, 1, I). Os teóricos do direito natural pensavam que os conflitos, juntamente com a escassez de recursos, fossem os dois maiores problemas. Nesse sentido, pode-se pensar que teoria dos deveres imperfeitos visava a atender o segundo problema, como uma maneira de dar conta de alguma forma das necessidades de alguns membros da sociedade mais desfavorecidos, considerando a escassez de recursos. Contudo, isso lhes parecia menos urgente do que os conflitos sobre a justiça, pois esta tocava a própria existência da sociedade. É nesta última perspectiva que uma teoria da virtude é de pouca importância, pois pode-se perguntar, afinal o que pode um agente virtuoso fazer para convencer alguém que não é virtuoso a concordar com ele, a não ser tentar educá-lo? Ou seja, o virtuoso não consegue sugerir nenhum critério objetivo para tratar do assunto, pois qual o critério para distinguir um agente virtuoso de um não virtuoso, ainda mais considerando os desentendimentos entre os próprios teóricos da virtude? (SCHNEEWIND, 1990, p. 62).

Nesse sentido, como já avançado, uma teoria baseada em normas consegue determinar com mais precisão os termos da cooperação social e é nesse sentido que se pode ler o triunfo de uma moral baseada em normas de dever por sobre aquela com base na virtude, ainda que, como sustentado, a virtude continue a desempenhar um papel na nova rearticulação da moral, como se verá mais adiante na própria teoria kantiana.

Tendo isso em vista, pode-se sustentar que o próprio Kant tomou a problemática dos teóricos do direito natural, a saber, aquela dos conflitos sociais, como o primeiro problema que a moralidade deveria tratar, embora não tenha dado a mesma solução.

Evidentemente, a posição dos teóricos do direito natural não era monolítica. Na verdade, na contramão dessa posição estavam filósofos preocupados primariamente com a perfeição individual do

caráter, como é o caso de Spinoza, Malebranche, Leibniz e Wolff, os quais deram um papel secundário à obrigação, aos direitos e aos deveres (SCHNEEWIND, 1993, p. 56). Esses filósofos, que podem ser nominados de perfeccionistas, acreditavam que o universo no qual vivemos fosse divinamente ordenado e, portanto, harmonioso. Para eles, cada ser humano buscaria a sua própria perfeição, sendo que uma tal perfeição não poderia estar em conflito com a perfeição dos outros. Nesse sentido, tal perspectiva considera o mundo, em última análise, como harmonioso e não conflituoso. Em uma perspectiva como essa, certamente, obrigações são vistas como secundárias.

No que concerne a Kant, ainda que não haja uma referência direta dele a Grotius ou a Pufendorf, Schneewind defende que os problemas enfrentados por Grotius e suas soluções tiveram um lugar de destaque em sua obra, como a ideia de que o conflito entre os seres humanos é inerradicável, indicado pelo conceito de sociável insociabilidade, sendo, ademais, a lei moral o seu conceito central (SCHNEEWIND, 1993, p. 58), e não o conceito de virtude.

## O CONCEITO DE UM DEVER IMPERFEITO

O conceito de dever imperfeito passou, de alguma forma, a dar conta daquilo que se havia deixado de lado com a secundariedade do conceito de virtude na teoria do direito natural do século XVII. Tal distinção, familiar no século XVII, foi feita primeiramente por Grotius com relação aos direitos, como já foi mencionado. Para ele, alguns direitos, por exemplo, aqueles ligados à propriedade ou derivados do contrato, dão um título ao seu possuidor de obtê-los coativamente. Já outros direitos, como aquele de receber esmolas, não podem ser obtidos coativamente, sendo, portanto, imperfeitos.<sup>4</sup> Para Grotius, os direitos imperfeitos caíam sob a lei do amor, a qual determina que se beneficiem os outros, não obstante não determine o quanto exatamente se deva beneficiar (SCHNEEWIND, 1990, p. 49). Pufendorf, mais tarde, desenvolve a distinção em referência aos deveres, sendo que ele

<sup>4</sup> GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. [v. 1]. [Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis] Ijuí: Unijuí, [1625] 2004, 1.1,4-8; 3.13.4; 2.25.3, seções 2-3; 1.2.8, seção 10.

acrescenta que o devido em um dever perfeito é sempre algo definido, ao passo que o devido nos deveres imperfeitos não é algo de definido. Para ele, os deveres perfeitos são especificáveis, como os advindos do contrato e não requerem a motivação interna, sendo que o titular do direito pode usar a força para executá-lo. Ademais, sua performance é essencial para a existência da sociedade, diferentemente dos outros que não têm essa mesma importância. Ou seja, a sociedade pode continuar sem os deveres imperfeitos. Em suma, tais deveres não são especificáveis, mas de amor, envolvendo, portanto, para sua realização, motivação interior (SCHNEEWIND, 1993, p. 63).

Portanto, pode-se inferir que a ideia de dever imperfeito permitiu a acomodação, na teoria do direito natural, de muitos aspectos da vida moral que eram acentuados pela teoria da virtude (SCHNEEWIND, 1990, p. 50), ao mesmo tempo em que relegava a virtude a um papel secundário.

Kant, na *Fundamentação*, recepciona essa distinção típica da teoria do direito natural então vigente e define os deveres perfeitos como aqueles para os quais não se permite exceção da inclinação (KANT, 1988, IV 421). Outra formulação que Kant dá a esses deveres é pela distinção feita entre máximas que não podem ser coerentemente pensadas como universais e máximas que podem ser pensadas como tais, mas não queridas. É por este último expediente que Kant reformula em seus próprios termos a doutrina dos deveres imperfeitos (SCHNEEWIND, 1990, p. 58).

Na *Metafísica dos costumes* ele sustenta que nós temos dois princípios, um governando os deveres jurídicos e outro os deveres de virtude (SCHNEEWIND, 1990, p. 59). Contudo, ele não analisa tais deveres ao modo de Pufendorf ou Hume, no sentido de os deveres perfeitos serem mais importantes para a sociedade. O que eles têm na verdade, para Kant, é uma prioridade no sentido de estabelecerem as condições nas quais se pode realizar os deveres imperfeitos, estes, sim, para se obter mérito e, portanto, merecer a felicidade (SCHNEEWIND, 1990, p. 60).

Vale observar que em acordo com os teóricos do direito natural da época, o agente virtuoso em Kant não tem privilégio epistemológico moral algum; logo, ele não conhece o melhor a fazer. Ou seja, o

virtuoso pode ser considerado aquele que age com discricionariedade para escolher entre alternativas diferentes para ajudar as pessoas, podendo claramente errar como qualquer um pode errar, não tendo a sua posição virtuosa privilégio algum na determinação da correção do ato concreto sob o ponto de vista de suas consequências.

No que diz respeito especificamente à concepção de virtude, Kant a concebe de um modo não aristotélico, como uma luta, não como um princípio estabelecido. Nesse sentido da luta, a virtude é o domínio de uma parte do ser humano, sua razão, sobre outra, suas paixões e não como em Aristóteles o desenvolvimento de nossa natureza em seu sentido máximo. Ou seja, o ponto antiaristotélico da virtude em Kant não é a ignorância da virtude em seu sistema, mas o modo como a tratou.

Nesse diapasão, Kant não foi o único de seu tempo a rejeitar uma teoria da felicidade como o ponto mais importante de uma concepção de moralidade. Muitos, seguindo a inspiração de Grotius, defenderam isso. Kant teve, nesse sentido, uma influência anticonsequencialista a partir de Crusius, oponente de Wolff. Segundo aquele, a vontade teria certas determinações que ela imporá à ação, desqualificando alguns desejos e validando outros. É assim que, para ele, na prudência se segue os próprios desejos, ao passo que na virtude se busca a vontade de Deus, que pode não ter nada a ver com os nossos desejos (SCHNEEWIND, 1993, p. 54).

Kant marca a sua importância no tratamento da questão porque conseguiu, na verdade, ofertar uma explicação para o conceito de obrigação dos teóricos do direito natural (SCHNEEWIND, 1993, p. 55). De fato, ao rejeitar o consequencialismo, Kant dá um novo entendimento à noção de obrigação, qual seja, que somos obrigados por nós mesmos, e não por outros, cerne do conceito de autonomia. Uma formulação assim seria a única capaz de resolver de verdade o problema da sociável insociabilidade do homem, ou seja, do caráter conflituoso da sociedade humana (SCHNEEWIND, 1993, p. 72-73).

Em complemento ao já avançado, para os teóricos do direito natural, a controvérsia, o desentendimento, o conflito são inerradicáveis entre os seres humanos, os quais, não obstante, querem ou necessitam viver em comum. Exemplos de tais conflitos podem ser vistos nas

guerras religiosas. É nesse sentido que Kant fala de uma insociável sociabilidade. Hobbes atribui tais determinações ao medo da morte, Locke à tendência inalterável do ser humano à opinião divergente. A própria filosofia de Rawls pode ser considerada uma herdeira tardia de tal postura. É na solução desse problema que se pode ver a importância das noções de obrigação, direitos, deveres, coação (SCHNEEWIND, 1993, p. 57). Melhor dito, a prioridade do justo sobre o bem denota a preponderância dos direitos sobre a virtude, a qual passa a ter um lugar secundário nas doutrinas morais e políticas a partir de Grotius.

## REFERÊNCIAS

- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2006. 9 v.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro, G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).
- BETZLER, M. (Ed.). *Kant's ethics of virtue*. Berlim: Walter de Greyter, 2008.
- BROKE, C. Rousseau's political philosophy: stoic and augustinian origins. In: *Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006.
- DENIS, L. Kant's conception of virtue. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 505-537.
- DIÓGENES, Laércio. *A vida e a doutrina dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. UNB, 1987.
- GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. (Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis) Ijuí: Unijuí, 2004. 2 v.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Trad. Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Ed. 70, 1988. IV 421.
- LOCKE, John. *Essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- PUFENDORF, S. *The Law of nature and of nations*. (Transl. C. H. Oldfather, W. A. Oldfather). Oxford: Clarendon, 1934.
- SCHNEEWIND, J. B. Autonomy, obligation and virtue: an overview of Kant's moral philosophy. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 309-341.



SCHNEEWIND, J. B. Kant and natural law ethics. *Ethics*, Chicago, v. 104, n. 1, p. 53-74, 1993.

\_\_\_\_\_. *The invention of autonomy*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. The misfortunes ofv. *Ethics*, Chicago, v. 101, n. 1, p. 42-61, 1990.

SHERMAN, N. *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

TUCK, R. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



# A FORÇA DA FACULDADE APETITIVA COMO PRÁTICA DA VIRTUDE EM KANT

Valerio Rohden

Há uma desmedida que arde  
e ilumina secretamente a grandeza dos homens

(Marcelo Alves)<sup>1</sup>

## O INVIÁVEL PODER ABSOLUTO

No presente texto desenvolverei algumas reflexões sobre o poder prático da faculdade de apetição<sup>2</sup> em relação com o conceito kantiano de virtude. Introduzirei o tema a partir de considerações sobre uma obra literária de Albert Camus.

Em sua peça teatral *Calígula*, o autor francês Camus (1962, p. 3-108) defronta-nos com o que chamaríamos de desvarios do desejo

---

<sup>1</sup> ALVES, M. *Camus entre o sim e o não a Nietzsche*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001, p. 127. Muito do que não foi dito nesta primeira seção sobre a peça de Camus encontraria melhor formulação no livro de M. Alves: por exemplo, a propósito da paixão de Calígula pelo impossível, que torna a vontade uma fatalidade e uma potência destruidora, com pretensão de onipotência divina; não obstante, dotada de certa inocência, por não ser feita com rancor mas com paixão pela vida, na ilusão que a salvação do homem dependa de que pelo menos um dentre eles tenha realizado o impossível (Cf. p. 68); enfim, como crítica da apologia e da justificação de um poder absoluto, a peça, segundo M. Alves, pondo em questão as grandes ideias totalitárias, constitui um grito de amor à liberdade.

<sup>2</sup> No presente texto, por razões que se explicarão a seguir, é proposta a modificação da habitual tradução de *Begehrungsvermögen*, de “faculdade de desejar” para “faculdade de apetição”. Nisto é seguida a reiterada sugestão latina do próprio Kant *facultas appetitionis*, que por sua vez seguiu Wolff (*facultas appetendi*) e Baumgarten (*facultas appetitiva*). Cf. BRANDT, R. *Kritisches Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg: Felix Meiner, 1999, p. 367.

do imperador romano: ele não veria como desvario sua tentativa de conquista da Lua, como uma das coisas que ainda não possuía. Apesar disso não se considerava nem louco nem racional. A Lua significava para ele simplesmente a tentativa de busca do impossível: impossível, porém, desde a perspectiva do mundo que nos é dado ter. Segundo ele, o impossível tem de ser buscado quando o que existe não nos satisfaz e tampouco nos é suportável. Queremos um mundo diverso do existente, que não existe mas que contudo podemos criar pela nossa vontade ou pelo poder de que dispomos. O que, no caso do imperador, o levava a confundir a realização de um mundo prático, dado a nós nos limites de nossa liberdade, com os meios absolutos do poder político em suas mãos, que ele imaginava prestar-se a qualquer fim, por absurdo que isso fosse. Esse meio político o imperador se iludia de possuir, inclusive para a busca da felicidade total, simbolizada na desejosa tentativa de conquista pessoal da Lua. Não muito diferente foi a realização dos sonhos do homem moderno, que, mesmo não dispondo de asas, descobriu os meios para voar e conquistar a Lua. Para esse tipo de mundo possível, em verdade, bastou a criatividade inventiva sustentada pela inteligência de reordenar as leis físicas a serviço de nossos planos, frequentemente irracionais.

Mas não foi apenas isso que Calígula pretendia alcançar com a busca da Lua, conquistada pelo homem dois mil anos depois dele. Não era essa Lua do homem contemporâneo que ele queria. Nem era simplesmente o satélite cantado pelos poetas ou pela nossa alma envolvida por sua luz. A Lua foi para ele apenas o símbolo do impossível pretendido por ele enquanto homem no exercício de sua faculdade apetitiva. O que ele, em verdade, queria não se nos afigura como tão impossível assim, antes, como algo praticamente possível à ilimitada liberdade que nos foi dada pela nossa natureza humana racional. O que não era suportável ao homem-imperador era apenas o mundo dado, que obviamente lhe caberia, como a cada um de nós, transpor. Ou seja, com sua simbólica imagem da busca da Lua, ele reflexivamente descobriu de que efetivamente se tratava: não se tratava necessariamente da Lua, e sim da consecução do que o homem maximamente deseja – a conquista de sua felicidade, imortalidade ou simplesmente algo que pareça louco ao olhar comum:

*Il est vrai. Mais je ne le savais auparavant. Maintenant, je le sais. (Toujours naturel.) Ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable. J'ai donc besoin de la lune, ou du bonheur, ou de l'immortalité, de quelque chose qui soit dement peut-être, mais qui ne soit pas de ce monde* (CAMUS, 1962, p. 15).<sup>3</sup>

Essa verdade lhe foi revelada por seu amor a uma mulher morta. Contudo, não era esse amor que lhe importava como tal, e sim a ele como sinal de uma verdade que tornava a Lua simbolicamente necessária. A verdade era: “*Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux*” (p. 16).<sup>4</sup> Os homens vivem na mentira, e importa que vivam na verdade, sem concessões nem limitações. A Lua era sua ideia fixa, como o era sua radicalidade lógica: “*J’exterminerai les contradictions et les contradicteurs*” (p. 23).<sup>5</sup> Imaginava ter nas mãos um poder absoluto, que lhe permitisse realizar o impossível, até certo ponto compatível com a liberdade kantiana, também sem limites pré-fixados. Contudo a liberdade política, que ele imaginava como meio adequado à plena realização de suas aspirações humanas, enfrentava certas limitações da coexistência das liberdades, que obviamente não era o problema de Calígula. Para ele o reconhecimento de que o mundo é sem importância é o que significava sua conquista da liberdade, que, lastimavelmente e a seu ver, apenas ele no mundo romano teria conseguido conquistar. Por isso: “*Les hommes pleurent parce que les choses ne sont pas ce qu’elles devraient être*” (p. 26).<sup>6</sup> E por isso é difícil ser homem. Ele mesmo descobria o sem-sentido do poder, no caso de este não lhe permitir mudar a ordem das coisas – de fazer com que o Sol não se ponha, que o sofrimento do mundo diminua e que a morte desapareça (p. 27). Por conseguinte, ou o poder seria absoluto sobre a natureza, a liberdade e a vida, ou ele não constituiria nenhum poder verdadeiro. Para Calígula tratava-se, pois, de um poder acima do poder dos deuses: de realizar não só o praticamente

<sup>3</sup> É verdade, mas eu não o sabia antes. Agora sei. (Sempre natural) Este mundo, assim como é feito não é suportável. Tenho portanto necessidade da Lua, ou da felicidade, ou da imortalidade, de qualquer coisa que talvez seja demente, mas que não seja deste mundo.

<sup>4</sup> Os homens morrem e não são felizes.

<sup>5</sup> Eu exterminarei as contradições e os contraditores.

<sup>6</sup> Os homens choram porque as coisas não são o que deveriam ser.

impossível, mas também o logicamente e o fisicamente impossível (abolir a morte). Portanto, se tratava de unir o político, o humano e o divino para através da união dessa tríade, e superando-a, realizar aquilo que nem os deuses puderam por si sós: anular as contradições, ou seja, que cada coisa deixe de ser o que é, para se confundir com seu contrário, converter o sofrimento em felicidade, abolir a morte, para que os homens se tornem simplesmente felizes ( p. 27). Não se tratava sequer de amar, tratava-se de viver (p. 28). Viver era para ele o contrário de amar, era como o convite a uma festa desmedida, que seja espetáculo e tenha culpáveis e vítimas. E todos são culpáveis.

Na verdade, dispendo de um poder sem limites, ele o punha a serviço de uma paixão superior, capaz de negar o homem e o mundo. Assim perder a sua própria vida era em contrapartida para a personagem Cherea a coragem mínima que se exigia de cada um de nós para combater tal prepotência, que faz perder “o sentido da vida, a razão de existir. *Voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison*”(p. 34).<sup>7</sup>

Em sua inevitável reflexão, ele mesmo foi descobrindo que não podia provar sua liberdade ilimitada, se ela sempre se exercesse às custas de alguém (p. 46). E tudo isso vinha crescendo dos melhores propósitos – *parce que je respecte la vie humaine* (p. 68),<sup>8</sup> e vinha vestido por uma linguagem poética que expressasse sua aspiração máxima: “*Je veux seulement la lune. ... Je n’ai pas encore épuisé tout ce qui peut me faire vivre. C’est pourquoi je veux la lune*”(p. 72).<sup>9</sup> O impossível dela seria buscado enquanto sobrasse uma razão de viver. E essa razão de viver consistiria na realização do impossível, na sua transformação em realidade, na realização do contraditório, que consistia em transformar a absoluta limitação da realidade em liberdade absoluta. Para tanto, a lógica do poder tinha de ser perseguida até a sua plena consumação (p. 75). A maior parte dos homens, contudo – contestava ainda outra vez a interlocutora Cherea – não pode viver em um tal mundo, em que o pensamento sente-se a todo o momento ameaçado pela realidade

<sup>7</sup> Eis aí o que é insuportável. Não se pode viver sem razão.

<sup>8</sup> Porque eu respeito a vida humana.

<sup>9</sup> Eu quero somente a Lua. ... Ainda não esgotei tudo o que me faz viver. Eis por que quero a Lua.

(Cf. p. 77). Essa tirania, que consistia em querer converter com o usurpado poder político uma ideia de infelicidade humana em radical felicidade, seria também uma tirania que, ao avesso, forçava todo mundo a pensar, porque a insegurança faz pensar (p. 87).

De modo que, finalmente abandonado até pelos poetas, o próprio imperador chegou enfim a algumas verdades: “*Mais tuer n’est pas la solution*” (p. 107). Num monólogo ao espelho, reconhecia que já não teria a Lua, e então dizia a si próprio:

*Si j’avais eu la lune, si l’amour suffisait, tout serait changé. Mais ou étancher cette soif?... Rien dans ce monde, ni dans l’autre, qui soit à ma mesure. Je sais pourtant, et tu le sais aussi ...(il tend les mains vers le miroir en pleurant), qu’il suffirait que l’impossible soit. L’impossible!... Ma liberté n’est pas la bonne* (p. 108).<sup>10</sup>

O amor não lhe bastou, nada no mundo esteve à sua altura, o impossível não foi alcançado. Restou a confissão final que sua liberdade não foi a boa. A liberdade boa, segundo Kant, é certamente feita do reconhecimento de sua ilimitação intrínseca, porém consiste também numa realização sempre limitada pela finitude, em sua luta de autossuperação a cada instante. Como numa academia de ginástica, cada um realiza a sua liberdade na medida do desenvolvimento crescente das suas forças. De outro lado ainda, a liberdade nasce da consciência da capacidade do arbítrio humano de ser livre enquanto se torna capaz de determinar-se pela razão. Esta realização racional da humanidade é a incumbência prática da autonomia da faculdade apetitiva, que enquanto virtude se transforma em autocracia.

## A CORAGEM DA FINITUDE

A peça *Calígula* serviu-nos como ponto de partida para introduzir algumas reflexões sobre o alcance e os limites da faculdade apetitiva em seu sentido kantiano, como faculdade prática em sentido estrito.

<sup>10</sup> Se eu tivesse tido a Lua, se o amor bastasse, tudo teria mudado. Mas onde saciar esta sede. ... Não há nada neste mundo, nem no outro, que esteja na minha medida. Eu sei portanto, e tu também o sabes ... (ele estende as mãos ao espelho chorando) que bastaria que o impossível existisse. O impossível!... Minha liberdade não é a boa.

Recapitulemos, antes disso, o que a peça de Camus (1962) nos pareceu propor:

que em nossa apetição não se trata simplesmente da conquista de um mundo dado, que absolutamente não nos satisfaz como simples bem físico nem como estado de coisas;

que, assim como na simbólica conquista da Lua, trata-se de ultrapassar de algum modo o limite físico e tentar conquistar o que se afigura como impossível: a extrema felicidade humana, a imortalidade, um mundo feito por nossas mãos como um mundo que satisfaça a nossas máximas aspirações práticas;

que o poder político com toda a sua tirania e crueldade se frustra na realização desse objetivo: “*Si j’avais eu la lune, si l’amour suffisait, tout serait changé*”. Se o imperador tivesse alcançado a felicidade plena do amor, tudo estaria salvo. Teria bastado o impossível. E se esse impossível foi, contudo, irrealizável em sua radicalidade, então ele fracassou em seu vão intento, mas principalmente na escolha de seus meios. Ou, antes: “*Ma liberté n’est pas la bonne*”.

O que pretende a faculdade apetitiva kantiana? Que mundo, segundo ela, é possível realizar? Os mundos do direito e da virtude – segundo a *Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos costumes, abrev.: *MS*). O primeiro é a condição necessária, mas não suficiente do segundo. Nos ateremos a acenar aos limites do segundo, enquanto proposta de realização de fins da razão chamados deveres de virtude.

Sobre a faculdade apetitiva escreve Kant na *Antropologia em sentido pragmático* (abrev.: *Anth*), §73: “(*appetitus*) é a autodeterminação da força de um sujeito por meio da representação de algo futuro como um efeito dela” (Edição da Academia, abrev.: *AA*, VII, p. 251). A definição contém vários elementos: o investimento da força de um sujeito na realização do que se propõe. O emprego dessa força dá-se pela representação de algo futuro, ou seja, de algo ainda inexistente, que pretendemos fazer que passe a existir. A capacidade de representar-nos uma realidade diferente da realidade dada é tão essencial à faculdade prática quanto a própria força de sua realização. Previsão e realizabilidade estão conectadas. A propósito, a Reflexão (abrev.: *Ref*) 1003 escreve: “Nenhum ente pode ter uma capacidade de



prever um bem futuro sem uma faculdade de torná-lo efetivo mediante suas forças” (*Reflexões sobre a Antropologia*, AA XV/1, p. 445). Algo futuro é o produto como um fim realizado ou realizável pela ação da faculdade apetitiva. Algo a meu ver mais essencial que tudo é dito pela primeira palavra da definição: a apetição é autodeterminação. Ela é uma faculdade prática positiva de autodeterminar-nos à ação. É uma faculdade que alia força e representação à autodeterminação de um sujeito livre capaz de propor-se fins que não existem, mas que podem existir; do contrário, não seriam sequer representáveis.

Não é que possamos realizar todos os desejos mais fantasiosos de que seja capaz nossa imaginação, talvez sem um senso de realidade para as nossas capacidades corporais e anímicas. Certamente teremos de pensar outros elementos mediante os quais serão possíveis o exercício da força e o de sua autodeterminação. Esses outros elementos não plenamente realizáveis de nossa faculdade apetitiva estão contemplados na alínea inicial do §73 da Antropologia. Pois pode dar-se que deixemos de investir nossas forças para a realização do apetecido. Nesse caso a apetição chama-se desejo: “A apetição sem emprego da força para produzir o objeto é o *desejo (Wunsch)*” (*Anth AA VII*, p. 251). Então é possível que eu disponha da força e, contudo, não me empenhe em exercê-la na consecução dos fins. Assim acontece na vida diária, em que nos representamos uma série de objetos realizáveis que, porém, deixamos de realizar. Por isso o desejo se desdobra em algumas outras formas: o texto admite que nos sintamos impotentes para a realização de certos desejos, eventualmente porque os fantasiámos: “Este pode estar dirigido a objetos para cuja consecução o próprio sujeito sente-se incapaz, e então se trata de um desejo *vazio (ocioso)*” (*Anth AA VII*, p. 251). A subdivisão não termina aí. Há ainda um desejo chamado anelo (*Sehnsucht* – também o nome alemão para a saudade em língua portuguesa), que gostaria de suprimir o tempo interposto entre a apetição e sua realização. O anelo desejaria que a condição sensível do tempo para a transmutação de representado em realidade não existisse, ou seja, que a satisfação do apetecido fosse imediata: “O desejo vão de poder eliminar o que se interpõe entre a apetição e a aquisição do apetecido é *anelo*” (*Anth AA VII*, p. 251). Logo, no mundo de nossa finitude humana a autodeterminação do sujeito está submetida

também à condição do tempo que a força reclama para transmutar a representação em realidade. A não subordinação a essa condição transmuta o desejo vão em anelo. Uma última forma de desejo vão é aquele perdido na sua indeterminação, que só nos move a sair do estado presente, sem saber que direção tomar. Não nos satisfazemos com o estado em que nos encontramos, mas não sabemos que outro estado diferente queremos ao sair daquele: “O apetite indeterminado com respeito ao objeto (*appetitus vaga*), que só impele o sujeito a sair de seu estado presente, sem saber em qual ele quer ingressar, pode chama-se desejo *caprichoso* (que não se satisfaz com nada)” (*Anth AA VII*, p. 251).

Um termo importante, salientado na última especificação, e ao qual ainda daremos a devida atenção, porque está presente em toda forma de apetição, é o da “satisfação” (*Wohlfelallen / Lust*) ou do prazer. O sujeito encontra sua satisfação na realização do apetecido, ou seja, encontra seu prazer ou sua felicidade no mundo que ele cria mediante a sua autodeterminação apetitiva. Isto se chamará “interesse” – uma satisfação na existência mediada pela razão.<sup>11</sup> Esta satisfação fica totalmente frustrada na forma do desejo caprichoso, ao qual falta determinação da escolha na qual investir sua força.

Naturalmente, essa variação frustrante da faculdade apetitiva chamou a atenção dos críticos. E. Kant respondeu a eles no Anexo final à *Doutrina do direito* (abrev.: *RL*), esclarecendo que mesmo os desejos que não empregam a força normal de autorrealização da faculdade apetitiva produzem algum efeito sobre o ânimo. Perguntando-se aí o que significa a faculdade apetitiva e dando-lhe aí a resposta da Introdução à *Metafísica dos costumes* – refere que, segundo a crítica, essa faculdade “converte-se em nada, tão logo se abstraia das condições externas da consequência da apetição” (*AA VI*, p. 356). Segundo a resposta do referido Anexo, mesmo no caso dos desejos a apetição não se reduz a um anelo vão, inativo, inconsequente e idealista, mas atua poderosamente sobre o íntimo do sujeito, a ponto de torná-lo eventualmente doente. Assim a apetição sempre exercerá a sua causalidade, pelo menos no íntimo do sujeito.

---

<sup>11</sup> Cf. a propósito do tema: ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. S. Paulo: Ática, 1981.

Uma apetição como *aspiração* (*nisus*) a ser *causa* mediante suas representações, ainda que o sujeito entreveja a insuficiência da última ao efeito pretendido, contudo é sempre causalidade, pelo menos no interior do mesmo (AA VI, p. 356, grifo nosso).

A lição do equívoco, em vista da confusão entre a consciência da faculdade *em geral* e da incapacidade de atuar no mundo exterior, é que a definição da faculdade apetitiva não se aplica aos idealistas. Ou seja, a faculdade apetitiva se exerce sempre, quer sob certas condições autodeterminantes, quer, quando não satisfeitas, viciosamente.

De fato, segundo o perspicaz comentário de Reinhard Brandt à Antropologia pragmática,<sup>12</sup> as ideias dessa obra têm de fundamentar-se nas considerações da *Metafísica dos costumes*. A abertura da Introdução de Kant a essa obra madura de seu sistema prático (AA VI, p. 311) explicita alguns elementos novos desse conjunto de condições do exercício da faculdade apetitiva, a partir da definição: “*Faculdade apetitiva* é a faculdade de ser, mediante suas representações, causa dos objetos dessas representações” (AA VI, p. 211). A autodeterminação dessa faculdade prática fica preservada pela ideia de causalidade mediante suas próprias representações, causalidade que numa faculdade prática sempre se exerce mediante liberdade. Só que aqui o caráter ativo da faculdade apetitiva passa a ser atribuído à vida: “A faculdade de um ente de agir conformemente a suas representações chama-se *vida*” (AA VI, p. 211). O caráter ativo da vida vincula-se estreitamente ao prazer, predominantemente ligado ao corpo, enquanto a vida ao mesmo tempo tem sua origem autodeterminante no espírito, como o adianto da *Ref* 831: “O espírito é a fonte secreta da vida” (*Der Geist ist der geheime Quell des Lebens*. AA XV/1, p. 371). Ele é a vida originária, que, contudo, dentro da concepção do ânimo se articula com o todo das faculdades mediante a faculdade estética. Isto permite o passo seguinte da faculdade apetitiva, predominantemente desenvolvido nas Reflexões sobre a Antropologia, ou seja, do vínculo entre faculdade apetitiva e prazer, que talvez explique não só toda a dinâmica da faculdade prática,

<sup>12</sup> BRANDT, R. *Kritisches Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg: Felix Meiner.

mas inclusive a estreita união antropológica de alma e corpo, sobretudo em perspectiva prática (cf. *Refl* 159). O problema surgirá quando se tratar de distinguir a quase identificação entre apetição e prazer, como se mostra por exemplo na seguinte passagem da *Crítica da faculdade do juízo* (abrev.: *KU*), onde o conceito de interesse nela envolvido significa prazer na existência do objeto representado:

O bem moral comporta o máximo interesse. Pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade de apetição determinada pela razão). Todavia, querer alguma coisa e ter complacência na sua existência, isto é, tomar um interesse por ela, é idêntico.” (*KU AA V*, p. 209).<sup>13</sup>

Essa perspectiva será mais bem explorada, se não agora, contudo a partir das Reflexões sobre a Antropologia. Por ora contentemo-nos com o texto introdutório à *Metafísica dos costumes*. A passagem da qual, a propósito, se tem de partir é a seguinte:

Pode-se chamar o prazer, que está *necessariamente* vinculado ao apetite (do objeto, cuja representação desse modo afeta o sentimento), de prazer prático: quer ele seja a causa ou o efeito do apetite. (*MS AA VI*, p. 212, grifo nosso).

O que nos surpreende é que a faculdade apetitiva, enquanto faculdade prática em sentido próprio, ou seja, enquanto faculdade de autodeterminar-se à ação mediante representações do que apetece, deseja ou quer, fundada, pois, na liberdade e intrinsecamente vinculada à vida, praticamente se confunda com o prazer e o interesse, isto é, com o prazer na existência do objeto representado. O problema não reside apenas na dicotomia de que a complacência no bom e no agradável seja ligada a interesse, e a complacência no belo seja desvinculada de interesse. O problema encontra-se na paradoxal identificação entre apetição e interesse, o que de algum modo tem de reincidir na identificação analítica – estoica, epicurista e grega – entre o bem e o prazer. Que nos estoicos o prazer residia na virtude, e nos epicuristas a virtude residia no prazer, não significava, na avaliação de Kant da

---

<sup>13</sup> Cf. também KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. p. 54.

*Crítica da razão prática*, muita diferença. Mas que ele nessa obra tenha apreendido uma relação sintética e não analítica entre virtude e prazer (felicidade) no conceito de sumo bem, isto não parece inteiramente compatível com a frase citada da *Crítica da faculdade do juízo* nem com os textos das Reflexões e da própria *Metafísica dos costumes*.

À faculdade apetitiva importa ser prática, isto é, que o objeto representado como bom seja realizado ou *exista*. E a faculdade apetitiva identifica-se com essa força realizadora. Essa força tem seu incentivo num comprazer-se com a *existência* e não com a mera possibilidade. O problema que aqui se apresenta reside numa identificação entre uma ética pretensamente rigorista, para a qual a ausência de determinação de interesse pareceria tirar o seu protótipo da estética (do belo desinteressado), e essa identificação com interesses práticos, que consistem num prazer na existência (não dada, mas realizada por nossa autodeterminação). Se for assim, então, em que se distingue a filosofia moral kantiana de uma ética grega do prazer ou da eudaimonia?

A definição de interesse consiste na complacência vinculada à representação da existência do objeto, de modo que o interesse seja, por assim dizer, um prazer do conhecimento prático (cf. *KU* §2). Por isso a própria *KU* vincula o interesse à faculdade apetitiva. O apelo à faculdade apetitiva não constitui esclarecimento suficiente. Apenas diz que o interesse é sempre prático: ele é a representação da existência do que era representado como desejável e que a faculdade apetitiva tem a incumbência de realizar praticamente.

O prazer estético é indiferente à existência. A ele basta jogar com representações. Enquanto em nível estético não há interesse pela existência, em nível prático isso é essencial. O problema é essa identificação entre apetição e prazer, como se querer e ter prazer na existência simplesmente se identificassem. A presença da complacência como interesse remete à relação com um estado do sujeito, à existência desse estado. O agradável não gera aprovação, mas inclinação. Quanto mais vivo for o agradável, mais ele dispensará todo o julgar.

Decisivo é, a propósito, o §4 da *KU*. A definição do bom é dada pela identificação com o prazer: bom é o que nos apraz racionalmente pelo conceito e por si mesmo. A relação com o bom e o querer implica uma relação com fins; nós nos comprazemos com a existência do objeto, isto é, com a realização do fim de uma ação. Pelo conceito

de fim, o agradável precisa ser submetido a princípios da razão, para que desse modo se torne bom como objeto da vontade. O bom é dirigido pela razão a fins. Contudo tem de ser praticado livremente, sem consideração do gozo. Então como entra nele o prazer?

O moralmente bom está vinculado a interesses, comporta o máximo interesse, portanto, é aquele objeto que do ponto de vista da razão compraz ao máximo realizar. A realização do bom interessa mais do que qualquer outra coisa, envolve um investimento motivacional muito superior. Minha tese é: se o prazer é meramente subjetivo, e se a autor-realização racional é praticamente objetiva, então a vinculação racional da apetição com o prazer significa que o bom envolve objetiva e subjetivamente o homem todo em sua humanidade, sua natureza corporal e sua razão, dever e prazer.

O primado da virtude como dever foi uma posição estoica. Resta entender a diferença kantiana, que torna sintética a relação entre dever e prazer, ou entre virtude e felicidade. A principal novidade não é que só a apetição é prática, que o prazer é prático, que o interesse é sempre prático como prazer na existência do objeto representado como apetecido, logo como um fim a ser realizado livremente. O principal é que o interesse como necessária presença do prazer na apetição conta com uma definição mais complicada dessa faculdade. O fato é que dessa maneira o mundo da razão recupera sua íntima união com a forma mais intensa de vida humana.

Se Calígula considerou ter falhado pela adoção de um conceito mau de liberdade, se Kant imaginou esse comprometimento da liberdade com a realização da razão num mundo projetado pela faculdade apetitiva, então também o imperador na voz de Camus intuiu de que se tratava: a conquista moderna da Lua, que não satisfaz as necessidades maiores da existência humana, significou para ele um sonho que envolvia juntamente com a busca da felicidade a busca de uma forma radicalmente humana de vida, que constitui também o objeto de máximo interesse da faculdade apetitiva. A faculdade apetitiva contém o interesse e a força dessa autorrealização, que faltara ao tirano. Ela, além de ser autonomia (auto-legislação), é também autocracia (força própria), representada pela coragem moral da virtude (Cf. *Tugendlehre*, abrev.: *TL AA VI*, p. 383). A virtude é a coragem da

qual a força anímica é capaz, “se por alma entender-se o princípio vital do homem no livre uso das suas forças” (TL AA VI, p. 384).

O texto da *Doutrina da virtude* fornece algumas características do que entende como um dever de virtude: primeiro, que ele consiste numa autocoerção livre baseada na razão de entes finitos, chamados animais racionais, que nela compatibilizam e unem essas duas características, de liberdade e coerção; segundo, que o dever de virtude não constitui uma simples autonomia da razão prática, mas *ao mesmo tempo* uma autocracia dela, entendida como uma consciência da faculdade, dedutível do imperativo moral, de tornar-se senhor das inclinações rebeldes à lei (cf. TL AA p. 383);<sup>14</sup> terceiro, que o dever de virtude não se constitui de uma simples habilidade adquirível pelo exercício de uma razão prática-técnica, mas de uma prática resultante de princípios refletidos, firmes e crescentemente purificados. Isso significa que o dever de virtude é exclusivo de entes finitos humanos e que a moralidade humana, no seu mais alto grau, não passa de virtude: “A moralidade humana, no seu mais elevado grau, não pode ser, pois, senão virtude” (TL AA 383). Em compensação, o que a virtude acrescenta à autonomia é a autocracia, essa coragem que a compreensão do sentido da prática moral é capaz de despertar no homem; ou seja, é uma autodeterminação de uma autocoerção livre, dotada de coragem para procurar realizá-la ao nível das possibilidades de cada um.

Para concluir parece-me conveniente ressaltar esses dois aspectos: primeiro, que, de modo geral, a capacidade e o propósito refletido de opor resistência a um adversário poderoso chamam-se

<sup>14</sup> Cf. a respeito, KÖNIG, P. *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. Pareceu-me que o Autor não resolve satisfatoriamente essa questão da relação entre autonomia e autocracia. A propósito, a tradução da *MS* por José Lamego omite um elemento importante dessa relação entre autonomia e autocracia, ao escrever: “Só que na Ética esta lei é pensada como lei da ‘própria vontade’. A ‘própria vontade’ não é igual a ‘tua própria vontade’, (como a tua própria mesa não é igual a ‘a própria mesa’, ‘a própria coisa’)”. O texto original, no caso, faz constar enfaticamente: “Só que na Ética esta lei é pensada como a lei de *tua* própria vontade, não da vontade em geral, que também poderia ser a vontade de outros” (*Nur dass in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willensgedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille anderer sein könnte*). O grifo é do próprio Kant. KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. e apres. de José Lamego. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2005, p. 297, MSTL AA 389.

coragem; e a coragem moral chama-se virtude em sentido estrito (Cf. *TL AA* 380); e, segundo, que a alma humana por ser entendida como um princípio vital livre concentra a máxima energia de que o homem é capaz. A importância desta concepção jamais poderá ser apreciada suficientemente. Por ela fica assegurada a liberdade como princípio primordial da vida humana, que mediante a faculdade apetitiva fundada na razão sempre *só realiza o homem todo* segundo a medida das suas próprias forças. O texto kantiano, identificando a virtude com a autocracia, não exclui dela a autonomia, como se esta fosse reservada apenas a entes santos finitos e aquela apenas a entes humanos, mas contrariamente as une pela expressão adverbial *zugleich* (ao mesmo tempo).<sup>15</sup> Se a virtude humana não é mera autonomia, esta é contudo aquele princípio que a autocracia ao mesmo tempo busca realizar progressiva e sempre limitadamente pela coragem da virtude.

Se Calígula fracassou, muito aprendemos de sua lição, que foi animada por um bom sonho.

## REFERÊNCIAS

ALVES, M. *Camus entre o sim e o não a Nietzsche*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001.

BRANDT, R. *Kritisches Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

CAMUS, A. Calígula: pièce en quatre actes. In: *Théâtre, récits nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

GREGOR, M. J. *Laws of Freedom*. A study of Kant's method of applying the categorical imperative in the *Metaphysik der Sitten*. Oxford: Blackwell, 1963.

<sup>15</sup> “Para entes santos finitos (aqueles que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não há doutrina da virtude, mas tão-somente doutrina dos costumes; esta última é uma autonomia da razão prática, enquanto a primeira inclui, *ao mesmo tempo*, a autocracia da mesma[...].” (*Für endliche heilige Wesen, die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können*) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloss Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen dass die erstere zugleich eine Autokratie derselben... enthält”. Grifo de VR). Sobre esta questão, a meu ver não resolvida satisfatoriamente no livro de Peter König, cf.: KÖNIG, P. *Autonomie und Autokratie: über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.



HÖFFE, O. (Hrsg.). *Immanuel Kant – Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

HÖFFE, O. *Moral als Preis der Moderne: ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Kants Werke*. Akademie Textausgabe, Band VII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten. Kants Werke*. Akademie Textausgabe, Band VI. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *A metafísica dos costumes*. Trad. e apres. de José Lamego. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft. Kants Werke/Akademie Textausgabe*, Band V. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KÖNIG, P. *Autonomie und Autokratie: über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.



SEGUNDA PARTE

A REABILITAÇÃO CONTEMPORÂNEA DAS  
VIRTUDES



# ÉTICA DAS VIRTUDES EM ALASDAIR MACINTYRE

Helder Buenos Aires de Carvalho

## I

A tematização das virtudes no âmbito da teoria ética tem suas raízes nos escritos de Platão e, principalmente, Aristóteles. Diante da questão de como devemos viver, a resposta dos gregos era “viver virtuosamente”, lançando mão de noções aretaicas como “admirável” e “excelente”, enfatizando fatores internos tais como caráter e motivo como fundamentais para a tarefa ética. Essa centralidade, que durou até o ápice da cultura cristã no mundo medieval, foi perdendo importância a partir da modernidade, quando as virtudes cederam o lugar à utilidade e à lei moral universal como pontos-chaves da teoria moral, nas hostes do utilitarismo e do kantismo respectivamente.

Embora presente na prática moral,<sup>1</sup> as virtudes só retomaram sua força teórica, após um longo ocaso, na metade do Séc. XX, a partir do artigo “*Modern Moral Philosophy* (1958) de G. E. M. Anscombe, dando vazão à insatisfação com as formas até então reinantes de teoria moral. Nele Anscombe defendia a necessidade de um prévio esclarecimento pela filosofia da psicologia de noções como ação e intenção, antes de a filosofia moral mergulhar na formulação de uma ética das virtudes; dado que a ideia de fundar a moralidade em noções deontológicas como “obrigação” e “dever” tinha perdido terreno diante da perda da crença geral num legislador divino como fonte dessa obrigação ou

---

<sup>1</sup> “Quando se deve recomendar uma pessoa, geralmente identificamos e elogiamos os aspectos excelentes de seu caráter, da mesma forma que seus talentos e as qualidades de seu comportamento. Poderíamos, por exemplo, elogiar seu caráter consciencioso, suas qualidades cooperativas, o fato de ela ser digna de confiança, sua lealdade, etc. São tais excelências humanas que se chama de virtudes, qualidades de caráter admiráveis e louváveis” (DENT, 2004, p. 1.571).

dever. Filósofos como Alasdair MacIntyre (1981), Philippa Foot (1978) e Edmund Pincoffs (1986), entre outros, ouviram o chamado de Anscombe, mas trabalharam numa direção diferente daquela por ela apontada, desenvolvendo éticas das virtudes sem esperar pela psicologia, construindo, com isso, uma terceira alternativa no cenário da ética normativa contemporânea.<sup>2</sup>

Cabe também aqui, nesse contexto, distinguir entre as teorias da virtude e a ética das virtudes, pois, como lembra Slote (2000), muitos filósofos têm falado sobre virtude(s) sem, no entanto, defenderem alguma forma da ética das virtudes.<sup>3</sup> Teoria da(s) virtude(s) é a área geral da pesquisa filosófica encarregada de investigar a natureza da virtude e do vício; ela inclui a ética das virtudes, um tipo de teoria ética que privilegia as virtudes como definidoras do modo como devemos agir, centralizando a reflexão no caráter do agente moral e não em ações isoladas ou normas, algumas vezes em fatores não racionais da motivação moral. O termo “ética das virtudes”, por sua vez, não deve ser pensado como expressão de uma forma homogênea de teoria ética, mas como um gênero que engloba várias espécies.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Segundo Louden (2006, p. 687), embora o uso frequente de termos como “retorno” ou “retomada” para se referir à presença forte da ética das virtudes hoje no cenário filosófico, “é importante notar que a consciência plena da ética das virtudes como um modo distinto de teorizar sobre ética originou-se dentro da teoria ética anglo-americana contemporânea. A ética das virtudes ganhou raízes com uma reação contra as suposições comuns existentes nas teorias éticas teleológica e deontológica e alcançou o maior sucesso crítico como um protesto contra esses modos aceitos [utilitarismo/consequencialismo e kantismo] de fazer ética normativa”.

<sup>3</sup> Kant e Rawls, por exemplo, têm teorias da virtude, mas não sustentam nenhuma ética das virtudes.

<sup>4</sup> “Assim, junto com as conhecidas variedades neoaristotélicas da ética das virtudes (FOOT, 2001; HURSTHOUSE, 1999), há lugar para a interpretação “baseada no agente” de Michael Slote (1992), que se opõe à ênfase neoaristotélica sobre a felicidade e o bem-estar (eudaimonia) do agente como fundando a bondade da virtude, na medida em que sua presença ajuda o agente a florescer num contexto social, em favor da visão de que vários traços e motivos internos são admiráveis por si mesmos. Assim, James Martineau se junta a Friedrich Nietzsche no panteão pluralista da ética das virtudes, junto com Thomas Aquinas, David Hume e seus precursores gregos e romanos” (JOST, 2006, p. 679).

Há, por exemplo, a divisão entre aqueles que acreditam que a ética das virtudes deva ser teórica (HURSTHOUSE, 1999; SLOTE, 1992; SWANTON, 2003) e aqueles que não (MACDOWELL, 1979; NUSSBAUM, 1986); há os que defendem o foco da ética das virtudes sobre como as pessoas devem ser, sem ter nada a dizer sobre como devemos agir, portanto, focando no caráter e nos motivos, isto é, na vida interior como fundamento da moralidade (BLUM, 1980; FOOT, 1978; MACDOWELL, 1979; MURDOCH, 1970), enquanto outros admitem que tal ética deva dizer também algo substancial sobre a avaliação moral das ações (PINCOFFS, 1986; SLOTE, 2000), assumindo uma posição mais moderada.

MacIntyre tem uma posição peculiar nesse quadro, pois não segue na direção que vincula o agir moral às motivações de natureza emocional ou exclusivamente ao caráter do agente individual, nem à moralidade do dever de matriz kantiana ou ainda à maximização da utilidade e consequências, ou seja, não se prende a essas dicotomias. Como bem lembra Crisp (1998), “uma outra estrada é seguida por escritores como Alasdair MacIntyre, que fundamenta a racionalidade moral nas tradições”.

MacIntyre nasceu em Glasgow, Escócia, em 1929; educou-se no Queen Mary College da Universidade de Londres e pós-graduou-se na Manchester University. Já ministrou aulas em universidades americanas e inglesas – incluindo Oxford University (1962-1966), University of Essex (1966-1970), Brandeis University (1970-1972), Boston University (1972-1980), Wellesley College (1980-1982), Vanderbilt University (1982-1988), Yale University (1988-1989), University of Notre Dame (1989-1993), Duke University (1993-2000), e desde 2000 voltou à University of Notre Dame. Sua obra escrita é significativamente extensa, incluindo dezenas de artigos e resenhas em diversos e variados periódicos em filosofia e ciências sociais, tendo 11 livros publicados até o presente momento.

*After virtue* (1981), sua *opus magnum*, é uma obra seminal da filosofia moral contemporânea; poderíamos mesmo dizer que é um clássico da teoria moral do século XX. Desde seu lançamento tem produzido um debate persistente em torno de suas teses, bem como inspirado um sólido desenvolvimento de formulações variadas em

torno da retomada de uma ética das virtudes, especialmente no mundo filosófico anglo-saxão.<sup>5</sup> O brilho dela reside no fato de que, apesar da forte defesa de um referencial teórico pré-moderno, a tradição aristotélica das virtudes, como saída para as questões que nos afligem contemporaneamente – portanto, carregando certo ar de *déjà vu* em sua formulação – constitui, na verdade, uma resposta teórica inteiramente articulada com os pressupostos e exigências de seu tempo histórico.

## II

A tarefa que se coloca para qualquer filósofo moral em nosso presente contexto cultural é a de preservar a conquista da historicidade do agir e do pensar humano, mas sem cair na formulação de uma racionalidade universalista abstrata desse agir, negadora das particularidades e da própria historicidade; nem também cair no outro extremo, a afirmação do relativismo, igualando toda e qualquer formulação normativa como portadora do mesmo estatuto cognitivo ou mesmo lançando a moralidade no campo do irracional.

*After virtue* é uma obra que se propõe exatamente a fazer esse caminho mediano, visando estabelecer as bases de um programa filosófico que, ao mesmo tempo, contemple a conquista da consciência da historicidade, mas sem com isso negar a possibilidade da racionalidade da moralidade – dado esse que seguramente é um dos atrativos para o amplo interesse gerado por essa obra em todo o mundo. É um escrito que registra o movimento maduro do pensamento de um filósofo moral provocativo e agudo em suas análises, que toma a sério o enfrentamento das questões do seu tempo e que se propõe caminhar na seara aberta pelas veias reflexivas de nossa época, mas sem deixar de aprender com a história e dela tirar todas as lições e conseqüências para a reflexão ética.

O conceito aristotélico de virtude é visto por MacIntyre como uma fonte fundamental para o enfrentamento da problemática moral

---

<sup>5</sup> Isso é ilustrado pela série de livros produzidos em torno de sua obra nas mais diversas partes do mundo. Desde então ele se tornou um verbete constante de publicações de referência, tais como dicionários, enciclopédias e indexes bibliográficos (como, por exemplo, o *Philosopher's Index*).



de nossa época, marcada pelo infindável debate entre relativismo e universalismo das teorias morais, pela fortíssima consciência histórica da condição humana, e pelo crescente reconhecimento do pluralismo que envolve as diferentes culturas espalhadas pelo globo terrestre. A teoria moral macintyriana, a despeito de retomar uma ferramenta conceitual forjada nos inícios da cultura ocidental, na Grécia Clássica, é genuinamente uma filosofia contemporânea, pois essa ferramenta clássica é reformulada em termos que respeitam as conquistas teóricas da filosofia contemporânea.

*After virtue* decretou o amadurecimento intelectual e a projeção internacional desse filósofo inquieto, cuja trajetória é marcada por mudanças teóricas importantes, mas tendo sempre como referência fundamental a filosofia moral compreendida num contexto histórico-cultural ampliado. Desde sua dissertação de mestrado, a moralidade sempre foi objeto de investigação, mesmo quando seu ensino e seus escritos envolviam a filosofia política, as ciências sociais e a psicanálise. Durante muitos anos MacIntyre deu aulas não somente de filosofia, mas também de sociologia, o que explica parcialmente a forte presença das ciências sociais nesse livro, sua visão da moralidade visceralmente articulada à sociabilidade e à percepção histórica desta.

Suas obras *Whose justice? Which rationality?* (1988) e *Three rival versions of moral enquiry* (1990) são desdobramentos do debate produzido por *After virtue*, ainda que com algumas modificações significativas em relação a este. O primeiro é uma tentativa de explicitar sua teoria da racionalidade das tradições, do seu método filosófico; o segundo, uma exemplificação concreta de como operacionalizar seu método filosófico no debate entre diferentes tradições de pesquisa, as quais são muitas vezes incomensuráveis entre si. Acrescenta-se ainda *Dependent rational animals* (1999), que poderíamos chamar de sua “antropologia filosófica”, no qual busca recuperar em outros termos a biologia metafísica de Aristóteles que ele havia anteriormente descartado em *After virtue*, retomando a discussão sobre as virtudes e trazendo à tona o problema da dependência humana no interior da reflexão moral. Mais recentemente, publicou *Edith Stein: a philosophical prologue 1913-1922* (2006), no qual busca demonstrar como a filosofia pode formar uma pessoa e não simplesmente ser uma formação acadêmica em abstrato.

*After virtue* é a obra que definiu os eixos centrais da proposta teórica que MacIntyre mantém até hoje, a despeito dos aprofundamentos e modificações parciais que realizou em seus livros posteriores. Nela há uma rica e polêmica genealogia da modernidade, na qual se esclarecem as raízes da crise moral contemporânea e se constroem fortes críticas à moderna filosofia moral, ao Iluminismo e seus herdeiros contemporâneos, ao liberalismo filosófico e político, somadas a uma defesa da retomada da ética aristotélica das virtudes como saída para a profunda crise moral de nossa época.

Em sua narrativa histórica do ocaso das virtudes nas sociedades ocidentais, MacIntyre torna o pensamento moral de Aristóteles eixo para sua recuperação da racionalidade do discurso moral, fragmentado no mundo contemporâneo. Mas ele o faz reconstruindo-o a partir de um referencial contemporâneo,<sup>6</sup> sem recorrer a uma visão idílica do passado e sem nenhum desejo de reproduzi-lo a-historicamente, na forma de um respeito fundamental pela eficácia da história e pelo fato de que somos seres essencialmente históricos, isto é, depurando o pensamento moral aristotélico daquilo que hoje se colocaria como insustentável.<sup>7</sup>

### III

Após diagnosticar um profundo estado de desacordo moral endêmico nas sociedades contemporâneas ocidentais, MacIntyre realizou uma recuperação histórica das raízes e problemas filosóficos que geraram essa crise moral, buscando estabelecer, a partir de sua defesa da recuperação da ética aristotélica das virtudes, as bases apropriadas

---

<sup>6</sup> Sobre isso, ver Carvalho (1999, 2005).

<sup>7</sup> Essa ênfase sobre Aristóteles não é diminuída nas obras seguintes, mas modificada largamente, já que MacIntyre passa posteriormente a se inspirar também em outro autor de peso na história da filosofia, Tomás de Aquino, que igualmente se colocaria como um pensador de corte profundamente aristotélico. Em *After Virtue*, Tomás de Aquino é virtualmente um autor secundário – condição que ele vai perder nas obras seguintes, alçando à posição de referencial teórico fundamental, por realizar a proposta de pesquisa racional já contida nessa obra, e também por aprofundar a proposta aristotélica.

desta última como solução filosófica para nossas dificuldades morais.<sup>8</sup> Ao propor a recuperação da tradição das virtudes, que fora destituída de seu valor cognitivo pelo Iluminismo e seus herdeiros filosóficos, MacIntyre empreende uma viagem histórica de busca das suas origens na Grécia homérica, passando pela literatura de Sófocles e sua Atenas, pela filosofia aristotélica e chegando ao mundo medieval. Seu propósito é oferecer elementos teóricos que permitam sistematizar um conceito de virtude no contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico aristotélico, mas deixando de lado aqueles elementos que esse mesmo contexto não mais admite como sustentáveis, de tal modo que seja uma conceituação da virtude que respeite a historicidade inerente ao agir humano e a sua necessária dimensão comunitária.

Esse conceito de virtude, central para a teoria ética de MacIntyre, comporta três momentos definidores, interligados entre si, constituindo sua história: um primeiro, no qual está associado às práticas, entendidas como conjunto de atividades sistemáticas, socialmente reconhecidas, em cujo interior se desenvolvem critérios de excelência e bens internos a serem alcançados.<sup>9</sup> O papel das virtudes nesse contexto é garantir a excelência na realização dos bens internos às práticas, o *telos* último de cada uma delas, que são historicamente construídos. Sem as virtudes, as práticas tendem a degenerar-se, corromper-se e devotar-se exclusivamente a bens externos, como dinheiro, poder e riqueza, submetendo-se às suas contrapartes institucionais.<sup>10</sup> As virtudes são,

---

<sup>8</sup> Esse trabalho sistemático de MacIntyre encontra-se nas obras que, como ele mesmo reconheceu, constituem o “projeto *After Virtue*”: *After virtue* (1981), *Whose justice? Which rationality?* (1988), *Three rival versions of Moral enquiry* (1990) e, mais recente, *Dependent rational animals* (1999).

<sup>9</sup> Prática é definida como “qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados” (MACINTYRE, 1981, p. 184).

<sup>10</sup> As práticas, segundo MacIntyre, estão sempre associadas a instituições, que são responsáveis pela sua sustentação material. Por exemplo, jogo de futebol está associado a clubes, a atividade política aos partidos, o ensino às escolas, a pesquisa agropecuária às instituições de pesquisa, etc.

precisamente, aquelas virtudes de caráter e do intelecto necessárias para a conquista dos bens específicos às práticas e para a sustentação de nossa busca pela boa vida, de nossa comunidade e das tradições.

Como há uma multiplicidade de práticas, muitas vezes formuladoras de bens não necessariamente convergentes, conflituosos, é necessário, num segundo momento do conceito, que se tenha uma concepção do bem humano em sua unidade, levando em consideração sua vida como um todo, de tal forma que se possua um critério de hierarquização dos bens vinculados às práticas. Essa concepção do bem humano como tal fornece o *telos* para o agir individual e coletivo no interior das comunidades, ordenando as diferentes práticas, proporcionando o eixo para a narrativa histórica própria de cada um de nós e que dá unidade a nossas vidas. E essa perspectiva da unidade da vida humana tomada no seu todo significa estabelecer um papel para as virtudes como aquelas disposições de caráter necessárias para essa busca do bem humano tornar-se realizável no enfrentamento das dificuldades, contradições, problemas, seduções e desvios que se apresentam na vida histórica de homens e mulheres.

Entretanto, e esse é o terceiro e último passo do conceito, essa narrativa histórica proporcionada por uma concepção do bem humano como tal, que dá unidade a nossas vidas, não se faz de forma isolada, mas inserida em uma tradição social e intelectual da qual fazemos parte. Nossas narrativas são entrecruzadas pelas dos outros indivíduos que fazem parte da nossa vida, bem como pelas necessidades e exigências comunitárias ou sociais. As virtudes vão ter o papel de fazer com que essa busca individual pela realização do bem último do ser humano não se corrompa, garantindo a sustentação da tradição da qual partimos, bem como fazer com que essa busca não perca sua dimensão histórica. Pois o que é esse bem último, esse *telos* que fornece o horizonte de ação das tradições morais, é o objeto central de debate interno e externo da tradição, um debate histórico constitutivo de toda tradição moral viva, no confronto com a diversidade das tradições rivais que se oferecem na sua existência histórica.

Segundo MacIntyre, só a recuperação da tradição aristotélica das virtudes, mas em bases teóricas contemporâneas, é que poderá devolver consistência à vida moral e, por conseguinte, afirmar a historicidade do agir humano sem implicar na afirmação de verdades

atemporais e válidas absolutamente ou cair na seara imprevisível do relativismo. Por conseguinte, pensar a moralidade contemporânea em sua fragmentação factual exige um modelo de racionalidade prática que contemple a validade epistemológica das tradições morais, recusando o veto iluminista de seu conteúdo racional, mas sem deslizar para o relativismo histórico que abandona a pretensão de haver superioridade racional de alguma tradição particular, sem reduzi-la à mera expressão de uma comunidade particular.

#### IV

O esforço filosófico de MacIntyre é para reabilitar as tradições morais como lugar da racionalidade e não de sua negação, trazendo a historicidade para o interior da racionalidade mesma, de tal forma que elas possam ser vistas como sistemas históricos que respondem às questões do quotidiano e cuja afirmação de validade se dá no embate externo das tradições morais rivais e no evolver interno das suas histórias (MACINTYRE, 1993). Para MacIntyre, não podemos esquecer que filosofias morais são articulações das moralidades a partir de algum ponto de vista cultural e social particular,<sup>11</sup> ou seja, a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma única e mesma história.

E sempre que moralidades rivais levantam pretensões incompatíveis e compitam por nossa adesão, surge o problema relativo à capacidade de ambas satisfazerem a pretensão de superioridade racional de uma sobre a outra. A resposta de MacIntyre é tentar mostrar que a mudança conceitual, a escolha entre teorias morais incomensuráveis pode ser ainda racional, mesmo sem a pretensão de estar lançando mão de uma perspectiva que supostamente tenha maior grau de validade absoluta ou de critérios neutros e externos a ambas. Podemos usar uma noção “internalista” de racionalidade, na

---

<sup>11</sup> “Aristóteles é o porta-voz para uma classe de atenienses do século 4, Kant [...] fornece a voz racional para as forças sociais emergentes do individualismo liberal. [...] As filosofias morais são, antes delas serem qualquer outra coisa mais, as articulações explícitas das pretensões das moralidades particulares a um suporte racional”. (MACINTYRE, 1981, p. 268).

qual é racional mudar de uma visão ou teoria ética para outra, não porque esta possua a “verdade” ou uma “validade absoluta”, mas sim porque é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações da teoria e esquema morais anteriores, dessa forma constituindo um avanço sobre eles em termos relativos e não absolutos.<sup>12</sup> Sua narrativa se mostra como mais poderosa na resolução dos pontos cruciais em jogo no debate, mesmo a partir dos próprios critérios da teoria e esquema anteriores.

Isso quer dizer que a racionalidade e a natureza progressiva da filosofia moral não residem no seu movimento gradual na direção de objetivos de validade atemporal, mas no fato de que cada sistema ou tradição moral pode ser visto como transcendendo as limitações de seus predecessores, avançando soluções em relação àquele conjunto de dificuldades de que os sistemas morais anteriores não conseguiram dar conta. A racionalidade de uma mudança na teoria moral só pode ser avaliada internamente, isto é, como uma resposta à problemática de suas predecessoras, sem fazer apelo a algum conjunto de normas de raciocínio moral válidas atemporalmente, externo às tradições mesmas.<sup>13</sup> O que MacIntyre está defendendo com isso é a necessidade e relevância da pesquisa histórica para poder sustentar se um ponto de vista particular, no seu encontro histórico com outros dados pontos de vista rivais, estabelece ou não sua superioridade racional em relação a seus rivais particulares em alguns contextos específicos.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> “É na capacidade de uma filosofia-moral-particular-articulando-as-pretensões-de-uma-moralidade-particular identificar e transcender as limitações de sua rival ou rivais, limitações que podem ser – embora elas não possam de fato ter sido – identificadas pelos padrões racionais ao qual os protagonistas da moralidade rival estão comprometidos por sua fidelidade a ele, que a superioridade racional daquela filosofia moral particular e daquela moralidade particular emerge” (MACINTYRE, 1981, p. 269).

<sup>13</sup> “A história da moralidade-e-da-filosofia-moral é a história de sucessivos desafios a alguma ordem moral preexistente, uma história na qual a questão de qual partido derrotou o outro em argumentos racionais é para ser sempre diferenciada da questão de qual partido reteve ou ganhou hegemonia social e política. E é somente por referência a esta história que questões de superioridade racional podem ser estabelecidas. A história de moralidade-e-da-filosofia-moral escrita deste ponto de vista é tão integrada ao empreendimento da filosofia moral contemporânea, quanto a história da ciência é para o empreendimento da filosofia da ciência contemporânea” (MACINTYRE, 1981, p. 269).

<sup>14</sup> Para MacIntyre, essa perspectiva vale tanto para as ciências como para a filosofia

Esse recurso a uma racionalidade “internalista”, baseada na abordagem histórica das diferentes teorias rivais, resulta da impossibilidade de obtermos um critério ou padrão de argumentação neutro, por não podermos apelar a dados independentes e neutros em relação às teorias em disputa, como também porque os dados que nós vamos considerar relevantes dependerão de qual dos pontos de vista teóricos rivais adotarmos primeiro.<sup>15</sup> Isso quer dizer que cada corpo de teoria moral chega a nós carregando sua própria conceptualização do que seja a realidade humana da qual ela dá uma interpretação, uma ontologia do ser humano, não havendo apelo fora do corpo teórico a dados independentes e neutros.

MacIntyre propõe, assim, que concebamos o pensamento racional como articulado necessariamente a tradições históricas de práticas sociais, isto é, que pensemos a pesquisa racional na forma de uma *pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva*, noutros termos, uma racionalidade que se encontra incorporada numa tradição social de práticas, como constitutiva dela, mas ao mesmo tempo constituída em resposta às perguntas e necessidades teóricas dessa

---

moral: “O que tornou a física newtoniana racionalmente superior à suas predecessoras Galileana e Aristotélica e à sua rival Cartesiana foi que era capaz de transcender suas limitações resolvendo problemas em áreas nas quais aquelas predecessoras e rivais não puderam, segundo seus próprios padrões de progresso científico, fazer progresso. Assim, não podemos dizer em que consistiu a superioridade racional da física newtoniana a não ser historicamente, nos termos de sua relação com aquelas predecessoras e rivais que desafiou e sobrepujou. [...] A filosofia da ciência física é dependente da história da ciência física. E o caso não é diferente com a moralidade” (MACINTYRE, 1981, p. 268).

<sup>15</sup> Como observa Thomas Kuhn, ao tratar do problema da neutralidade da teoria científica: “Quando Aristóteles e Galileu olharam para as pedras oscilando, o primeiro viu uma queda forçada e o segundo um pêndulo” [ou seja.] “os dados não são inequivocamente estáveis. [...] Consequentemente, os dados que os cientistas coletam são [...] diferentes em si mesmos. [...] Em vez de ser um intérprete, o cientista [no caso exemplificado, Galileu] que abraça um novo paradigma é como o homem que usa lentes inversoras. Defrontado com a mesma constelação de objetos que, antes e tendo consciência disso, ele os encontra, não obstante, totalmente transformados em muitos de seus detalhes” (KUHN, 1992, p. 156-157). Fizemos uma pequena correção na tradução brasileira para efeito de maior precisão.

mesma tradição, formuladas e articuladas numa narrativa histórica.<sup>16</sup> Nesse sentido, as virtudes vão ser fundamentais para a dinâmica das tradições morais, na medida em que fornecem as qualidades de caráter e de intelecto necessárias à sua manutenção, bem como à sua reformulação diante dos desafios históricos e contingentes que se lhes afiguram.

Entretanto, ao situar a moralidade e, por conseguinte, as virtudes no interior de tradições comunitárias, portadoras de um bem comum que funciona como seu *telos* último, como MacIntyre configura o espaço político requerido por tal comunidade ética virtuosa, racional, calcada numa concepção singular de bem comum? Essa sua política das virtudes propiciaria, ao final, apenas um processo de homogeneização moral, de dissolução das diferenças, resultando numa negação de práticas democráticas e, por conseguinte, de respeito multicultural?

## V

Segundo MacIntyre, o bem comum de uma comunidade não é aquele resultante da simples soma dos bens buscados pelos membros individuais de alguma atividade associativa – como, por exemplo, um clube de investimentos – dado que, nesse caso, a associação seria simplesmente um instrumento para o atendimento aos interesses individuais. Ele refere-se a tipos de associação em que seus bens não são alcançados apenas por meio da atividade cooperativa e da compreensão compartilhada do valor deles, mas bens que são “numa parte fundamental constituídos pela atividade cooperativa e pela compreensão do seu significado, bens tais como a excelência na atividade cooperativa alcançada por uma tripulação de pescadores ou por um quarteto de cordas” (MACINTYRE, 1998, p. 240), isto é, os bens internos às práticas, que representam a excelência nos tipos relevantes de atividades nelas desenvolvidas. Bens que não se reduzem à mera expressão do privado como tal e representam o compartilhamento público reconhecido nas práticas.

---

<sup>16</sup> Ver Carvalho (1999) para uma análise mais ampla desse modelo de racionalidade das tradições em MacIntyre.



Uma característica que MacIntyre aponta em tais formas de práticas é que dois tipos de questões sempre se levantam para os indivíduos que nelas se educam: 1) “Qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais estou engajado têm em minha vida?”; 2) “Os bens de nossas atividades produtivas no trabalho, os bens da vida familiar contínua, os bens da atividade musical ou atlética ou científica, que lugar deve cada um deles ter em minha vida, se minha vida como um todo deva ser excelente?”. Essas questões, segundo MacIntyre, não podem ser respondidas individualmente, sem levar em conta os outros indivíduos com os quais nos relacionamos no interior dessas práticas, daí por que se recolocar as questões de uma nova forma: “[...] qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais *nós* estamos engajados devem ter em nossa vida comum? Qual é o melhor modo de vida para *nossa* comunidade?” (MACINTYRE, 1998, p, 240). Devemos lembrar aqui que práticas são atividades socialmente desenvolvidas, não meras ações individuais ou somatório simples de interesses privados agregados.

A resposta a tais questões só pode ser dada por meio de uma concepção do bem comum que seja:

o bem comum de um tipo de comunidade na qual cada conquista, pelo indivíduo, do seu próprio bem é inseparável tanto da conquista dos bens compartilhados das práticas, como da contribuição ao bem comum da comunidade como um todo. De acordo com essa concepção do bem comum, a identificação do meu bem, de como é melhor para eu dirigir minha vida, é inseparável da identificação do bem comum da comunidade, de como é melhor para essa comunidade dirigir sua vida (MACINTYRE, 1998, p. 241).

Esse tipo de comunidade é essencialmente uma comunidade política, um tipo de prática que ordena os outros tipos de práticas existentes, permitindo que os indivíduos possam direcionar-se para o que é melhor para eles e para a comunidade. Uma concepção de comunidade essencialmente ética, em que a tarefa do ser humano moral, isto é, a tarefa de ser virtuoso, é uma tarefa eminentemente política. Como ressalta Perine (2006), seguindo o rastro da reflexão macintyriana:

Com efeito, se se entende a virtude como “uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de realizar aqueles bens internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de realizar qualquer um desses bens”,<sup>17</sup> então fica claro que a vida moral com seu ideal de virtude só pode ser concebida e realizada na comunidade humana entendida como comunidade ética (PERINE, 2006, p. 49-50).<sup>18</sup>

Mas, segundo MacIntyre, esse tipo de comunidade política, uma pólis, deve ser diferenciada tanto da democracia liberal como da sociedade baseada numa tradição cultural compartilhada (*Volk*). Embora numa pólis haja um compartilhamento de modos de deliberação, formal e informal, bem como uma compreensão comum de práticas e instituições, herdadas de alguma tradição cultural particular, os seus membros podem sempre ser capazes de pôr em questão, por meio da deliberação comunal, o que até agora fora mantido pelo costume e pela tradição como sendo o seu bem e o bem da comunidade. Sua estrutura não é estática, a-histórica, impávida às mudanças, pois carrega o suporte intersubjetivo da deliberação comum, pública e racional, pelos seus membros.

Ao lado dessa âncora reflexiva, racional, há em MacIntyre uma exigência radical de participação dos membros da comunidade política no processo de definição desse bem comum, no debate interno das tradições morais de pesquisa racional – elas o são assim justamente por serem lugares de debate racional, não cristalizadas em formas atemporais. Não há, assim, qualquer postura antidemocrática firmada no interior de sua postulação filosófica. Segundo ele, “uma *polis* é, sempre, potencial ou efetivamente, uma sociedade de pesquisa racional, de autoescrutínio” (MACINTYRE, 1998, p. 241), diferentemente dos vínculos do *Volk*, que é pré-racional e não racional. Esse autoescrutínio coletivo é o critério diferenciador da tradição de pesquisa racional e que a torna um espaço radicalmente democrático.

---

<sup>17</sup> MACINTYRE, 1981, p. 191.

<sup>18</sup> Perine segue aqui a definição de Olivetti (1982), segundo a qual comunidade ética pode ser compreendida como “um modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são regradas por leis concebidas como leis públicas”, ou seja, não corte radical entre ética e política.

A participação efetiva dos membros de uma comunidade política virtuosa no debate racional é, desse modo, um constitutivo radical da própria pólis como modelo de comunidade moral e política. E isso é essencial para que haja uma conexão entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade, proporcionando uma solidez na justificação moral e política. Comunidades políticas que operam com uma concepção minimalista e individualista do bem comum, transformando a comunidade num meio para os fins dos indivíduos, ameaçam a existência de sua autoridade moral e política; elas não sobreviverão se pelo menos uma parte dos seus membros não estiver disposta a pagar um custo mais alto pela comunidade, isto é, morrer por conta da segurança política e da ordem social: soldados, policiais, bombeiros. Segundo MacIntyre, sem essa conexão entre o bem comum e o interesse individual, expressa no cultivo das virtudes, tais comunidades não florescem minimamente, transformam as instituições em meras companhias telefônicas, descartáveis à menor insatisfação de seus serviços.<sup>19</sup>

Aquelas comunidades que estabelecem essa conexão baseada numa argumentação racional, em que seus membros se apoiam entre si, num processo de tomada de decisão política coletiva, de tal maneira que suas práticas e instituições exibam tal conexão entre os bens individuais e o bem comum, são aquelas que podem prover uma justificação moral e política adequada para a adesão de seus membros. Essa conexão é, acentua MacIntyre, constituída pela atividade peculiar da razão prática:

Racionalidade prática é uma propriedade de indivíduos-em-suas-relações-sociais e não de indivíduos-como-tais. [...] Nosso bem comum primário e compartilhado é encontrado nessa atividade de aprendizagem comunal, através da qual juntos nos tornamos capazes de ordenar bens, tanto em nossas vidas como na sociedade política (MACINTYRE, 1988, p. 242-243).

É uma atividade de deliberação prática coletiva diante das questões e problemas que emergem numa busca séria de correção

---

<sup>19</sup> A violência generalizada no tecido da comunidade e a corrupção instalada no interior das instituições jurídicas e políticas expressam essa situação de falência da legitimidade moral da ordem social instalada.

das respostas dadas anteriormente no interior da comunidade. Nesse sentido, a verdadeira política, a política do bem comum ou, se quisermos, a política das virtudes, segundo MacIntyre, é aquela em que tal atividade de deliberação reflexiva é constitutiva e na qual participantes racionais estão comprometidos integralmente com ela, implicando também, ao mesmo tempo, uma transformação significativa dessa atividade prática.

Na verdade, a política será essa atividade prática que aporta a melhor oportunidade para o exercício de nossos poderes racionais, uma oportunidade provida somente por sociedades políticas para as quais na tomada de decisão uma deliberação racional extensamente compartilhada é central, sociedades que estendem a racionalidade prática da fazenda e do barco de pesca, da casa e do local de trabalho do artesão, para suas assembleias políticas (MACINTYRE, 1998, p. 243).

Essa conexão entre ética e política postulada pela política das virtudes em MacIntyre visa superar o caráter privado da moral, contido tipicamente na cultura liberal moderna<sup>20</sup> e sua defesa de certo pluralismo moral e cultural, incluindo aí o tratamento às minorias, que, na verdade, desemboca numa fuga do debate consequente das diferenças e conflitos envolvidos. A exigência de deliberação pública, coletiva, com a participação de todos, presente na política do bem comum implica um aprofundamento da participação política que os Estados modernos parecem ser incapazes de oferecer, marcados pela segmentação das esferas sociais.<sup>21</sup> Como lembra Murphy (2003),

---

<sup>20</sup> Esse caráter privado da moral, segundo Perine (2006, p. 48), se manifesta na cultura moderna indistintamente em suas vertentes empirista e racionalista-crítica: “Na perspectiva empirista, dado que o moral sense não pode ser mediatizado, isto é, não pode ser formulado como lei, ele está condenado ao confinamento no sujeito que o experimenta privadamente. Na perspectiva racionalista-crítica, que visa ao dever moral como formulável numa lei universal, a moral também é privatizada, pois essa lei não é uma lei pública, mas permanece inscrita no interior do sujeito humano. É certo que essa lei manda que se considere a humanidade como um fim, mas ela permanece uma lei privada, a ser reiterada pelo sujeito racional, em particular”.

<sup>21</sup> Essa incapacidade dos Estados modernos em oferecer uma justificação política para adesão de seus membros reside no fato de que “são expressão de sociedades de racionalidade prática deformada e fragmentada, na qual a política, longe de ser uma área de atividade na e através da qual outras atividades são racionalmente ordenadas, é

MacIntyre sempre foi um crítico social das ordens capitalistas e de suas mazelas, mas também um crítico impiedoso de formas políticas autoritárias e totalitárias, pela fragilidade moral e pela negação da racionalidade prática nelas contidas, tal como concretizadas, por exemplo, no estalinismo.

Sua defesa radical da participação política direta e irrestrita, não excludente, na forma de comunidades morais e políticas nas quais os cidadãos estão dispostos ao debate racional em torno de uma concepção do bem comum, não projetando uma separação radical entre espaço público e privado, é uma posição que se aproxima ou mesmo radicaliza a ideia de uma democracia direta. A concepção macintyriana das tradições morais como um debate racional contínuo, interno e externo, sobre o bem comum que lhe é constitutivo e que lhe fornece o seu *telos*, implica o reconhecimento de que uma tradição pode falhar e, por conseguinte, vir a ser reformulada ou mesmo superada por outra tradição que lhe seja superior. O falibilismo consequente das tradições morais de pesquisa racional implica uma abertura para a diferença, de modo que mesmo minorias possam interferir no debate de maneira eficaz e positiva.

Diante da diversidade multicultural das comunidades históricas, a perspectiva de MacIntyre exige, ao contrário de certas perspectivas liberais, o reconhecimento pleno da pluralidade de suas concepções de bem comum, mas sem jogá-las para debaixo do tapete, isto é, lançando-as para o campo do privado, do irracional, retirando-se, assim, das consequências oriundas do enfrentamento dessas diferenças. A tarefa da justificação moral e política nas comunidades históricas, requerida pela ética das virtudes de MacIntyre, é, dessa forma, uma tarefa que precisa ser enfrentada sem mascaramento num mundo historicizado e multicultural, estabelecendo-se de forma mais trabalhosa e menos tranquila que a posse de eventuais verdades a-históricas e atemporais propiciária.

---

ela própria mais uma esfera compartimentalizada da qual foi excluída a possibilidade de perguntar aquelas questões que mais precisam ser perguntadas” (MACINTYRE, 1998, p. 243).

## VI

Para finalizar, convém fazermos algumas considerações em torno da obra *Dependent rational animals* (1999), que retomou a discussão das virtudes apontando algumas novidades. Como lhe é característico, MacIntyre alerta, no “Prefácio”, sobre o caráter provisório, sempre em andamento, dos resultados de sua reflexão, mas acentuando que, embora possa reconhecer numa releitura muitas inadequações existentes nas suas posições registradas nesse livro, ele está cada vez mais convicto da importância central das duas principais questões que ali se propôs enfrentar – importância que atribui não somente para os filósofos em suas investigações acadêmicas e na vida profissional, mas também para todos aqueles engajados na reflexão sobre a dimensão moral de suas práticas –: “Porque é importante para nós prestarmos atenção e entendermos o que os seres humanos têm em comum com os membros de outras espécies animais inteligentes?” e “o que faz com que a atenção à vulnerabilidade e às deficiências humanas seja importante para os filósofos morais?”.

Segundo ele, tais questões, especialmente a segunda, têm recebido até agora uma insuficiente atenção na filosofia moral, exigindo, com isso, um trabalho de correção dessa falha. Entretanto, o filósofo cuja falha em reconhecer a importância dessas questões e cujas consequentes limitações e erros pretende corrigir é ele próprio. Assim, esse livro é “não somente uma continuação, mas também uma correção de algumas das minhas pesquisas anteriores em *After virtue, whose justice? Which rationality?* e *Three rival versions of moral enquiry*” (MACINTYRE, 1999, p. x) – o que, na verdade, é uma adjetivação que pode ser aplicada a cada uma dessas obras, de modo retrospectivo em relação àquela que imediatamente a antecedeu.

A primeira área que MacIntyre considerou necessário corrigir foi sua explicação do lugar das virtudes, tal como Aristóteles as entendeu, dentro das práticas sociais, da vida dos indivíduos e das comunidades, que ele havia estruturado de forma independente da “biologia metafísica” aristotélica, em sua obra *After virtue*. Segundo ele, é errado supor uma ética independente da biologia – embora reconheça que elementos importantes da biologia de Aristóteles devam ser efetivamente recusados – por duas razões diferentes, mas relacionadas entre si:

A primeira é que nenhuma interpretação dos bens, regras e virtudes que sejam definidores de nossa vida moral pode ser adequada se não explicar – ou pelo menos nos apontar na direção de uma explicação – como essa forma de vida é possível para seres que são biologicamente constituídos como nós somos, oferecendo-nos uma explicação de nosso desenvolvimento na direção da e até essa forma de vida. Esse desenvolvimento tem como seu ponto de partida nossa condição animal inicial. Segundo, uma falha em entender essa condição e a luz lançada sobre ele por uma comparação entre humanos e membros de outras espécies animais inteligentes obscurecerá traços característicos cruciais desse desenvolvimento. Uma tal falha, de enorme importância na própria explicação desse desenvolvimento, é a natureza e a extensão da vulnerabilidade e deficiência humanas. E por não reconhecer adequadamente este traço central da vida humana, eu necessariamente falhei em notar alguns outros aspectos importantes do papel que as virtudes ocupam na vida humana (MACINTYRE, 1999, p. x).

A segunda área necessitada de correção e desenvolvimento é aquela relativa às relações entre Aristóteles e Tomás de Aquino que ele havia caracterizado em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e em *Three rival versions of moral enquiry*. O ponto em questão é que nessas obras MacIntyre havia subestimado o grau e a importância das diferenças entre as posições desses dois pensadores quanto à dependência dos seres humanos em relação às virtudes, embora permaneça em geral convencido por aqueles comentadores que acentuam a condição de Tomás não apenas como um aristotélico, mas também como um intérprete instigante e um adaptador de Aristóteles. Ao reler Tomás, MacIntyre declara que foi levado a “refletir sobre como a explicação das virtudes feita por Tomás de Aquino não somente suplementa, mas também corrige aquela de Aristóteles em um grau significativamente mais extenso do que ele tinha percebido” (MACINTYRE, 1999, p. xi). Isto é, Tomás conduziu-o a uma interpretação das virtudes que reconhece não somente nossa condição animal, mas também nossa consequente vulnerabilidade e dependência.

Segundo MacIntyre, na história da filosofia moral ocidental, de Platão a Moore, existem raras e passageiras referências às questões

da vulnerabilidade e afligimentos humanos, bem como às conexões entre elas e nossa dependência dos outros. Além disso, quando os deficientes e feridos são citados, eles são mostrados exclusivamente como possíveis objetos de benevolência por agentes morais que são eles próprios apresentados como se fossem continuamente racionais, saudáveis e sem ferimentos ou deficiências. Para ele, a ausência geral do reconhecimento da dependência, da vulnerabilidade e dos afligimentos, como temáticas importantes para a teoria moral, tem sido apenas remediada recentemente por filósofo(a)s feministas.<sup>22</sup>

A questão que essa temática coloca é a seguinte: que diferença faria para a filosofia moral se fôssemos tratar os fatos da vulnerabilidade e dos afligimentos, bem como os fatos relacionados da dependência, enquanto centrais para a condição humana? Questão que, por sua vez, provoca outra: como devemos começar a tentar responder a essa questão? Para MacIntyre, um ponto de partida possível é reconhecer que a arquitetura mental que tem obscurecido a importância desses fatos para o filósofo moral está não somente extensamente disseminada, mas é genuinamente difícil de descartar, e que é, no final das contas, constitutiva de nossos hábitos, de uma cultura mais ampla que configura até mesmo as pesquisas da filosofia moral. Portanto, faremos bem se começarmos com certa suspeita de nós mesmos,

pois qualquer que seja o idioma filosófico no qual estruturamos nossas pesquisas iniciais, quaisquer que sejam os recursos filosóficos sobre os quais nós nos achamos capazes de lançar mão, estaremos sujeitos a pensar em termos que podem nos impedir de compreender exatamente o quanto de mudança é necessária nesse ponto de vista (MACINTYRE, 1999, p. 4).

---

<sup>22</sup> “Não somente pela compreensão que eles(as) têm das conexões entre a cegueira e a desvalorização da mulher com as tentativas masculinas de ignorar os fatos da dependência, mas também – eu penso aqui particularmente na obra de Virgínia Held – por sua ênfase sobre a importância das relações maternas como um paradigma para as relações morais. Ainda mais recentemente um notável trabalho filosófico tem sido feito sobre a natureza da deficiência e sobre a condição dos deficientes e dependentes, por exemplo, na Holanda por Hans S. Reinders e nos Estados Unidos por Eva Feder Kittay, que também tem sido uma importante colaboradora das discussões feministas” (MACINTYRE, 1999, p. 3).



Noutros termos, é preciso que rompamos com o esquecimento de nossos corpos, de que o nosso pensamento é o pensamento de uma espécie de animal. Uma tese central desse seu livro é exatamente que

as virtudes de que precisamos, se vamos evoluir de nossa condição animal inicial até aquela de agentes racionais independentes, e as virtudes de que nós necessitamos, se vamos confrontar e responder à vulnerabilidade e deficiência, tanto em nós mesmos como nos outros, pertencem a um e mesmo conjunto de virtudes, as virtudes peculiares aos animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade têm de ser entendidas em relação umas com as outras (MACINTYRE, 1999, p. 5).

E um modo adequado, segundo MacIntyre, de lidar com os fatos da dependência e da deficiência é começar com uma reafirmação da animalidade humana por meio de um retorno aos textos de Aristóteles, vez que nenhum outro filósofo levou tão a sério essa problemática – embora tenha havido algumas interpretações equivocadas do estagirita que tiram exatamente esse poder instrutivo que seus textos têm para nós. Aristóteles não cometeu o erro de separar a racionalidade humana da sua animalidade, pois atribuiu a *phronésis*, a capacidade para a racionalidade prática, tanto a alguns animais não humanos, como aos seres humanos (EN1140b 4-6, 20-21; 1141a 26-28). E até Tomás de Aquino, seguindo o comentário de Ibn Rushd, afirmou que “uma vez que a alma é parte do corpo de um ser humano, a alma não é todo o ser humano e minha alma não é Eu” (Comentário sobre a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios XV, 1, 11). Para MacIntyre, essa é “uma lição que aqueles de nós que se identificam como aristotélicos contemporâneos podem precisar re-aprender, talvez daquelas investigações fenomenológicas que permitiram a Merleau-Ponty também concluir que Eu sou meu corpo” (MACINTYRE, 1999, p. 6).

Além desse esquecimento da animalidade humana, há duas outras atitudes que também são barreiras ao reconhecimento dos fatos do sofrimento e da dependência, exemplificadas curiosamente pelo próprio Aristóteles. Uma é não ter dado o devido reconhecimento, em sua ética e na política – a despeito de reconhecer a importância de certos tipos de experiência para a prática racional – à experiência daqueles para

quem os fatos do sofrimento e da dependência são inegáveis: mulheres, escravos, pescadores e fabricantes. Outra atitude é a concepção aristotélica da virtude masculina, que enfatiza excessivamente o “ponto de vista daqueles que se consideram ser autossuficientemente superiores e daqueles que assumem os padrões daqueles que se consideram ser autossuficientemente superiores” (MACINTYRE, 1999, p. 7). Mas, apesar de algumas posições do próprio Aristóteles ou mesmo de aristotélicos merecerem críticas, MacIntyre julga que é o estagirita quem oferece os melhores recursos para se identificar o que há de errado em tais posições e como corrigi-las.

Em certos momentos, voltando Aristóteles contra o próprio Aristóteles, algumas vezes com a ajuda de Tomás de Aquino, MacIntyre procede na defesa de três conjuntos de teses: o primeiro, relativo às nossas semelhanças e pontos em comum com membros de outras espécies animais inteligentes, é que a “identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal; e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossas relações com os outros são parcialmente definidas” (MACINTYRE, 1999, p. 8). O segundo conjunto diz respeito à importância moral do reconhecimento não somente da vulnerabilidade e fragilidade, mas também de nossas conseqüentes dependências: “[...] as virtudes do agente moral independente necessitam, para seu exercício adequado, serem acompanhadas pelo que chamarei de virtudes da dependência reconhecida, e que um fracasso em compreender isto permite obscurecer alguns traços do agir racional” (MACINTYRE, 1999, p. 8). O terceiro e último conjunto diz respeito a qual tipo de relação social e de concepção do bem comum é necessário para um grupo social no qual as virtudes da independência racional e as virtudes da dependência reconhecida sejam sustentadas e transmitidas; com o que ele afirma que “nem o Estado-nação moderno e nem a família moderna podem suprir o tipo de associação política e social que é requerida” (MACINTYRE, 1999, p. 9).

MacIntyre, ao conectar vulnerabilidade, dependência e autonomia racional numa mesma equação, contextualizando-as no âmbito da animalidade do ser humano, realiza mais uma vez a percepção das virtudes com um traço comunitário e cooperativo, não as reduzindo

a qualidades de caráter individual ou traços meramente emocionais. Ao enfatizar que somos dependentes de outros humanos não somente para nossa sobrevivência, mas também para que possamos florescer como seres humanos autônomos e racionais, MacIntyre nos faz lembrar que só nos tornamos agentes reflexivos práticos independentes, através da participação num conjunto de relações com outras pessoas que, regra geral, são capazes de nos dar o que precisamos. À medida que crescemos, passamos a dar mais do que recebemos, mas quando chegamos a velhos, iniciamos um processo em que precisamos receber mais do que damos.<sup>23</sup>

Só uma comunidade calcada numa política das virtudes, como vimos, é capaz de dar conta dessa perspectiva ética. Uma comunidade preocupada com o bem comum é uma comunidade em que todos dão e recebem na justa medida, nas alturas adequadas, nos montantes certos e de modo apropriado. Uma comunidade de pessoas que dão e recebem exige consensos acerca da tábua de virtudes. MacIntyre assume as tábuas de Aristóteles e Tomás de Aquino: justiça, coragem, temperança e prudência; acrescente-se também a verdade, a confiança, a concórdia, a humildade, a generosidade, a caridade, a misericórdia, a esperança e a benevolência. Estas virtudes são essenciais a uma comunidade de pessoas que dão e recebem na justa medida. Sem a prática dessas virtudes, faltará o cimento que pode unir a comunidade.

O Estado-nação moderno, porque está inteiramente consumido pela influência política de interesses particulares, não consegue buscar

---

<sup>23</sup> As sociedades ocidentais do capitalismo desenvolvido, nas quais predomina uma ética individualista utilitária e se privilegia o modo de ser aquisitivo, não estão em condições de oferecer ambientes de dependência mútua, em que a dialética do dar e receber corresponda às reais necessidades das pessoas, nas diversas fases da sua vida. É essa a razão por que não conseguem lidar adequadamente com a velhice e com a infância, quando a dependência e a vulnerabilidade humanas mais se manifestam. Através do pertencimento à essa rede de dar e receber, não só recebemos cuidado, mas também nos tornamos provedores de cuidado. Dar e receber aqui não se reduz à mera reciprocidade, pois dar aos outros é primariamente algo incondicional, dado que as necessidades do outro que determinam o que deve ser dado não são conhecidas previamente, ou seja, não podem ser reduzidas à lógica econômica da barganha e da simpatia. As relações de dar e receber fundam-se, sobretudo, na percepção de que os parálíticos, portadores de deficiências cerebrais ou autistas “poderiam ter sido nós” (MACINTYRE, 1999, p. 100).

o bem-comum; a família moderna, por não possuir autossuficiência, também não consegue exercer esse papel. Resta, segundo MacIntyre, como alternativa viável, as pequenas comunidades do tipo de redes de famílias, escolas, clínicas, clubes e congregações religiosas, prover ambientes propícios para a busca individual e o florescimento comum. Sua ética das virtudes se situa, assim, num âmbito rigorosamente comunitário, mas sem cair no provincialismo, na complacência e no preconceito, pois pressupõe a investigação moral como responsabilidade compartilhada, que requer articulação e defesa das práticas compartilhadas de uma comunidade contra os mais fortes argumentos que se lhe opõem. O desenvolvimento moral, portanto, a configuração e o exercício das virtudes, não é o trabalho de alguns poucos, mas de muitos.

## REFERÊNCIAS

BLUM, L. *Friendship, altruism, and morality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

BORCHERT, D. (Ed.). *Encyclopedia of philosophy*. 2. ed. New York: MacMillan/Thomson Gale, 2006.

CARVALHO, H. B. A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Editora Unimarco, 1999.

\_\_\_\_\_. Um toque hermenêutico na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. In: Ética. SIMPÓSIO INTERNACIONAL PRINCIPIA, 4. 2005, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Editora UFSC/NEC, 2005. p. 73-98. v. 8. Parte 2.

CRAIG, E. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge, Version 1.0, 1998. 1 CD-ROM.

CRISP, R. Virtue ethics. In: CRAIG, E. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge, Version 1.0, 1998. 1 CD-ROM.

DENT, N. Vertu. In: CANTO-SPERBER, Monique (Dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 2004. p. 1571-1578. 2 v.

FOOT, P. *Natural goodness*. New York: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Virtues and vices*. Oxford: Blackwell Publishing, 1978.

- HURSTHOUSE, R. *On virtue ethics*. New York: Oxford University Press, 1999.
- JOST, L. J. Virtue and vice. In: BORCHERT, D. M. (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. 2. ed. New York: MacMillan/Thomson Gale, 2006. p. 678-682.
- KUHN, T. C. *A estrutura das revoluções científicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- KYMLICKA, W. Communautarisme. In: CANTO-SPERBER, M. (Ed.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 330-338.
- LOUDEN, R. B. Virtue Ethics. In: BORCHERT, D. M. (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. 2. ed. New York: MacMillan/Thomson Gale, 2006. p. 687-689.
- MacDOWELL, J. Virtue and reason. *The Monist*, La Salle, v. 62, p. 331-350, 1979.
- MACINTYRE, A. *After virtue: essay in moral theory*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Three rival versions of moral enquiry*. Encyclopaedia, genealogy, and tradition being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Are philosophical problems insoluble? The relevance of system and history. In: COOK, P. (Ed.). *Philosophical imagination and cultural memory: appropriating historical traditions*. Durham: Duke University Press, 1993. p. 65-82.
- \_\_\_\_\_. Politics, philosophy and the common good. In: KNIGHT, K. (Ed.). *The MacIntyre reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Dependent rational animals: why human beings need virtues*. La Salle: Open Court Publishing, 1999.
- MURDOCH, I. *The sovereignty of good*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- MURPHY, M. C. (Ed.). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

OLIVETTI, M. Le problème de la communauté éthique. In: \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse de Waelbens*. Bruxelles: Fac. Univ. Saint-Louis, 1982. p. 324-343.

PERINE, M. Das virtudes individuais à comunidade ética. In: AGUIAR, O. A.; PINHEIRO, C. M.; FRANKLIN, K. (Org.). *Filosofia e direitos humanos*. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

PINCOFFS, E. *Quandaries and virtues*. Kansas City: University Press of Kansas, 1986.

SLOTE, M. Virtue ethics. In: LaFollete, H. (Ed.). *The Blackwell guide to ethical theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. p. 325-347.

\_\_\_\_\_. *From morality to virtue*. New York, Oxford University Press, 1992.

SWANTON, C. *Virtue ethics: a pluralistic view*. New York: Oxford University Press, 2003.

# A REINTERPRETAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES

Denis Coitinho Silveira

## INTRODUÇÃO

O pensamento ético de Aristóteles, depois de quase três séculos em descrédito, tornou-se uma referência contemporânea importante a partir da segunda metade do século XX, tanto para a filosofia alemã como para a filosofia anglo-americana. O descrédito se deveu, sobretudo, a uma compreensão reducionista a partir da interpretação kantiana de que a ética aristotélica teria referência apenas com a deliberação sobre os meios e não sobre os fins, trazendo como consequência imediata a utilização de uma razão instrumental que somente poderia decidir sobre os melhores meios que seriam adequados para a obtenção de um fim, mas que, por não ter acesso a uma avaliação dos fins, seria arbitrária em razão da escolha subjetiva. Essa revalorização da filosofia prática aristotélica a partir da Segunda Guerra Mundial procurou realizar uma releitura de conceitos-chave de sua ética como, por exemplo, *práxis* (ciências práticas), *eudaimonia* (felicidade), *phronêsis* (prudência), *aretê* (virtude), *mesotês* (mediania), *prohairesis* (escolha deliberada), *bouleusis* (deliberação), *hexis* (disposição de caráter), *dikaïosunê* (justiça), *akerasia* (acrasia), *philia* (amizade), entre outros, estabelecendo uma contraposição tanto em relação à metaética, que não via possibilidade dos juízos morais serem objetivos em razão de serem apenas expressões das emoções dos agentes particulares quanto em relação às éticas principialísticas, como o utilitarismo e a ética kantiana, que propunham princípios universais (princípio da utilidade e princípios da universalizabilidade e não instrumentalização, respectivamente) como critérios normativos absolutos para o julgamento das ações particulares.

Esse neoaristotelismo<sup>1</sup> desenvolveu-se, sobretudo, na Alemanha e no mundo anglo-americano de forma paralela e com temáticas um tanto diferenciadas, porém, com uma unidade em relação à importância do novo paradigma que a filosofia prática de Aristóteles poderia oferecer para a filosofia moral contemporânea. A força da ética aristotélica das virtudes parece estar baseada em dois pressupostos complementares: ressalta a dimensão inexata da ética, que, por ser uma ciência prática e não teórica, só pode dizer algo de forma aproximada, com um conhecimento esquemático, o que vale na maior parte das vezes, respondendo ao universalismo formal das éticas principialísticas; entretanto, isto não implica em arbitrariedade, pois responsabiliza o agente por sua ação com base em sua escolha deliberada que deve alcançar a mediania entre os extremos (excesso e deficiência) com base na razão, o que responde à compreensão emotivista dos juízos morais defendida pela metaética.

## NEOARISTOTELISMO ALEMÃO

O neoaristotelismo alemão teve início com Heidegger, a partir de seus cursos sobre Aristóteles realizados em Freiburg, no período de 1919-1923, e em Marburg, no período de 1923-1928, e influenciou decisivamente alguns de seus alunos como Hans-Georg Gadamer e Hannah Arendt.<sup>2</sup> Heidegger procurou revalorizar o conceito de *praxis*

---

<sup>1</sup> O termo neoaristotelismo foi utilizado a primeira vez, no contexto alemão, por Habermas e Apel, para classificar como conservadora a interpretação aristotélica feita por Gadamer e seus discípulos. Esta questão entra em pauta de discussão por volta de 1969, no IX Congresso Alemão de Filosofia, que identificou a necessidade de uma retomada da filosofia prática, reivindicando a especificidade do papel da filosofia diante das ciências sociais. Esse debate gerou posições antagônicas na maneira de interpretação da filosofia prática aristotélica e foi travado, principalmente, por Joachim Ritter, Manfred Riedel, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Paul Lorenzen, Oswald Schwemmer, Friedrich Kambartel, e foi documentado por Riedel, que o denominou de “Reabilitação da Filosofia Prática”. Ver RIEDEL, 1972-1974.

<sup>2</sup> Franco Volpi faz uma distinção de dois momentos principais da reabilitação da filosofia prática aristotélica na Alemanha. O primeiro momento é representado pelos filósofos políticos de origem alemã emigrados para os Estados Unidos como Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt, tendo como característica principal a redescoberta da atualidade dos modelos de filosofia prática de Aristóteles em



aristotélico em contraposição à técnica (*technê*) e à separação indevida entre teoria e prática, desenvolvendo uma forte crítica ao tecnicismo da civilização ocidental. Em sua interpretação do *ethos* como uma ética originária, Heidegger objeta a separação indevida do platonismo entre *theória* e *praxis*, propondo um retorno à *theória-praxis* do indivíduo que deve enfrentar sua vida a partir da decisão contingente.<sup>3</sup> Note-se que, para Aristóteles, a filosofia é compreendida como totalidade de saberes que se divide em três ciências distintas, a saber: ciências teóricas, práticas e produtivas. As ciências teóricas se caracterizam pelo estudo do universal e do não contingente. Essas ciências se caracterizam por seu conhecimento teórico da realidade, sendo um conhecimento das causas de maneira universal, cujos objetivos existem de forma independente da vontade e da ação dos seres humanos, podendo somente ser contemplados. Por sua vez, as ciências práticas têm como princípio o homem enquanto agente da ação, sendo sua finalidade o próprio homem, e se constituem na política e na ética. Essas ciências se referem à *praxis*, ao especificamente humano, que é uma atividade que não produz algo dissociado do agente e que tem como causa central a vontade humana enquanto escolha deliberativa, refletida e racional. Essa é a diferença fundamental entre a *praxis* (ciências práticas) e a *poiêsis* (ciências produtivas), pois estas possuem sua finalidade de ação em um objeto, estando fora da própria ação a finalidade, em

---

contraposição ao modelo kantiano. O segundo momento é caracterizado por uma investigação teórico-sistemática a partir da nova proposição dos modelos aristotélico e kantiano usados pela Escola de Frankfurt (T. Adorno, J. Habermas), pelo Racionalismo Crítico (Hans Albert), pela Hermenêutica Filosófica de H-G. Gadamer, também usado por Joachim Ritter e sua escola (Hermann Lübbe, Odo Marquard, Willi Oelmüller, Günther Bien, Reinhart Maurer), pelo Construtivismo da Escola de Erlangen e de Constance (fundada por Paul Lorenzen e desenvolvida por Friedrich Kambartel e Oswald Schwemmer) e pela nova Escola de Frankfurt de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, com o projeto de uma ética do discurso fundada sobre um pragmatismo transcendental ou universal (VOLPI, 1993, p. 461-462).

<sup>3</sup> Segundo Enrico Berti, o aspecto que poderia ser valorizado por Heidegger da filosofia aristotélica seria apenas o da filosofia prática, por já apresentar a distinção entre os modos fundamentais do ser do homem e as formas de saberes respectivos, isto em razão de a metafísica aristotélica já ser interpretada por Heidegger como uma ontologia do ser-produto, em que a essência do ente é buscada apenas no ser presente e não no *Dasein* (ser-aí). Ver BERTI, 1992, p. 105.

que o agente, a ação e o produto da ação constituem-se como em separados. A partir dessa distinção, percebe-se que Aristóteles situa a ética e a política no âmbito da *praxis*, sendo o modelo ético baseado na própria racionalidade humana, não fazendo deduções particulares de leis universais, tendo o homem como princípio da ação ética, sendo o agente, a ação e a finalidade inseparáveis.<sup>4</sup> Isso nos remete ao significado da inexatidão em ética, pois a ética não possui exatidão (*akribéia*) como na matemática, dizendo algo de forma aproximada, que vale na maior parte das vezes (*bós epi to polu*).<sup>5</sup> Parece ser essa a apropriação que é realizada por Heidegger do texto aristotélico, ressaltando a possibilidade de uma moralidade geral a partir de uma dimensão kairológica da ética, sendo o *kairós* (tempo da oportunidade apropriada) o que se situa no centro da vida fática humana como uma autocompreensão existencial-hermenêutica e não como uma consciência teórica. Dessa forma, o elogio a uma ética da *praxis* implica a subscrição de uma ética kairológica que é interpretada como uma desconstrução de todas as teorias éticas absolutistas e universalistas que se aproximam da experiência da vida fática.<sup>6</sup>

Hans-Georg Gadamer, em *Wahrheit und Methode (Verdade e método)*, publicado em 1960, principalmente na Segunda Parte (II. 2. b “*Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*” (“A atualidade hermenêutica de Aristóteles”), analisa a filosofia prática aristotélica como um procedimento hermenêutico para a resolução do problema da aplicação, que é posterior à compreensão e à explicação. Sua intenção é a de fazer uso do método aristotélico em ética como em aproximação do método hermenêutico de conhecimento baseado na compreensão e tendo como objetivo a oposição ao método científico com base na concepção de verdade predicativa (descritiva, explicativa). Gadamer realiza uma revalorização do saber ético da *phronêsis* (razão prática,

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1094a 1-15.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1094b 11-20.

<sup>6</sup> O conceito de *kairós* é apresentado por Aristóteles em EN 1096 a 26 ao refutar a teoria platônica da unidade do Bem, demonstrando os vários sentidos de bem: substância (Deus ou razão), qualidade (virtudes), quantidade (medida), relação (útil), tempo (oportunidade apropriada), espaço (lugar apropriado). Sobre os cursos de Heidegger da década de 1920, ver Volpi (1997, p. 102-106).

prudência) em contraposição ao saber teórico da *epistêmê* e do saber reprodutivo da *technê*, situando a *phronêsis* enquanto um conhecimento moral que implica deliberação e aplicação a uma situação concreta.

Para Gadamer, a ética aristotélica apresenta um modelo correto de compreensão, que é um caso especial de aplicação de algo geral a uma situação concreta particular, que situa a razão prática e o saber moral como não estando separados do ente que é investigado, aplicando algo universal a uma situação particular a partir da própria situação concreta. Com isso, Aristóteles estabelece uma limitação do intelectualismo socrático-platônico na questão da unidade do bem, fundando a ética em autonomia em relação à metafísica, com a crítica da universalidade vazia da ideia platônica de bem, a partir da questão do que é o humanamente bom, sendo bom aquilo para o ser humano concreto, não equiparando *aretê* (virtude) e *logos* (razão). Para Gadamer, o que sustenta o saber ético do homem para Aristóteles é a *orexis* (ambição) e sua elaboração em uma atitude firme (*hexis*), o que implica um conceito de ética que tem relação com a fundamentação da *aretê* no exercício e no *ethos* (GADAMER, 1990, p. 317). A *phronêsis* tem a função de partir do *ethos* vivido de uma comunidade, elevá-lo a um *ethos* racionalizado, para voltar ao *ethos* vivido agora racionalizado. O saber ético da *phronêsis* não é identificado com o saber teórico da *epistêmê*, por se constituir como um saber hermenêutico (saber que se constrói permanentemente) e não como um saber matemático do imutável. Isso implica um problema central de método, pois no terreno ético não se pode pretender a mesma exatidão (*akribeia*) que a prevista pela matemática, exatidão esta propiciada por axiomas universais que devem oportunizar as deduções morais. Para Aristóteles, aquele que atua deve saber decidir por si mesmo e não pode permitir que lhe tirem essa autonomia, pois é através da educação e do exercício que o homem deve desenvolver uma atitude autônoma para a resolução dos dilemas morais a partir das situações concretas de sua vida. Esse problema do método está determinado pelo próprio objeto, como se evidencia na relação entre ser ético (conhecimento) e consciência ética (momento do *ethos*), de forma que o saber ético não é um saber puro, separado do ser. Gadamer ressalta a importância da ética aristotélica ao analisar a razão prática como diferenciada da razão teórica e da habilidade técnica, não compreendendo a *praxis* como aplicação técnica de princípios científicos (tecnicismo), mas a compreendendo como um

conhecimento que é motivado por situações concretas e marcado por pré-juízos que devem ser analisados.<sup>7</sup>

Para ressaltar a genialidade de Aristóteles a partir da análise da *phronêsis*, Gadamer destaca três argumentos centrais. O primeiro é o da oposição entre o saber ético, que não pode ser aprendido e nem esquecido, e o da *technê*, que se aprende e se pode esquecer. Os exemplos dados são o da *epieikeia* (equidade), que tem a finalidade de corrigir a generalidade da lei, sendo a lei deficiente por não prever todos os casos (EN, V, 14) e do direito natural enquanto mutável, mutabilidade que é compatível com o caráter natural desse direito, com uma função crítica (EN, V, 10). O segundo argumento ressalta a modificação fundamental da relação conceitual entre meios e fins pelo saber ético e técnico. Gadamer defende o posicionamento a favor de que o saber ético requer que se busque conselho a partir do critério de *eubolia* (boa deliberação), não se constituindo como uma mera capacidade de escolher os meios adequados, por ser uma *hexis* ética, tendo em vista também o fim (*telos*). O terceiro argumento destaca que junto à *phronêsis* está o entendimento (*sunesis*) que é introduzido como uma modificação da virtude do saber ético, sendo a *sunesis* a capacidade de julgamento ético.<sup>8</sup>

Os textos de Hannah Arendt também foram responsáveis pela revalorização do conceito de *práxis* aristotélico em contraposição à *theôria* cientificista. Em seu livro *The human condition (A condição humana)*,<sup>9</sup> publicado em 1958, desenvolve um diagnóstico da sociedade moderna, que teve como característica principal a recusa pela vida contemplativa (*vita contemplativa*) (atribuída aos gregos e medievais) através do estabelecimento de uma centralidade na vida ativa (*vita activa*), identificando os problemas da civilização contemporânea em

<sup>7</sup> Segundo Gadamer: “Die Aufgabe der sittlichen Entscheidung ist eben die, in der konkret in die Situation nun das Rechte zu treffen, d. h. das, was recht ist, konkret in die Situation hineinzusehen und in ihr zu ergreifen. Auch er muß also zugreifen und die rechten Mittel wählen, und sein Handeln muß genau so überlegt geleitet werden wie das des Handwerkers” (GADAMER, 1990, p. 322).

<sup>8</sup> A referência a esses três longos argumentos apresentados por Gadamer objetivou apenas situar sua interpretação do texto aristotélico, sobretudo a *Ethica Nicomachea*, destacando as principais categorias aristotélicas utilizadas. Para uma análise detalhada, ver: GADAMER, 1990, p. 322-328.

<sup>9</sup> ARENDT, H. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

função da confusão estabelecida entre as diferentes espécies de vida ativa (*labor* – trabalho, *work* – produção, *action* – ação). Hannah Arendt reconhece o aspecto positivo dessa inversão do primado platônico e cristão da vida contemplativa, porém destaca o aspecto negativo do pensamento moderno que não recuperou um conceito autêntico de *praxis*, no qual, em um primeiro tempo, houve um primado do labor e no século XIX houve a sobreposição do trabalho produtivo, não chegando a recuperar a dimensão grega do espaço público. O que importa para Hannah Arendt é a recuperação de um sentido autêntico de vida ativa, em que os indivíduos se revelam a si mesmos e aos outros, criando um espaço público adequado à condição humana da pluralidade que só na ação pode ser conhecida e manifestar-se. A recepção da filosofia prática aristotélica por parte de Hannah Arendt baseou-se na apropriação do conceito de *polis* em oposição à *oikia* (casa) e na dimensão da *praxis* ético-política em oposição ao entendimento de Estado moderno representativo e, também, na retomada da concepção de saber prático em oposição à ciência da modernidade.

No primeiro capítulo do *The human condition*, Arendt trata de estabelecer a distinção entre a *vita activa*, sendo caracterizada pelo *biospolitikos*, como a vida de acordo com os assuntos públicos em que se busca a imortalidade pelas ações, dada a condição finita do homem contraposta à *vita contemplativa*, sendo caracterizada como o *biostheorêtikos*, situando esta origem na distinção platônica entre a inferioridade da política diante da filosofia, com sua preocupação pelo eterno. Fica claro o papel central da filosofia prática de Aristóteles no pensamento político de Arendt, como o de estabelecer a contraposição ao modelo platônico cientificista e intelectualista, representado pela alegoria da caverna contida na *República*.<sup>10</sup> Não é sem motivo que a natalidade será a categoria central de seu pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico, apostando na capacidade de ação do

<sup>10</sup> Isso se esclarece no momento em que ela faz referência à distinção aristotélica de três tipos de vida humana apresentada na *Ethica Nicomachea*, I, 5, 1095 b 15-19: (i) vida voltada para os prazeres do corpo (belo); (ii) vida dedicada aos assuntos da *polis* (*bios politikos*); (iii) vida contemplativa do filósofo (*bios theorêtikos*). Ver: ARENDT, 1958, p. 12.

recém-chegado, valorizando a ação política como a ação propriamente humana, pois responsabiliza o agente por suas escolhas.<sup>11</sup>

No segundo capítulo do *The human condition* (II. The Public and the Private Realm), o objetivo de Arendt é apontar o problema contemporâneo da ascensão do social ao político, em que a esfera pública é interpretada como uma extensão da esfera social e econômica, desaparecendo o abismo entre ambas, trazendo por consequência o individualismo e a vitória da esfera privada sob a pública. Busca apoio na distinção contida na *Política* entre a *polis* e a *oikia*, isto é, entre a vida natural, em que há a existência da casa e da família, sendo o âmbito das relações assimétricas e a vida política, que faz uso do que é próprio, comum (*koinon*), sendo o âmbito da *polis* (comunidade política), em que todos são iguais (*isoi*).<sup>12</sup> Essa distinção mostra a impossibilidade de confusão entre as duas esferas, pois a esfera privada, que é familiar, doméstica, é o âmbito da economia, que é a esfera das necessidades, em que há o uso de força e violência, diferenciando-se radicalmente da esfera pública, que é a esfera da política, constituída pela liberdade (uso do discurso), em que se evidencia a relação entre iguais através da *isonomia* e *isegoria*. Como já notado por Aristóteles, é um sério problema não discernir entre os critérios de privatividade (necessidade) e de publicidade (liberdade), pois implica impossibilidade da liberdade ao tomar o critério privado como o que ordena o público.<sup>13</sup>

É importante ressaltar também a revalorização da filosofia prática aristotélica que foi realizada por Joachim Ritter. Em

<sup>11</sup> Segundo Hannah Arendt, “the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something new; that is, of acting. In this sense of initiative, an element of action, and therefore of natality, is inherent in all human activities. Moreover, since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be central category of political, as distinguished from metaphysical thought?” (ARENDDT, 1958, p. 9).

<sup>12</sup> Na *Política* 1252 b 27-30 (ARISTÓTELES, 2005), revela-se a distinção fundamental da comunidade política como um ordenamento superior que inclui a casa e as aldeias alcançando a autossuficiência (*autarkeia*) e garantindo a vida boa (*eu zên*): ela administra a justiça a partir de princípios públicos, considerando todos os envolvidos como iguais, isto é, sua relação tem como base a igualdade de todos os cidadãos para o estabelecimento de critérios públicos de convivência.

<sup>13</sup> Ver a análise desses critérios de privatividade e publicidade em Arendt (1958), Chapter II “The Public and Private Realm” (9 *The Social and the Private*).

*Metaphysik und Politik*,<sup>14</sup> Ritter analisa o pensamento aristotélico, identificando uma unidade entre ética e política que se justificava pela interpretação de ética como aquilo que se radica no *étbos* e é distinto de moralidade, como na interpretação kantiana. Ritter observa que o justo é identificado concretamente no mundo institucional da vida cotidiana e das formas conexas tradicionais de agir sem recorrer a normas intrínsecas. O agir ético é entendido como um agir específico que está inserido nas instituições da *polis* e que não pode ser compreendido como um agir subjetivo circunscrito ao âmbito privado, restringindo o princípio da moralidade a um aspecto puramente individual. Está aqui a crítica, feita por Ritter a Kant, que separou ética e política na filosofia prática, criando a distinção entre moralidade e direito, produzindo um pensamento estéril, em que a ética foi reduzida a imperativos do querer puro subjetivo sem referência às instituições políticas da sociedade.

## NEOARISTOTELISMO ANGLO-SAXÃO

O neoaristotelismo anglo-saxão teve início na metade do século XX, de maneira independente aos estudos realizados na Alemanha, em que foram retomados alguns temas da ética aristotélica com o objetivo de oferecer uma alternativa em relação à filosofia moral de tradição analítica, bem como estabelecer uma contraposição à hegemonia das éticas principialísticas, como o kantismo e o utilitarismo, com destaque para a questão do juízo moral como deliberação, realizada por Hampshire, e os temas do bem objetivo e a ética das virtudes, realizados por Anscombe, Geach e Foot.

Elizabeth Anscombe elaborou uma crítica às teorias morais de tradição analítica que estabeleciam uma primazia das regras e da ação obrigatória, a partir de uma herança das filosofias de Kant e Bentham. Anscombe teve o mérito de chamar a atenção para algo suprimido na teoria moral contemporânea, a saber, o significado das virtudes no interior da ética aristotélica, compreendida enquanto disposição (ANSCOMBE, 1997, p. 26-44). Em seu seminal artigo “*Modern Moral*

<sup>14</sup> RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik. Studien zur Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

*Philosophy*’ (1958), que inaugurou a reinterpretação da ética aristotélica das virtudes para a filosofia britânica, defendeu a tese de que a filosofia moral moderna encontrar-se-ia em erro em razão do uso da noção incoerente de uma lei sem um legislador. Os conceitos morais de obrigação, dever e correção moral estariam ligados a essa noção absurda, defendendo que se deve deixar de pensar sobre obrigação, dever e correção moral e retornar para a ética aristotélica das virtudes, fazendo das virtudes a categoria central da moral. Já no início de seu artigo, fica clara sua proposta de uma inversão do primado das regras (princípios) sobre as disposições (virtudes), através do estabelecimento de três teses centrais: 1 – que não é adequado fazer filosofia moral até se ter uma adequada filosofia da psicologia; 2 – que os conceitos de obrigação e dever – isto é, obrigação moral e dever moral – e do que é moralmente certo e errado, e do sentido moral de dever, devem ser abandonados, pois eles são sobreviventes de uma concepção anterior de ética que já não tem eficácia; 3- e que as diferenças entre os filósofos morais, de Sidgwick até o presente, são de pouca importância (ANSCOMBE, 1958, p. 26).

Sua crítica mais forte foi endereçada à filosofia moral moderna, identificando seu estado falimentar em razão da tentativa de apagar a origem cristã (pré-moderna) dos conceitos morais, tentando desenvolver em termos seculares o conceito de obrigação moral, por exemplo.<sup>15</sup> Segundo Anscombe, o conceito de dever foi herdado dos gregos, através dos cristãos. Afirma que, no universo grego, o conceito de dever não possuía valor propriamente moral. Já para os cristãos, o conceito de dever assume um valor moral em razão da concepção legalista de ética que é herdada do judaísmo. Nessa concepção legalista de ética, só é possível que um homem seja mau enquanto homem se houver a crença em um Deus legislador. O que ocorre na ausência de tal crença é a ausência de falta, erro ou pecado. Sem essa crença em Deus, é como se a noção de “criminalidade” fosse permanecer quando as leis e as cortes

---

<sup>15</sup> Esta mesma crítica ao encobrimento dos pressupostos cristãos na moral iluminista pode ser encontrada em Bernard Williams. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1985, em que afirma que as éticas kantiana e utilitarista apenas apontam para um interesse puramente impessoal e não natural, ignorando os projetos pessoais e vida prática das pessoas.



criminais houvessem sido abolidas e esquecidas.<sup>16</sup> Anscombe afirma que a partir de Hume a noção de obrigação moral é esvaziada de sua base teológica. A partir desse fato, tem-se, por conseguinte, que a noção de dever assume apenas um caráter supostamente moral, mantendo sua atmosfera, mas não seu significado. Anscombe defendeu e justificou o caráter ininteligível da ética deontológica e seu desajustamento em face da necessidade de agir bem, isto é, de agir com o objetivo de promover o florescimento da pessoa e não em razão de uma ideia apriorística de bem e mal. Perante tal diagnóstico, a atitude mais razoável seria a de abandonar essa concepção moderna de moralidade e retomar uma nova filosofia da psicologia ancorada na ética aristotélica das virtudes (ANSCOMBE, 1997, p. 32-34).

Stuart Hampshire foi o responsável pela revalorização do conceito de deliberação da ética aristotélica, interpretando-o como um juízo moral, isto é, como um procedimento particular em que cada indivíduo tem que tomar posição, não bastando a verdade das posições abstratas. Em seu artigo “*Fallacies in Moral Philosophy*” (1949),<sup>17</sup> Hampshire estabeleceu uma forte crítica às teorias éticas analíticas dominantes, especificamente ao emotivismo e ao intuicionismo, em razão do pressuposto kantiano da separação radical entre os juízos factuais e juízos morais. Para essas teorias, o juízo moral é puramente arbitrário, subjetivo, pois apenas descreve um certo estado de consciência do agente moral, sendo tão descritivo quanto os juízos factuais. Como bem ressalta Hampshire, o juízo moral, tomado como deliberação, não está ligado ao procedimento com que se chega às conclusões das ciências exatas, mas importa que é cada um, em particular, que tem que exprimir sua posição, sendo o juízo moral circunscrito pela característica da intencionalidade na predicação de forma S é P (bom) para X.

Para Aristóteles, a deliberação (*bouleusis*) está circunscrita às coisas que pertencem ao controle humano e que são possibilitadas pela ação,

<sup>16</sup> ANSCOMBE, 1958 (1997), p. 31: “It is as if the notion “criminal” were to remain when criminal law and criminal courts had been abolished and forgotten”.

<sup>17</sup> HAMPSHIRE, S. “Fallacies in Moral Philosophy”. *Mind: a quarterly review of psychology and philosophy*, 58, 1949, p. 466-482. Reimpresso em *Freedom of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

não tendo relação com a ordem natural, nem com o necessário nem com as coisas que resultam do acaso, pois sua relação está identificada com as coisas que podem ser realizadas e dependem do empenho do indivíduo.<sup>18</sup> Não se delibera sobre os assuntos humanos que não admitem exceções (regras que não admitem exceções), e isso significa que não é possível deliberar a respeito da “incomensurabilidade da diagonal e do lado de um quadrado” (EN 1112a 26), nem é possível a deliberação a respeito “da ortografia” (EN 1112b 1-2), pois essas matérias já estão completamente definidas. Isso representa que a deliberação opera no horizonte da indeterminação, quer dizer, só é possível se deliberar sobre aquilo que não é necessário ou universal, isto é, sobre aquilo no qual as consequências são indeterminadas (EN 1112b 9-11). A deliberação está relacionada com a escolha sobre o tipo de ação que é necessária em um caso específico que não é definido, podendo ser entendida como uma “pesquisa” para encontrar aquilo que contribuirá para a realização de um fim. A ordem da deliberação parte da representação do fim determinado e investiga a obrigatoriedade da ação humana particular para chegar ao fim através de um ordenamento descendente, sendo que é o intelecto prático que deve decidir sobre a ação específica. Por sua vez, a decisão deliberada (*prohairesis*) é entendida como um juízo prático que conclui a deliberação.<sup>19</sup> A conclusão a que Aristóteles chega é que a *aretê* (virtude) é entendida como uma *mesotês* (mediania) e como uma *hexis* (disposição) oportunizada pela *orthos logos* (reta razão), dependem da decisão particular do indivíduo (*eph'hêmin*) e são ações voluntárias (*hekousiōi*).<sup>20</sup> A virtude (*aretê*) é uma maneira específica de ação que está baseada na decisão deliberada (*prohairesis*) do fim das ações humanas, um fim que não é externo às ações. Isso significa dizer que a virtude é possibilitada pela prática, entendendo-se por prática uma ação voluntária de acordo com a virtude, em que o agente particular delibera

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1112a 36-41: “Deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e podem ser feitas, e são estas as que ainda estão por ser examinadas. Com efeito, pensa-se que a natureza, a necessidade e o acaso são causas, da mesma forma que a razão e tudo que depende do homem. Mas cada classe de homens delibera sobre coisas que podem ser feitas graças aos seus próprios esforços”.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1113a 10-12.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, 1962, 1114b 34-38.

e decide intencionalmente realizar o ato nas circunstâncias específicas como um fim em si mesmo.

Em seu artigo, “*Ethics: a defence of Aristotle*” (1967), Hampshire também criticou a postura de espectador do filósofo moral, com a redução da filosofia moral ao estudo da lógica e da natureza da linguagem moral, como estava sendo predominantemente defendido pela metaética, inserindo a ética em um domínio puramente teórico. Criticou tanto intuicionistas quanto emotivistas por dizerem que os livros de lógica contêm todas as formas de raciocínio que possam ser verdadeiramente racionais. Essa interpretação de Hampshire procurou responder às objeções em relação à arbitrariedade do juízo moral (por contar somente com a vontade subjetiva do sujeito), dando uma nova significação à deliberação (HAMPSHIRE, 1971, p. 63-86). Em *Innocence and experience* (1989), Hampshire elaborou uma concepção procedimental de justiça a partir do conceito de deliberação para dar conta do pluralismo, isto é, para o estabelecimento do respeito às diversas concepções do bem, defendendo uma concepção de justiça como resultado da deliberação, que julga e decide a partir da análise dos dados favoráveis e contrários (HAMPSHIRE, 1989, p. 52).

Peter Geach e Philippa Foot tiveram um importante papel na reabilitação contemporânea da ética aristotélica ao elaborarem uma teoria neonaturalista defendendo a passagem do ser ao dever ser, que tem de ser realizada em função da especificidade do homem bom e bom ato humano a partir de uma função específica que distingue o homem, restituindo a ideia de finalidade intrínseca.<sup>21</sup> O neonaturalismo caracterizou-se por assumir uma postura crítica ao não cognitivismo, criticando, sobretudo, o argumento da falácia naturalista formulado por Moore, que defende a não necessidade lógica da passagem do ser para o dever ser.<sup>22</sup> Peter

<sup>21</sup> Ver FOOT, Philippa. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford: Blackwell, 1978, em que realiza uma crítica ao não naturalismo da metaética, sobretudo ao emotivismo e ao intuicionismo, objetando ao argumento da falácia naturalista com a identificação de que as expressões morais de virtudes e vícios não são apenas descritivas, mas, também, valorativas, o que permite a passagem do ser para o dever ser. A esse respeito, ver Cremaschi (2000, p. 19).

<sup>22</sup> Em *Principia ethica*, Moore faz uma crítica à base comum metafísica de toda ética, em que existe uma falácia em todas as definições de bom, em que bom é definido por outras propriedades que bom, criticando as teorias de valor empiristas ou naturalistas.

Geach, em seu artigo “*Good and Evil*” (1956), estabeleceu uma refutação ao argumento de Moore do caráter indefinível de “bom”, discordando da homonímia entre “bom” no sentido moral e “bom” no sentido não moral (GEACH, 1967, p. 64-73). Parte da distinção entre dois tipos de adjetivos, a saber, adjetivos atributivos (*attributive adjectives*) e adjetivos predicativos (*predicative adjectives*). Defende a tese de que “bom” e “mau” no sentido moral são sempre adjetivos atributivos. Refuta o argumento da falácia naturalista, afirmando que há características diferenciadas em coisas que são chamadas de “boas”, negando que haja apenas descrição na palavra “bom” em sentido moral. Por exemplo, “uma faca é boa” se apresentar determinados atributos que são esperados de uma faca. Dizer que “uma faca é boa”, é dizer que ela corta, por exemplo, e isto apenas descreve o seu estado. Entretanto, quando se fala em “um homem bom”, já não é possível apenas se verificarem descrições de um certo estado de coisas, como pode ser verificado quando se fala em “homem” ou “agir humano”, pois “homem bom” tem como pressupostos as diversas virtudes que devem ser avaliadas e escolhidas. O ponto essencial destacado por Geach, é a dúvida do que faria a passagem de uma descrição (o adultério é mau) para um imperativo (não se deve cometer adultério). A saída formulada por Geach é encontrada em Aristóteles, identificando que a boa ação (*eupraxia*) influencia o agente moral, enquanto outros objetos de escolha são apenas relativos (*pros ti*).<sup>23</sup>

---

A tese central de Moore é a da irredutibilidade dos juízos de valor intrínseco, isto é, da inanalísabilidade de “bom”, pois ao tentar fundamentar o bom geralmente se encontra um fundamento que é um fato, um dado natural ou metafísico, que não é “bom” nem “mau” no sentido propriamente ético. Isso implica em pensar que de um mundo empírico, fenomênico, não é possível inferir logicamente qualquer valor moral intrínseco. Todas as teorias que realizaram essa inferência de “bom” de algo que não é “bom” cometeram a falácia naturalista, como o utilitarismo hedonista que afirma que o bom é o prazer, e isso representa afirmar que o prazer é bom pelas propriedades mesmas de prazer, que é a felicidade, bem-estar. Critica o hedonismo, o naturalismo e a metafísica ao tratar da especificidade do valor intrínseco de “bom”. A bondade não é uma propriedade natural ou metafísica. Seu antinaturalismo está vinculado a uma visão platônica, em que as verdades relativas aos valores não têm relação a coisas com existência espaço-temporal, como propriedades naturais. Ver: MOORE, 1993.

<sup>23</sup> GEACH, 1967, p. 72: “*As Aristotle says, acting well, eupraxia is a man’s aim simpliciter, haplós, and qua man; other objects of choice are so only relatively, pros ti, or are the objects of a particular man, timos; but any man has to choose how to act, so calling an action good or bad does not depend for its effect as a suasion upon any individual peculiarities of desire*”.

## NEOARISTOTELISMO DOS COMUNITARISTAS

Outra vertente do neoaristotelismo anglo-americano é encontrada no comunitarismo (*communitarianism*), que é herdeiro da filosofia política de Hannah Arendt e que surgiu nos Estados Unidos e Canadá nos anos setenta e oitenta do século XX, tendo como fonte central a retomada do republicanismo clássico. Entre os diversos autores comunitaristas, destacaremos Charles Taylor e Alasdair MacIntyre que elaboraram uma reinterpretação da ética aristotélica (ética das virtudes) para o mundo contemporâneo em contraposição às éticas deontológicas normativas. O comunitarismo se apresenta como uma alternativa aos modelos ético-políticos liberais, dirigindo suas críticas ao individualismo e atomização das sociedades pós-industriais, insistindo na recuperação da ideia de comunidade, restituindo a sociabilidade como algo essencial para o desenvolvimento da identidade humana, tendo por objetivo uma participação direta de todos os cidadãos na vida política (pública).

Charles Taylor, em sua obra *Sources of the self* (1989),<sup>24</sup> realizou uma forte crítica das teorias éticas contemporâneas que não identificam a estreita conexão entre os sentidos do *self* (eu) e as visões morais, isto é, que não compreendem a ligação entre identidade e bem. Para Taylor, é fundamental que se realize uma teoria do bem, isto é, uma ontologia moral em toda teoria moral, possibilitando a percepção (intuição) dessa conexão entre identidade e bem. Parte da observação que a maioria dos indivíduos atualmente convivem com muitos bens em suas vidas, entretanto, possuem a necessidade de hierarquizá-los, sendo que essa hierarquização assegura a supremacia de um bem em relação aos outros. O que está sendo demonstrado por Taylor é que os indivíduos que possuem um forte compromisso com um bem direcionam sua vida em relação a esse bem, sendo a orientação na direção desse bem que mais se aproxima da definição de identidade da pessoa. Taylor denomina de hiperbens os bens de ordem superior, isto é, os bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros como possibilitam a identificação de um critério a partir do qual esses outros bens devem ser analisados e julgados. Para ele, a

---

<sup>24</sup> TAYLOR, 1989.

moral da cultura contemporânea é compreendida, a partir do estatuto desses hiperbens, como um conjunto de fins ou exigências que possui uma importância incomparável e que supera e permite julgar os outros bens. A filosofia moral moderna, tanto na sua versão kantiana quanto na versão utilitarista ou, também, em versões contemporâneas que derivam da tradição moderna, como a de Habermas e Rawls, elevou a dogma o caráter unitário de bem, eliminando, dessa maneira, as diferenças qualitativas entre os bens, reduzindo o discurso moral a uma ação obrigatória, definindo a moralidade como uma espécie de segregação. Taylor destaca o exemplo da cultura moderna, em que muitos aceitam como o bem mais elevado uma noção de justiça ou benevolência universal de acordo com a qual todos os indivíduos devem ser tratados com igual respeito, sem discriminação de raça, gênero, classe, cultura, religião. O que é destacado nessa interpretação é que essa ética universal superou éticas anteriores que eram, em diversos aspectos, restritas, sendo isso conseguido por vários estágios de disputas, quer dizer, uma determinada ética particular se universalizou, excluindo as outras éticas particulares. Diante desse dilema, Taylor identifica duas estratégias possíveis, a saber: uma é a utilizada por Platão na *República*, em que são negadas as credenciais de quaisquer bens que se apresentem no caminho do hiperbem; outra é a utilizada por Aristóteles, em que são afirmados todos os bens. Para Taylor, é em Aristóteles que percebemos essa estratégia inclusiva de bem, em que o bem viver deve ser entendido como aquele que de alguma maneira combina no maior grau possível todos os bens buscados. Esses bens não possuem igual valor para Aristóteles, sendo alguns superiores aos outros, como, por exemplo, a *theória* (contemplação) e a *phronêsis* (deliberação, razão prática) (TAYLOR, 1989, p. 125). Isso revela que em Aristóteles esses bens estão ligados à vida racional do indivíduo e sua falta privaria a vida de grande parte de seu valor. Essa superioridade não deve ser compreendida enquanto excludente dos outros bens, mas deve ser entendida enquanto uma alta prioridade. Taylor identifica que o que desempenha o papel de um hiperbem em Aristóteles é o próprio bem supremo (*teleia agathon*), sendo este bem supremo compreendido enquanto todos os bens unidos em suas devidas proporções. Taylor considera muito difícil levar essa estratégia de Aristóteles até o fim

em função de a cultura contemporânea já ter ido longe demais no reconhecimento dos hiperbens, tornando possível apenas a justificação de alguma injustiça. Considera que a visão moral mais confiável é aquela circunscrita a nossas mais fortes intuições, isto é, ancoradas nas intuições morais dos indivíduos que pertencem a uma tradição cultural, e não a visão moral que procura utilizar-se de uma razão prática externa da identidade pessoal. Para ele, esse modelo de razão prática é equivocado por ser externo e, enquanto tiver a primazia, a própria noção de apresentar uma razão assemelha-se a oferecer algumas considerações externas, não referendadas pelas intuições morais pessoais, em que uma razão básica é apresentada para a ação moral. Taylor procura identificar a ética aristotélica como estando afastada desse modelo de razão prática por ele criticado, pois, em Aristóteles, identifica-se a busca de uma série de bens, e a conduta dos indivíduos apresenta uma diversidade de virtudes. Pode ser identificado um único bem completo (*teleia agathon*) em função da condição específica de que os bens buscados devem estar corretamente combinados em uma única vida e em proporções corretas. Este bem viver como um todo não serve de padrão para os bens parciais como uma razão prática, não possuindo uma atribuição assimétrica de seu estatuto de bens. Essa interpretação da filosofia prática aristotélica identifica a *phronêsis* (razão prática) como um modelo substantivo e não procedimental. Ser racional seria ter uma capacidade profunda de discriminação moral a partir de uma concepção do bem.<sup>25</sup>

Em *After virtue* (1981), Alasdair MacIntyre elaborou uma forte crítica em relação à linguagem da moralidade contemporânea, evidenciando uma profunda fragmentação de esquemas conceituais que não possuem mais sentido ou função específica. A moralidade contemporânea não passa de um mosaico de moralidades que não apresenta mais uma coerência forte e, sendo assim, não pode oferecer respostas aos problemas contemporâneos.<sup>26</sup> MacIntyre analisa que não

---

<sup>25</sup> Taylor define a *phronêsis* aristotélica da seguinte forma: “*the practically wise man (phronimos) has a knowledge of how to behave in each particular circumstance which can never be equated with or reduced to a knowledge of general truths. Practical wisdom (phronesis) is a not fully articulable sense rather than a kind of science*” (TAYLOR, 1989, p. 125).

<sup>26</sup> MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2. ed. Notre Dame,

existe mais uma forma racional de se adquirir uma concordância moral na cultura atual, como se demonstra pela grande diversidade de respostas alternativas e contraditórias oferecidas pelos grupos e indivíduos em relação às questões de justiça. As características fundamentais desse desacordo moral são: incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários; pretendem ser argumentações racionais impessoais; as premissas distintas das argumentações adversárias possuem uma profunda diversidade de origens históricas (MACINTYRE, 1989, p. 6-10). A moralidade contemporânea possui um pluralismo moral de forma superficial, em que não se encontra um diálogo organizado de opiniões em interseção, mas sim possui uma mistura desarmoniosa de fragmentos mal organizados. Essa diversidade de conceitos que dá forma ao discurso moral, justificando racionalmente uma ação moral, está em permanente conflito e produz fortes dilemas em função de não existir um conjunto moral unitário que permita que se estabeleça uma hierarquização e justificação de escolhas. A filosofia moral contemporânea só pode ser compreendida a partir dessa fragmentação e de uma perspectiva a-histórica, e a causa disso se encontra na teoria do emotivismo que pretendeu dar uma explicação da natureza de todos os juízos de valor de forma atemporal e universal, e que encontrou sua influência na filosofia moral kantiana. Sua falha é identificada em razão do não entendimento da dimensão histórica dos conceitos morais, não identificando que o desacordo moral contemporâneo é fruto de um processo histórico e que em outras situações concretas o uso da linguagem moral e o papel dos conceitos morais eram diferenciados. A tese defendida por MacIntyre revela que a cultura geral e a filosofia acadêmica contemporâneas são conseqüências da cultura iluminista do século XVIII e do seu fracassado projeto para justificar a moralidade a partir de uma racionalidade separada da tradição (MACINTYRE, 1984, p. 36-37). O projeto iluminista fracassou em razão de seu próprio modelo de pensamento que estabeleceu um esquema de construir argumentos válidos que passassem das premissas relativas à natureza humana (conforme a entendiam) às conclusões sobre a autoridade das normas e dos preceitos morais. MacIntyre aponta que esse projeto



estava condenado ao fracasso em razão da divergência entre seu conceito comum de normas e preceitos morais e o seu conceito de natureza humana, cuja história não foi levada em consideração.

Por isso, a necessidade de buscar referência no projeto ético de Aristóteles, apresentado na *Ethica Nicomachea*, em razão de ele ser o ancestral histórico de ambos os conceitos e sendo no esquema moral teleológico aristotélico que se encontrará as soluções para as aporias do projeto iluminista. O que é central apontar na ética aristotélica é a diferença substantiva entre o “homem como ele é”, isto é, uma natureza humana no seu estado de não instrução e o “homem como poderia ser se descobrisse sua natureza essencial”,<sup>27</sup> isto é, uma natureza humana tal como seria se atualizasse seu *telos* (finalidade). A ética é entendida enquanto ciência que pretende capacitar o homem a entender como se estabelece essa transição de um estado de não instrução para um estado em que realiza seu *telos*, atualizando sua capacidade racional. Os preceitos morais que impõem as diversas virtudes e que proíbem os vícios ensinam como se transita da potência ao ato, demonstrando como descobrir a verdadeira natureza humana e alcançando o verdadeiro *telos*. MacIntyre identifica um esquema triplo na estrutura moral clássica de Aristóteles, em que: (1) os preceitos da ética racional revelam o caminho para a saída do (2) conceito de natureza humana sem instrução (ato) para alcançar o (3) conceito de natureza humana como poderia ser se descobrisse seu *telos*, isto é, sua finalidade (potência) (MACINTYRE, 1984, p. 53). A proposta de MacIntyre visa corrigir o projeto do iluminismo que rejeitou a tradição aristotélica, colocando novamente em pauta uma ética das virtudes de inspiração aristotélica, na qual regras e princípios possam ter significado no interior de uma definição socialmente compartilhada do bem último do homem, isto é, estabelecer uma retomada da ética aristotélica das virtudes como uma tradição moral de pesquisa racional.<sup>28</sup> MacIntyre encontra na filosofia

<sup>27</sup> MACINTYRE, 1984, p. 52: “*Within that teleological scheme there is a fundamental contrast between man-as-be-happens-to-be and man-as-be-could-be-if-be-realized-his-essential-nature. Ethics is the science which is to enable men to understand how they make the transition from the former state to the latter.*”

<sup>28</sup> O fracasso do projeto iluminista se deveu à contradição entre o conjunto de questões morais concebidas no interior de um esquema teleológico aristotélico e a concepção

prática de Aristóteles um bom exemplo em que a pesquisa racional é constituída pela tradição e dela constitutiva, oferecendo uma resposta às questões pré-filosóficas da comunidade social de práticas a que está vinculada.<sup>29</sup> Sua estratégia é inscrever a perspectiva da ética aristotélica numa história das diversas concepções de virtude, situando a teoria aristotélica como centro de referência de uma tradição de pensamento clássico, que possibilitará repor a racionalidade da moralidade. MacIntyre faz uma análise das concepções de virtude em cada um dos estágios dessa tradição clássica de pensamento para fazer surgir a fundamentação dos aspectos fundamentais que a compõem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão central que norteou este texto foi a de saber o que o modelo ético aristotélico ofereceu para o debate contemporâneo. Em razão da limitação deste espaço, muitos pensadores contemporâneos importantes foram deixados de lado, em função da impossibilidade de analisar a recepção aristotélica de forma completa. Esta pequena amostra da reinterpretação contemporânea da ética aristotélica das virtudes teve por objetivo apenas apontar para a força e validade deste modelo de pensamento no interior do atual debate ético, estabelecendo-se como uma alternativa tanto em relação à exclusividade da metaética quanto

---

de natureza humana concebida de forma a discordar desse aspecto teleológico. Para MacIntyre, o fracasso do projeto iluminista que pretendeu justificar racionalmente a moralidade teve por consequência a questão da escolha contemporânea por dois caminhos, a saber: 1) o projeto de Nietzsche de estabelecer uma crítica radical da moralidade e 2) o projeto de uma retomada da ética aristotélica das virtudes para devolver a coerência e a racionalidade ao caos moral da cultura contemporânea. MacIntyre escolhe o segundo caminho. Ver: MACINTYRE, 1984, p. 109-120.

<sup>29</sup> Segundo Berti, MacIntyre vê como única possibilidade viável para estabelecer uma contraposição às éticas deónticas contemporâneas reabilitar a ética das virtudes aristotélica para a fundamentação do agir moral, apontando na ética aristotélica, não tanto a interpretação das virtudes como a potencialidade para a atualização do *télos* humano (que é a *eudaimonia*), mas, sim, como hábitos que são criados no interior da comunidade política histórica (*pólis*). A questão essencial é fundamentar uma concepção ética nos valores das comunidades locais. O erro, apontado por Berti, é a redução da filosofia prática aristotélica à teoria das virtudes sem a identificação do caráter racional da filosofia prática de Aristóteles. Ver em: BERTI, 1992, p. 260-261.

em relação à hegemonia da ética normativa principialística. Parece que o novo paradigma introduzido pela ética aristotélica proporcionou um deslocamento em direção à valorização da ética normativa, destacando o âmbito prático da ética (*praxi*), apontando para a sua circunstância inexacta que afirma o que vale na maior parte das vezes; porém, não trouxe, por conseguinte, a constatação da arbitrariedade do juízo moral em razão das características específicas da deliberação moral, que cobra do agente o pesar razões, a fim de possibilitar a escolha deliberada, o que traz como consequência a responsabilização do agente moral, que deve decidir a partir das circunstâncias variáveis e com uso da razão, ancorado na tradição, qual a melhor ação que deve ser praticada, instituindo-se como uma alternativa normativa em contraposição ao utilitarismo e à ética kantiana, que fazem uso de princípios universais para a fundamentação dos juízos morais.

Essa retomada da filosofia prática aristotélica, a partir da segunda metade do século XX, estabeleceu-se como uma forma de responder ao tecnicismo científico, ao positivismo lógico e à supremacia principialística através da reabilitação de alguns conceitos-chave como *práxis* em contraposição à *techné* e *theôria*, a *eudaimonia* como finalidade humana que inclui diversos bens, a *phronêsis* como racionalidade prática que realiza a adequação dos princípios generalizantes aos casos particulares, a *bouleusis* e *prohairesis* como uma escolha deliberada que possibilita a responsabilização individual, bem como procurou destacar a importância das virtudes (*aretai*) para a fundamentação da ação moral como uma forma contraposta ou até mesmo complementar aos princípios, que tanto valoriza a tradição da comunidade, como ressalta a importância da razão no processo de deliberação moral. O que fica evidente na recepção contemporânea da ética aristotélica, seja no neo-aristotelismo alemão ao anglo-americano, é que a filosofia moral e política de Aristóteles não possui apenas valor em termos de uma história da filosofia, pois se apresenta como uma forte candidata para a indicação de saídas para as aporias morais hodiernas. Como pensar, hoje, o problema da fundamentação não absoluta dos critérios morais, ignorando o texto aristotélico, por exemplo?

## REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, E. Modern moral philosophy. *Philosophy*, London, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.
- \_\_\_\_\_. Modern moral philosophy. In: CRISP, R.; SLOTE, M. (Ed.). *Virtue ethics*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 26-44.
- ARENDT, H. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1962). (Oxford Classical Texts).
- \_\_\_\_\_. *Politics*. Ed. Jeffrey Hederson. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1932 (Reimp. 2005).
- BERTI, E. *Aristotele nel novecento*. Bari-Roma: Laterza, 1992.
- CREMASCHI, S. Tendências neo-aristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 9-30.
- CRISP, R; SLOTE, M. (Ed.). *Virtue ethics*. New York: Oxford University Press, 1997.
- FOOT, P. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford: Blackwell, 1978.
- GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GEACH, Peter. Good and evil. *Analysis*, Oxford, v. 17, p. 33-42, 1956.
- \_\_\_\_\_. Good and evil. In: FOOT, P. (Ed.). *Theories of ethics*. Oxford University Press, 1967. p. 64-73.
- HAMPSHIRE, S. Fallacies in moral philosophy. *Mind*, Oxford, v. 58, p. 466-482, 1949.
- \_\_\_\_\_. Ethics: a defence of Aristotle. *University of Colorado Studies, Series in Philosophy*, v. 3, p. 22-38, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Freedom of mind and other essays*. Oxford: Oxford University Press/ Princeton University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Innocence and experience*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.
- MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. 2. ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

MOORE, G. E. *Principia ethica*. 2. ed. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1993.

RIEDEL, M. *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*. Friburgo: Rombach, 1972-1974. 2 v.

TAYLOR, C. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1989.

VOLPI, F. Réhabilitation de la Philosophie Pratique et Néo-Aristotélisme. In: AUBENQUE, P. (Direction). *Aristote politique: études sur la politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 461-484.

\_\_\_\_\_. Dasein as praxis: Heidegger and Aristotle. In: MACANN, C. (Ed.). *Martin Heidegger: critical assessments*. London: Routledge, 1997, p. 90-129.

WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1985.



## FILOSOFIA PRÁTICA, MODERNIDADE E ÉTICA DAS VIRTUDES

Luiz Bernardo Leite Araujo

Numa concisa e elegante introdução à filosofia moral contemporânea de língua inglesa, publicada ao final da década de sessenta do século passado, Geoffrey Warnock<sup>1</sup> distinguiu uma sequência em três estágios: o intuicionismo de George Edward Moore (*Principia ethica*, 1903) e William David Ross (*The right and the good*, 1930), o emotivismo de Charles Leslie Stevenson (*Ethics and language*, 1944) e o prescritivismo de Richard M. Hare (*The language of morals*, 1952). A conclusão principal do autor era a de que, em que pese a admirável perspicácia de seus defensores, essas sucessivas ortodoxias tornaram-se estereis em decorrência do estreitamento da disciplina, do esvaziamento de seu conteúdo, cujo exame clássico de importantes questões sobre a natureza e o fundamento do juízo moral havia sido deliberadamente posto de lado. Adotando a sugestão, confessadamente vaga e imprecisa naquele momento, segundo a qual o juízo moral diz respeito por definição ao bem ou ao mal, ao bem-estar, às necessidades e aos interesses dos seres humanos, de que todo aquele que professa um juízo moral supõe como moralmente correto algo benéfico e como moralmente incorreto algo danoso para si e para outros, Warnock renunciava o amplo e duradouro florescimento da ética normativa nas décadas seguintes. Sua visão de que a característica central da moralidade – à parte os aspectos relevantes dos sentimentos que lhe são usualmente associados, por exemplo a culpa e a autorreprovação, da predominância de certos ideais na conduta de uma vida e do caráter universalmente prescritivo dos princípios – reside em seu próprio conteúdo, em seu tema específico, no tipo de considerações em que é

---

<sup>1</sup> WARNOCK, 1967.

fundada, sejam elas de incremento do bem-estar, de satisfação das necessidades ou de promoção dos interesses, não era única no cenário da época, mas compartilhada por pensadores de diversos matizes,<sup>2</sup> tais como Stephen E. Toulmin (*An examination of the place of reason in ethics*, 1950), Kurt Baier (*The moral point of view*, 1958) e David Gauthier (*Practical reasoning*, 1962). E sobretudo por Elisabeth M. Anscombe (“Modern Moral Philosophy”, 1958) e Philippa Foot (“Moral Beliefs”, 1958-1959),<sup>3</sup> cujas abordagens comungavam da rejeição à tese antinaturalista e da oposição à limitação metaética da investigação filosófica em matéria de moral, propugnando a recuperação de uma teoria objetivista da ética.

Uma crença fundamental de toda ética normativa é a do vínculo indissolúvel entre a ação moral e a racionalidade prática. Entretanto, o problema é o de saber quais requisitos deveriam ser preenchidos para que uma ação moral possa ser dita racional de um ponto de vista prático. É nesse ponto que as teorias *da* ética, e não mais as teorias *sobre* ética, embora compartilhando um solo comum de intenções práticas e convergindo numa posição *grasso modo* cognitivista, mais ou menos acentuada, passam a rivalizar intensamente no seio desse movimento de reabilitação da razão prática, cujos impulsos fundamentais podem ser creditados à revitalização de três fontes filosóficas distintas: o utilitarismo, o kantismo e o aristotelismo. Ora, mantendo-se no âmbito da filosofia moral de língua inglesa,<sup>4</sup> é forçoso reconhecer que a

---

<sup>2</sup> Cf. *Ibidem*, nota 26, na qual Warnock advertia que a ideia de que a moralidade deveria ser caracterizada “*by its subject-matter*”, primariamente por seu conteúdo, nunca deixou de ter defensores e que, ao citar alguns de seus contemporâneos, não pretendia afirmar “*that they all say the same thing, but that they see the same kind of thing as needing to be said*”.

<sup>3</sup> O influente artigo de Anscombe foi retomado em: *Collected Philosophical Papers*. Oxford: Basil Blackwell, v. 3, 1981, p. 25-42. O artigo de Foot foi inicialmente republicado numa importante coletânea de filosofia moral por ela editada: *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 83-100.

<sup>4</sup> A despeito de reconhecer a influência preponderante da filosofia britânica na ética contemporânea, a ponto de ser praticamente a única em relação à qual torna-se inapropriado o diagnóstico bastante disseminado de um eclipse da reflexão filosófica em matéria de moral durante o século passado, prefiro falar em filosofia de língua inglesa, pela simples razão de reconhecer a importância da produção filosófica de



doutrina utilitarista jamais deixou de exercer grande influência e de contar com muitos e brilhantes protagonistas, contrapondo-se à moral kantiana na querela tipicamente moderna opondo o consequencialismo ao deontologismo, por um lado, e à ética aristotética no debate clássico sobre a relação entre o justo (*right*) e o bem (*good*), por outro lado. Assim, o embaralhamento no tratamento do problema acima enunciado parece provir do fato de que tais contraposições não são suficientemente diferenciadas, de modo que uma avaliação criteriosa acerca do alcance e dos limites de cada perspectiva teórica torna-se ainda mais complexa. No meu entender, é acertada a observação de Charles Larmore (1996, p. 19-40), inspirada na obra clássica de Henry Sidgwick (*The methods of ethics*, 1874), de que a tradição utilitarista não é uma exceção à concepção imperativa predominante na modernidade, apelando a um dever (*ought*) moral categórico tanto quanto a ética kantiana, tratando-se de um erro considerar que a diferença entre as teorias deontológica e consequencialista residiria na prioridade do justo ou do bem como conceito moral fundamental.<sup>5</sup> Na verdade, embora difiram nos princípios essenciais, pois o deontologismo, ao menos em sua versão rigorista, sustenta a obrigatoriedade de uma ação mesmo diante da certeza de que uma outra alternativa produziria globalmente um bem maior, ao passo que o consequencialismo leva em conta o maior bem global para todos os que são afetados por ela, ambas compartilham a concepção de que o dever moral é independente do bem próprio do agente, razão pela qual, ainda segundo Larmore, a ética antiga ignorava o debate infundável entre as teorias deontológica e consequencialista, que está no centro da filosofia moral moderna. E

---

autores anglófonos em geral, e isto não apenas, embora mais acentuadamente, a partir da década de 1970. Nesse sentido, são pouco convincentes as explicações dadas pela organizadora para a escolha do título de uma obra, de resto muito instrutiva, dedicada a introduzir o tema ao público de língua francesa: CANTO-SPERBER, M. *La philosophie morale britannique*. Paris: PUF, 1994.

<sup>5</sup> Uma expressão influente desse erro, para Larmore, encontra-se em: FRANKENA, W. K. *Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall, 2. ed., 1973. A notar que Rawls adota a leitura de Frankena, cuja primeira edição da obra é de 1963, e apresenta o utilitarismo clássico como uma doutrina teleológica na qual “*the good is defined independently from the right, and then the right is defined as that which maximizes the good*” (RAWLS, 1971, p. 24). A introdução da obra citada na nota 5 incorre no mesmo deslize (CANTO-SPERBER, 1994, p. 71).

é justamente no ataque frontal às formas imperativas da moralidade, sua suposta indiferença à vida moral em geral e à vida moral do agente em particular, decorrente da visão estreita de uma lei aplicada indistintamente a todo e qualquer indivíduo, que o inusitado ressurgimento da ética das virtudes de inspiração aristotélica deve ser situado na filosofia prática contemporânea.

Com efeito, o que se convencionou chamar de ética das virtudes funda-se numa doutrina teleológica da vida humana, opondo-se tanto ao deontologismo quanto ao consequencialismo e, portanto, ao ideal imperativo da ética moderna, ao qual contrapõe o ideal atrativo do verdadeiro bem para o próprio agente moral. Tal mudança de foco traz à tona outra noção de racionalidade prática, não mais independente da concepção de bem prático descrita numa teoria das virtudes,<sup>6</sup> o que implica substituir o dever pela virtude como conceito fundamental da ética ou restabelecer a prioridade do bem sobre o justo. Nesse sentido, embora a filosofia moral moderna tenha sido palco de uma disputa preferencial entre o deontologismo e o consequencialismo, em suas formas mais conhecidas de kantismo e de utilitarismo, e não obstante algumas raras exceções, como as de Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, tal controvérsia fundava-se num amplo consenso em torno de um ideal imperativo de moralidade que viria a ser abalado pela ética das virtudes e sua retomada do ideal clássico da atratividade. No primeiro caso, como assinalava John Rawls em seus cursos de história da filosofia moral em Harvard,<sup>7</sup> a correção (*rightness*) na ação constitui

<sup>6</sup> Para uma sólida defesa de uma teoria da racionalidade prática relacionada com a virtude moral, vide as coletâneas dos artigos escritos por Philippa Foot entre 1957 e 1976 (*Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell, 1978) e entre 1978 e 2001 (*Moral Dilemmas*. Oxford: Clarendon Press, 2002), bem como a obra *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001. Na introdução ao segundo trabalho citado, comentando as descontinuidades em meio à continuidade de uma trajetória marcada pela insatisfação com o não cognitivismo que dominou a filosofia moral analítica por mais de meio século, a pensadora britânica sublinha seu contentamento por haver-se mantido sempre contrária às formas predominantes de subjetivismo, ao utilitarismo e outras formas de consequencialismo, e ao ceticismo moral.

<sup>7</sup> Cf. RAWLS, J. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, edited by Barbara Herman, 2000. Ler sobretudo a introdução (“Modern Moral Philosophy: 1600-1800”, p. 1-18), também ela inspirada em Henry Sidgwick, cuja seguinte passagem é destacada: “*The chief characteristics of ancient ethical*

o ditame de uma razão imperativa, que é vista como algo que prescreve incondicionalmente certas ações, ou ainda com referência a algum fim ulterior, de modo que

os modernos se perguntavam, primordialmente, ou ao menos em primeiro lugar, sobre aquilo que consideravam prescrições impositivas da justa razão, e sobre os direitos, deveres e obrigações aos quais essas prescrições davam origem. Só depois voltavam sua atenção aos bens que tais prescrições permitiam buscar e apreciar. (RAWLS, 2000, p. 2)

No segundo caso, o ideal moral é visto como especificação de um bem a ser buscado e a ação virtuosa como algo bom em si mesmo, e não simplesmente como um meio para algum bem posterior, de maneira que

os antigos se perguntavam sobre o caminho mais racional para a verdadeira felicidade, ou o sumo bem, e inquiriam sobre como a conduta virtuosa ou as virtudes enquanto aspectos do caráter – as virtudes da coragem e temperança, sabedoria e justiça, que são elas mesmas boas – estão relacionadas com o sumo bem, quer como meios, quer como algo constitutivo, ou ambos (RAWLS, 2000, p. 2).

Destarte, não apenas por representar uma distinção lógico-conceitual, mas também por enraizar-se num marco histórico preciso, marcado pelo desacordo razoável quanto à definição da vida boa, causou surpresa o fato de que *A theory of justice* de Rawls, considerada por muitos a obra inaugural da espetacular renovação da filosofia moral e política de língua inglesa e cuja intenção básica era apresentar uma concepção normativa como alternativa viável à hegemonia incontestável da doutrina utilitarista, tenha suscitado a oposição ferrenha de alguns pensadores desde então, correta ou incorretamente, designados como comunitaristas, tais como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel,

---

*controversy as distinguished from modern may be traced to the employment of a generic notion [of good] instead of a specific one [such as rightness] in expressing the common moral judgments on actions. Virtue or Right action is commonly regarded [by the Greeks] as only a species of the Good: and so... the first question... when we endeavour to systematise conduct, is how to determine the relation of this species of good to the rest of the genus" (SIDGWICK, 1907, p. 105-106).*

Michael Walzer e Charles Taylor,<sup>8</sup> cuja principal objeção à teoria da justiça como equidade (*fairness*) girava exatamente em torno da tese da prioridade do justo sobre o bem, originária (porém não exclusiva) da ética kantiana.

Embora a fórmula da prioridade do justo sobre o bem<sup>9</sup> esteja implícita na abertura da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), na qual Kant afirma ser a boa vontade (*guter Wille*), isto é, a disposição de agir por puro respeito à lei moral, a única coisa que possa ser considerada como incondicionalmente boa, é no momento de elucidar o paradoxo do método na *Crítica da razão prática* (1788) que o enunciado aparece: “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto) mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela” (KANT, 1980, p. 100-101). Tal clivagem estabelecida por Kant desempenhou um papel importante nas discussões filosóficas, encetando modos diferentes de compreender a natureza da vida moral e política. Trata-se de uma dualidade da razão prática, à qual o filósofo alemão responde com dois argumentos em prol de uma concepção imperativa, cujo traço principal é precisamente o do primado do justo sobre o bem. O primeiro argumento é negativo, sendo levantado contra uma prioridade do bem sobre o justo. Ele consiste em dizer que se nossa ação não é determinada por um princípio formal, que obriga o agente a agir independentemente de todo fim específico, ela será então determinada por um princípio material, isto é, por um objeto de nossa faculdade de desejar. Isso implicaria definir o bem como

---

<sup>8</sup> MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1981; *Whose Justice? which rationality?* London: Duckworth, 1988; SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; WALZER, M. *Spheres of justice*. New York: Basic Books, 1983; TAYLOR, C. *Sources of the self; The making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1989. Seria importante distinguir uma forma moderada de comunitarismo, representada pelo filósofo canadense Charles Taylor, do modelo radical exemplificado pela obra do pensador americano Michael Sandel. Entretanto, não pretendo aprofundar-me no debate, permitindo-me remeter o leitor às seguintes obras sobre o assunto: MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992; BERTEN, A., DA SILVEIRA, P.; POURTOIS, H. (Ed.). *Libéraux et communitariens*. Paris: PUF, 1997.

a satisfação de nossos desejos, o que é inaceitável por duas razões principais: por um lado, como os objetos da faculdade de desejar são numerosos e variam segundo os indivíduos, será sempre impossível dar uma definição clara e unívoca do bem; por outro lado, se o bem é referido ao desejo, é impossível, na falta de um ponto de referência exterior a nossos fins, adotar uma atitude crítica com respeito aos nossos desejos e estabelecer uma hierarquia normativa entre eles. Essas duas dificuldades são insuperáveis tanto para o hedonista, que identifica o bem com a satisfação do desejo imediato, quanto para o perfeccionista, que identifica o bem com a plena realização de si. De acordo com Larmore,

a primeira razão de Kant para rejeitar a prioridade do bem é uma razão especificamente moderna. Ela combina, na verdade, duas ideias distintas: a) a concepção pluralista segundo a qual há muitas formas valiosas de autorrealização, irredutíveis a alguma forma comum de bem que todos desejem; b) o reconhecimento de que pessoas razoáveis tendem naturalmente a divergir com respeito à natureza da vida bem-sucedida. O pluralismo e a expectativa de desacordo razoável sobre a vida boa são raramente encontrados nos pensadores antigos (LARMORE, 1996, p. 30).<sup>10</sup>

O segundo argumento é positivo e pretende explicar por que o justo deve ter primazia sobre o bem. Ele não diz respeito às dificuldades concretas que podem ser encontradas para uma vida moral, e sim à nossa constituição profunda como agentes morais. Trata-se de um argumento diretamente vinculado à experiência moral, que mostra que o dever é irredutível ao querer e que lhe é superior. Com efeito, a escolha de um princípio material nos obriga a ficar no plano das motivações empíricas, isto é, a conceber-nos como agentes cujas ações seriam meras respostas a estímulos sensíveis ou afetivos. Mas somos conscientes de que podemos livrar-nos das cadeias da causalidade, sendo assim capazes de controlar os desejos e as emoções. Tal consciência nos é dada pela experiência que temos de seguir uma

<sup>10</sup> Sobre essas duas ideias características da modernidade, ler na mesma obra: “*Pluralism and Reasonable Disagreement*”, p. 152-174.

norma moral, ou seja, uma norma fundada num princípio formal. Ora, para Kant, essa *consciência* tem o valor de uma prova, mostrando nossa capacidade constitutiva de romper com a ordem natural e de agir como sujeitos autônomos. E é precisamente esse fato decisivo de nossa experiência moral (o célebre “se devo, então posso”) que as teorias que concedem primazia ao bem sobre o justo não conseguem explicar. O ponto essencial do segundo argumento, para Larmore, é que “apenas a prioridade do justo sobre o bem pode dar sentido àquilo que sabemos, por nossa consciência, acerca da natureza das obrigações morais” (LARMORE, 1996, p. 32). É o que permite a Kant afirmar que a moral não é “propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes, mas de como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade” (KANT, 2002, p. 209).

Evidentemente, os argumentos invocados por Kant não obtiveram unanimidade, sequer entre aqueles que invocam o seu legado, e tornaram-se alvo de inúmeras objeções.<sup>11</sup> Contudo, é incontestável que a afirmação da prioridade do justo sobre o bem gozou de ampla aceitação na reflexão moral e política pós-kantiana, representando como nenhuma outra, para além do próprio kantismo, o cerne da concepção imperativa reinante na filosofia prática da modernidade. É a ela, pois, e sua restritiva questão “o que devo (ou devemos) fazer?”, que a teoria das virtudes lançará seu anátema e proporá a recuperação de uma concepção atrativa da moral, guiada pelas questões “que tipo de pessoa deveria (ou deveríamos) ser?” e “como devo (ou devemos) viver?”.<sup>12</sup> Ora, pela força de seus argumentos, pela vivacidade de seu estilo e, *last but not least*, pela virulência de sua oposição à modernidade iluminista

<sup>11</sup> Uma breve e elucidativa apresentação da filosofia moral kantiana e de seu legado, na qual se distingue a ética de Kant contida em seus escritos críticos, a que é desenvolvida por seus primeiros e influentes críticos e que costuma ser-lhe atribuída, bem como a ética kantiana adotada em diversas posições morais contemporâneas que reivindicam sua herança, mas divergem de Kant em vários aspectos, encontra-se em: O’NEILL, O. “Kantian ethics”, In: SINGER, P. (Ed.). *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, p. 175-185. No que respeita a Rawls, vide seu famoso ensaio “Kantian Constructivism in Moral Theory”. *The Journal of Philosophy*, 77, 1980, p. 515-572.

<sup>12</sup> Sobre tais questões, assim como sobre a teoria das virtudes em geral, ler na mesma obra citada na nota anterior o artigo de PENCE, Greg. “Virtue theory”. In: SINGER, Peter (Ed.). *A companion to ethics*, op. cit., p. 249-258. O texto apresenta também algumas referências bibliográficas sobre o tema.

e liberal, merece destaque em nosso contexto, dentre os pensadores comunitaristas antes elencados, o filósofo escocês MacIntyre,<sup>13</sup> para quem a ética contemporânea – cuja linguagem tornou-se uma coleção incoerente de fragmentos desordenados herdados de épocas e de contextos passados – encontra-se num estado de grave desordem. Nossa cultura é marcada por discordâncias morais profundas que dão ensejo a debates intermináveis. O caráter inconcluso dos debates morais contemporâneos, exemplarmente ilustrado pela oposição entre deontologismo e consequencialismo, excessivamente centrado na ação e não no caráter dos indivíduos, incapaz de capturar a sutil diversidade de nossa experiência moral, na avaliação dos críticos, parece mesmo estar na origem não apenas da reflexão de MacIntyre, mas da retomada geral do interesse multidisciplinar pelo tema da virtude.<sup>14</sup> A filosofia moral “reflete com tamanha fidelidade os debates e as discordâncias da cultura que suas controvérsias revelam-se tão insolúveis quanto os próprios debates políticos e morais” (MACINTYRE, 1981, p. 252), tornando vã a esperança de consenso moral nas sociedades ditas pluralistas, dominadas pelo conflito endêmico resultante do fracasso de um projeto que pretendia estabelecer um conceito de racionalidade independente do contexto histórico e social e de qualquer compreensão finalista da natureza humana. Não é estranho, nesse ambiente de negação das tradições e de rejeição da teleologia, o predomínio do emotivismo, que é definido como a doutrina segundo a qual “todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não são mais que* expressões de preferência, atitude ou sentimento” (MACINTYRE, 1981, p. 11-12, grifo nosso), e que constitui o principal alvo da crítica macintyriana da modernidade, a expressão maior de um universo moral decadente que, reduzindo a moralidade à preferência individual, apaga qualquer

<sup>13</sup> Às obras de MacIntyre citadas na nota 9, ambas publicadas na década de oitenta, cabe acrescentar: *Three rival versions of moral enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. London: Duckworth, 1990; *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. New York: Open Court, 1999. Sobre o que segue, permito-me remeter o leitor a meu verbete “MacIntyre” (LEITE ARAÚJO, 2006, p. 560-564).

<sup>14</sup> Vide a coletânea: FRENCH, P.; UEHLING, T.; WETTSTEIN, H. (Ed.). *Ethical theory: character and virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

distinção genuína entre relações sociais manipuladoras e não manipuladoras.<sup>15</sup>

MacIntyre não apenas pronuncia o epitáfio da modernidade. Ele argumenta também que o fracasso do projeto iluminista era inevitável. Com efeito, a modernidade herdou os fragmentos de um esquema conceitual que originariamente consistia em três elementos: a natureza humana tal como é, em estado bruto, movida por desejos e paixões ainda não instruídos; a natureza humana tal como poderia ser se o ser humano realizasse sua essência ou seu verdadeiro fim; e um conjunto de preceitos éticos que possibilitam a passagem de um estado a outro da natureza humana. Trata-se de um esquema presente na ética antiga, especialmente na obra aristotélica. Segundo Aristóteles, a vida boa é a vida de acordo com a virtude, esta entendida a partir de uma concepção teleológica do homem, vale dizer, uma concepção segundo a qual os seres humanos possuem uma natureza específica que determina fins e metas apropriados. Nessa ótica, virtudes são excelências de caráter que permitem aos indivíduos a busca de fins, sendo elas também uma parte essencial na realização dos fins visados. Entretanto, a estrutura ternária da moralidade pré-moderna foi progressivamente rompida na modernidade através da rejeição do teleologismo e da negação de que haja um propósito específico que transcenda a escolha humana individual. Sem *telos*, o homem deixa de ser um conceito funcional, ou seja, não é mais concebido em termos de uma função a ser preenchida, o que torna problemática, e até mesmo logicamente impossível, a passagem das premissas factuais às conclusões normativas. Uma plêiade de filósofos modernos, com especial destaque para Hume e Kant

---

<sup>15</sup> Essa junção entre filosofia moral e teoria da sociedade é marcante em todas as tendências do chamado movimento de reabilitação da filosofia prática a partir da década de 1970, a começar pela teoria rawlsiana da justiça. No que se refere ao tema da virtude, que inspira a reconstrução de uma tradição republicana cívica enraizada na antiguidade clássica e na primeira modernidade, bem como o desenvolvimento de políticas públicas que enfatizem a diversidade cultural dos membros de uma sociedade democrática, tornando impossível a caracterização da *virtude* (ou virtudes) como uma tradição homogênea, vale a pena ler a seguinte coleção de ensaios que, publicada no início da década de 1990, serve de introdução ao debate sobre a virtude na filosofia política de língua inglesa: CHAPMAN, J.; GALSTON, W. *Virtue*. New York: New York University Press, 1992. Nomos XXXIV.



(e a questão da separação radical entre fatos e valores), é elencada por MacIntyre para destacar o lamentável abandono da tradição aristotélica das virtudes, uma vez que “todos rejeitam qualquer visão teleológica da natureza humana, qualquer visão do homem como dotado de uma essência que defina seu verdadeiro fim. Mas entender isso é entender por que seu projeto de descobrir uma base para a moralidade tinha de fracassar” (MACINTYRE, 1981, p. 54). O fracasso da filosofia moral moderna em fornecer uma teoria racional secular capaz de substituir de modo convincente as morais tradicionais coloca-nos diante da famosa alternativa apresentada pelo pensador escocês: Nietzsche ou Aristóteles? Obviamente, MacIntyre é favorável à tradição aristotélica, inclusive por considerá-la a melhor perspectiva para a compreensão dos erros contidos na posição nietzschiana. Na realidade, Nietzsche aparece como alternativa em virtude de sua clara percepção de que todas as tentativas empreendidas pelo pensamento iluminista de justificar racionalmente a moral malograram e que os pretensos apelos à objetividade não eram senão expressões da vontade subjetiva, tornando-se, com seu irracionalismo profético, o filósofo por excelência da modernidade, o precursor do emotivismo contemporâneo, o resultado lógico do projeto iluminista. Sua análise da moral moderna não pode ser refutada por uma filosofia que se nutre das próprias aporias da modernidade. Embora pertença mais ao bestiário filosófico do que à discussão séria, a invenção nietzschiana do super-homem reflete a intuição de que o sujeito moral autônomo só pode resultar de um ato volitivo gigantesco e heroico e não de uma ilusória justificação racional. Mas a ficção do sujeito racionalmente soberano implica realmente a impossibilidade de justificação racional da moralidade? A resposta de MacIntyre é negativa. Não é necessário reconhecer-se no chamado à criação de si mesmo, pelo ato de uma vontade que deve substituir a razão, para se constituir uma via alternativa ao desenvolvimento – ou melhor, à decadência – da modernidade, cuja filosofia moral forjou-se justamente no repúdio integral ao aristotelismo. Retomar a tradição aristotélica das virtudes<sup>16</sup> é o único remédio eficaz para evitar o esquema

---

<sup>16</sup> Como se sabe, a controvérsia entre liberalismo e comunitarismo predominante na filosofia moral e política nas décadas de 1970 e 1980, que contrapunha fortemente os defensores de uma ética formalista do dever aos de uma ética substantiva da virtude,

conceitual da modernidade, que encontra na posição nietzschiana mais um momento representativo. A estratégia defendida por MacIntyre é, portanto, a da reformulação da tradição aristotélica com vistas a tornar inteligíveis e racionais nossas atitudes e engajamentos morais.

Os conceitos fundamentais apresentados por Alasdair MacIntyre na renovada concepção aristotélica da moralidade são os de narrativa, prática e tradição. Retraçando a história da noção de virtude desde a Antiguidade grega, o filósofo escocês destaca que o critério de avaliação moral é constituído pela forma de vida na qual a ação individual está inserida e pelo caráter de seu autor, o qual se forma e se desenvolve num contexto social através da participação em práticas que possuem bens internos. Assim, o amadurecimento moral de uma pessoa se dá pela reflexão sobre o tipo de vida que leva e pela construção de uma narrativa própria em função da qual os atos podem ser julgados como virtudes ou vícios. Em lugar da concepção emotivista do sujeito que determina o valor moral pela escolha ou decisão individual, de uma ética abstrata e fundada em regras, da noção atomista de pessoa e de conceitos instrumentais de sociedade, característicos da modernidade liberal, MacIntyre antepõe uma concepção narrativa do sujeito em busca do pleno florescimento e uma ética baseada em virtudes que capacitam à realização de um plano de vida, acompanhadas de uma ênfase contínua na importância da tradição, constituída precisamente de um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações e que definem o contexto no qual se desenrola a busca individual da vida boa. Daí a conclusão macintyriana segundo a qual o principal

---

em conformidade com a dupla herança kantiana e aristotélica, nas quais a moralidade é definida ora pelo ponto de vista deontológico do que se impõe como obrigatório, ora pela perspectiva teleológica do que é estimado bom, teve como foco central a dupla oposição entre o justo e o bem, de um lado, e entre o indivíduo e a comunidade, de outro lado. É de MacIntyre a tese segundo a qual a oposição moral crucial de nossa época é a que se situa entre o individualismo liberal e a tradição aristotélica, em quaisquer de suas versões (cf. *After virtue*, op. cit., p. 241), tese radicalmente contestada pelos defensores do republicanismo cívico já mencionado, não menos críticos do liberalismo moderno e tampouco menos defensores do resgate da noção de virtude, os quais consideram tal oposição uma falsa dicotomia e em nada contestam o valor moderno da liberdade individual. Sobre essa crítica, cf. SKINNER, Q. “On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty”. In: MOUFFE, Chantal (Ed.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London: Verso, 1992, p. 211-224.

antagonismo moral de nossa época reside na oposição entre, de um lado, o individualismo liberal, e, de outro, a tradição aristotélica das virtudes. Mas como escolher racionalmente entre duas concepções tão diferentes e mesmo incompatíveis? Os esforços de MacIntyre após *After virtue* são canalizados para essa questão, particularmente tratada na obra *Whose justice? Which rationality?*, em cujo Prefácio reconhece as lacunas da reflexão anterior e aponta como cerne do novo estudo a tentativa de dizer o que torna racional agir de um modo e não de outro e o que torna racional propor e defender uma concepção de racionalidade prática e não outra. Tecendo um conceito inovador de racionalidade das tradições, ou mais precisamente de pesquisa racional incorporada numa tradição, MacIntyre não apenas intensifica o ataque à modernidade liberal e ao seu foco privilegiado no indivíduo, mas repudia igualmente as diversas formas pós-iluministas de relativismo e de perspectivismo, que são, segundo ele, mero contraponto negativo do Iluminismo.<sup>17</sup>

Fiel à importância da história e do contexto social para a filosofia moral, MacIntyre compreende uma tradição de pesquisa racional como um debate que se estende no tempo e no curso do qual certos acordos fundamentais sobre princípios primeiros, métodos de investigação e modos de argumentação são periodicamente elaborados e reformulados em razão de conflitos e disputas entre aqueles que habitam a mesma tradição ou de críticas provenientes de outras tradições. O liberalismo não constitui exceção, a despeito de seu repúdio da tradição em nome de princípios universais e abstratos da razão, transformando-se, como as tradições de pesquisa sobre a racionalidade prática e a justiça estudadas por MacIntyre – o aristotelismo, a tradição agostiniana complementada pelo tomismo e a filosofia moral escocesa –, numa quarta tradição, exatamente em virtude da inabilidade em concluir seus debates sobre a natureza e o contexto daqueles princípios universais e abstratos da razão, apresentados como base neutra independente da tradição. Na

---

<sup>17</sup> Para um detalhamento das transformações de seu pensamento, cf. HORTON, J.; MENDUS, S. (Ed.). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994. Cumpre mencionar também: KNIGHT, K. (Ed.). *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999; MURPHY, M. (Ed.). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

verdade, de acordo com MacIntyre, o projeto de fundação de uma ordem social emancipada da particularidade de qualquer tradição não é apenas um projeto filosófico. Trata-se de um projeto da sociedade liberal moderna e individualista. A ideia central da razão prática liberal de que cada indivíduo é livre para escolher o bem que lhe agrada perseguir, não podendo, porém, incorporá-lo nas orientações de sua vida pública, estabelece uma cisão entre o raciocínio prático e a ação: é possível ao sujeito de um raciocínio prático afirmar uma premissa para a realização de um desejo e, no entanto, não agir convenientemente de acordo com as conclusões, uma vez que, segundo os padrões da cultura liberal, “uma pessoa pode ser inteiramente racional sem ser justa” (MACINTYRE, 1988, p. 342). O pensamento liberal parece dispor as coisas do seguinte modo: se é racional, é justo; ora, para montar uma concepção de justiça, basta explicitar as condições e os limites da racionalidade prática humana. Porém, dada a argumentação aristotélica de MacIntyre, esse tipo de raciocínio é desprovido de consistência, dele resultando um debate sempre inacabado sobre as concepções do justo, inconclusividade necessária para uma sociedade que se alimenta do debate para indefinidamente formular e reformular suas concepções de justiça. Ao fim e ao cabo, em face da esquivia em buscar soluções substanciais, torna-se necessária a montagem de um aparato legal formalizado, ao qual ficam entregues as soluções de conflitos públicos sem que se faça nenhum apelo a qualquer teoria geral do bem humano. Assim sendo, “os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo” (MACINTYRE, 1988, p. 344).

É com essa leitura da história do pensamento liberal que MacIntyre defende a tese já evocada de que o liberalismo deve ser entendido como uma tradição dentre outras, apesar de ter se firmado na crítica a toda tradição. Ele deve ser entendido na perspectiva de seu contexto específico, como projeção, no pensamento filosófico, de instituições e formas de atividade características. A crítica vai mais longe ao entender que, apesar de todo o esforço em retirar da arena pública as noções de bem de cada indivíduo, no liberalismo o bem supremo é a própria manutenção continuada da ordem social e política liberal, que é tão excludente quanto qualquer tradição fechada em torno de seus próprios padrões de racionalidade. Não há uma base

neutra independente da tradição, mas apenas a racionalidade prática desta ou daquela tradição e a justiça desta ou daquela tradição, cujas concepções estão intimamente relacionadas.<sup>18</sup> MacIntyre argumenta que a racionalidade de uma tradição é determinada pela habilidade em resolver o que ele chama de “crise epistemológica”, na qual ela deixa de progredir segundo seus próprios padrões e cuja solução requer a descoberta de novos conceitos e a estruturação de um novo tipo de teoria. É tal argumentação que lhe permite defender-se da possível objeção de ter adotado um ponto de vista inevitavelmente comprometido com alguma forma de relativismo moral que encerraria as pessoas em suas próprias tradições, carentes portanto de recursos para o debate com tradições rivais. Longe de defender a inexistência do debate racional entre tradições e a impossibilidade da tradução de uma tradição a outra, conclusões que parecem se impor ante a afirmação do caráter ilusório de todo empreendimento de descoberta de padrões de julgamento independentes da tradição, MacIntyre insiste na compatibilidade entre a tese contextualista da racionalidade das tradições e a tese antirrelativista da comunicação entre as tradições, mantendo-se numa dupla oposição contra o pretensão universalismo do Iluminismo e contra um relativismo e um perspectivismo sujeitos à contradição, ambos incapazes de reconhecer uma concepção de racionalidade expressa na pesquisa constituída pela tradição e dela constitutiva. Assim, se de um lado o filósofo escocês sustenta que os padrões racionais são imanentes às tradições de pesquisa, de outro lado ele argumenta que, ao se chocarem com dificuldades teóricas diante das quais seus próprios recursos são insuficientes, elas podem reconhecer

---

<sup>18</sup> MacIntyre se defende da possível objeção quanto a ter adotado um ponto de vista relativista ou perspectivista, que pode ser facilmente levantada em função de sua postura contrária à ideia de base neutra referente à racionalidade prática e à justiça, considerando que os conceitos de “racionalidade-prática-desta-ou-daquela-tradição” e “justiça-desta-ou-daquela-tradição” não implicam a adesão àquelas formas pós-iluministas de irracionalismo. Habermas, por seu turno, considera a posição macintyriana semelhante à clássica tentativa “de comer o bolo, porém conservando-o” (HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p. 88). Sobre o assunto, vide meu artigo: “Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre”. In: FELIPE, Sônia (Org.). *Justiça como Equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998, p. 209-230.

a superioridade de uma tradição rival, quer em racionalidade, quer em relação às suas pretensões de verdade. “O conceito de verdade [afirma ele] é atemporal” (MACINTYRE, 1988, p. 363), defendendo enfaticamente a consistência da tese segundo a qual pretensões universais estão envolvidas nas narrativas de quaisquer tradições particulares de pesquisa racional. Isso não implica, para MacIntyre, postular a existência de uma capacidade universal de tradução ou de compreensão intercultural, devido à incomensurabilidade das tradições, e sim a tradutibilidade possível de suas linguagens, desde que a língua-em-uso da outra cultura seja adquirida como segunda língua materna, capacitando o indivíduo a conjecturar, julgar, imaginar e argumentar como o fazem aqueles que a aprenderam como primeira língua. Só é possível falar a partir de uma tradição particular, circunstância da qual deriva o famoso mote macintyriano: justiças rivais, racionalidades em competição.

Qualquer que seja a apreciação sobre o pensamento de Alasdair MacIntyre, o movimento de reabilitação da filosofia prática na contemporaneidade, que também se nutre da crítica neoaristotélica da modernidade e de uma conseqüente retomada da ética das virtudes, tem nele um de seus maiores representantes. E tal retomada provocou uma inequívoca percepção, qualquer que seja a perspectiva teórica considerada, de que o tema das virtudes merece atenção, ainda que o debate prossiga em torno de sua natureza, seu conteúdo e suas fontes, bem como acerca de seu real impacto em sociedades modernas desprovidas de garantias metassociais, funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas.<sup>19</sup> Como tentei mostrar em outra ocasião, o crescente interesse pelo republicanismo, que parece advir das dificuldades encontradas pelo liberalismo em sustentar um modelo formalista de cidadania, trouxe para o interior da tradição democrática moderna o acento na importância das virtudes políticas, de uma cidadania fundada em virtudes necessárias ao funcionamento adequado das instituições públicas. Como afirma John Rawls, em uma passagem esclarecedora:

---

<sup>19</sup> Ver, neste sentido, o embate entre Ronald Beiner (“*The Moral Vocabulary of Liberalism*”, p. 145-184) e Charles Larmore (“*The Limits of Aristotelian Ethics*”, p. 185-196) no volume organizado por John Chapman e William Galston, referido à nota 16.

ainda que o liberalismo político busque um fundamento comum e seja neutro em termos de objetivo, é importante enfatizar que, todavia, pode afirmar a superioridade de certas formas de personalidade moral e encorajar certas virtudes morais. Desse modo, a justiça como equidade inclui a consideração de certas virtudes políticas – as virtudes da cooperação social equitativa, tais como as virtudes da civilidade e da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça (RAWLS, 1996, p. 194).<sup>20</sup>

Para Rawls, evidentemente, a inclusão dessas virtudes numa concepção política não conduz ao perfeccionismo das doutrinas filosóficas, morais e religiosas abrangentes, e nem implica a retomada de uma doutrina essencialista do homem como animal político que se realiza plenamente através da participação na vida política, razão pela qual distingue ciosamente entre o republicanismo clássico, cuja concepção de virtude não é incompatível com a prioridade moderna do justo sobre o bem, e o chamado humanismo cívico, cuja concepção, ao contrário, mistura as virtudes políticas da cidadania com as virtudes morais entrelaçadas com determinadas doutrinas abrangentes sobre o bem humano. E um defensor da ética das virtudes, reiterando, por assim dizer, a inconclusividade dos debates na filosofia prática da modernidade, perguntaria: é possível sustentar uma tal moderação virtuosa?

## REFERÊNCIAS

- BERTEN, A.; DA SILVEIRA, P.; POURTOIS, H. (Ed.). *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF, 1997.
- CANTO-SPERBER, M. *La philosophie morale britannique*. Paris: PUF, 1994.
- FRANKENA, W. K. *Ethics*. 2. ed., New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- FOOT, P. *Virtues and vices*. Oxford: Blackwell, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Moral dilemmas*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

<sup>20</sup> O artigo a que fiz alusão intitula-se “A razoabilidade no domínio do político: notas sobre o pensamento rawlsiano”. In: PERES, D. (Org.). *Justiça, Virtude e Democracia*. Salvador: Quarteto Editorial, 2006, p. 173-196.

- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (V. Rohden, trad.). São Paulo: Abril, 1980. (Col. Os Pensadores).
- LARMORE, C., 1996. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Leite Araújo, L. B. Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. In: FELIPE, S. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998, p. 209-230.
- \_\_\_\_\_. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: OLIVEIRA, N.; SOUZA, D. (Org.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 29-45.
- MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Whose justice? which rationality?* London: Duckworth, 1988.
- MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.
- O'NEILL, O. Kantian ethics. In: SINGER, P. (Ed.). *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, p. 175-185.
- RALWS, J. *A theory of justice*. Harvard: Belknap Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Kantian constructivism in moral theory". *The Journal of Philosophy*, New York, v. 77, p. 515-572, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Sidgwick, H. *The methods of ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.
- SKINNER, Q. "On Justice, the common good and the priority of liberty". In: MOUFFE, Chantal (Ed.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London: Verso, 1992, p. 211-224.
- TAYLOR, C. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1989.
- WALZER, M. *Spheres of justice*. New York: Basic Books, 1983.
- WARNOCK, G. J. *Contemporary moral philosophy*. London: MacMillan, 1967.



## EDUCAÇÃO CÍVICA: TRÊS PARADIGMAS ALTERNATIVOS<sup>1</sup>

Pablo da Silveira

Existe hoje um amplo consenso acerca da importância da educação cívica (dito com maior precisão: a educação preparatória para a cidadania) como condição para a continuidade histórica das instituições políticas. A literatura sobre o tópico cresceu significativamente na última década, o que mostra, entre outras coisas, que o tema retomou atualidade, como tinha entre meados do século XIX e princípios do século XX.<sup>2</sup>

O problema é que nem todos que falam de educação cívica falam necessariamente da mesma coisa. O uso da expressão quase sempre alude a algum tipo de vínculo entre a ação educativa dirigida aos membros das novas gerações e o desempenho desses mesmos indivíduos, uma vez que se incorporaram à cidadania, mas o modo em que esse vínculo e essa ação são concebidos pode variar enormemente.

O propósito deste texto é descrever três paradigmas alternativos desde os quais é possível pensar o problema da educação cívica, isto é, três conjuntos de pressupostos (não necessariamente explícitos) que determinam o modo pelo qual podemos conceber a ideia mesma de educação preparatória para o exercício da cidadania, assim como as políticas e medidas concretas que deveriam ser desenvolvidas.

Não pretendo que esses paradigmas possam se encontrar em estado puro nas obras de autores específicos. Tampouco os apresento

---

<sup>1</sup> Tradução de: João Hobuss.

<sup>2</sup> Durante esse período o tema foi discutido por figuras como John Stuart Mill, na Inglaterra, Horace Mann, nos Estados Unidos, Domingo Sarmiento, na Argentina, Emile Durkheim, na França e, novamente nos Estados Unidos, John Dewey.

como o resultado de uma generalização empírica. Mas antes afirmo que são pressupostos dessa natureza os que costumam estar por detrás do que muitos filósofos afirmam sobre o tema, e que o fato de torná-los explícitos pode ajudar-nos a entender o tipo de perguntas que são feitas e o tipo de resposta que propõem.

Vou chamar estes três modelos “o paradigma terapêutico”, “o paradigma das regras” e “o paradigma das virtudes cívicas”. Minha expectativa é que apresentá-los de um modo estilizado e, portanto, necessariamente esquemático, ajude a perceber o alcance e a virtualidade das propostas mais matizadas e complexas que aparecem no debate real.

## O PARADIGMA TERAPÊUTICO

O primeiro paradigma adotou diferentes configurações ao longo da história, mas possui um núcleo conceitual que pode ser resumido em uma única frase: a qualidade da ordem política depende da qualidade das motivações que impulsionam cotidianamente o comportamento individual. Segundo esta ideia, somente será possível construir o bem comum se todos os membros da sociedade atuam pensando no bem comum, e somente será possível construir uma sociedade justa se todos os indivíduos atuam em função de um ideal de justiça.

Platão foi o primeiro filósofo importante a defender essa concepção. A extensa argumentação que desenvolve na *República*<sup>3</sup> assume que o melhor governo é o dos homens bons, e não o das boas leis, por oposição ao que os gregos vinham pensando ao menos desde Péricles. Mas isso não é a principal novidade introduzida por Platão. Outros antes dele haviam confiado nos homens mais do que nas leis. A verdadeira novidade consiste em que “o governo dos homens bons” não é aquele em que *todos* atuam corretamente. Para Platão, somente poderá haver um bom governo na medida em que *todos os membros da* sociedade consigam reprimir os impulsos fundados no interesse individual e atuem em função dos interesses coletivos. Isso o levou a concluir que o labor de construção de uma sociedade perfeita não pode ser separado do esforço de reforma moral dos

---

<sup>3</sup> E, de maneira menos evidente, também nas *Leis*.

indivíduos: tão somente modificando as pessoas conseguiremos mudar a convivência.<sup>4</sup>

Essa ideia voltou a aparecer em diferentes versões ao longo da história, em geral em contextos que, de maneira geral, podem ser qualificados de revolucionários. Por exemplo, encontramos-na na teoria (e em menor medida na prática) dos franceses ilustrados do século XVIII. Helvécio, um dos mais distinguidos colaboradores da *Encyclopédia*, é um exemplo clássico a esse respeito. Sua teoria moral afirma que o interesse individual é o motor fundamental do comportamento humano, e que, dado que o interesse individual pertence à ordem da sensibilidade (quer dizer: está governado pela lógica do prazer e da dor), pode ser submetido ao governo da razão para fazê-lo coincidir com o interesse coletivo. O papel da verdadeira educação consistiria, portanto, em criar um tipo humano radicalmente novo, cujo interesse individual consista na realização da salvação pública. Para isso será necessário erradicar os prejulgamentos e as paixões não cooperativas que habitam no interior de cada um, assim como alguns vícios especialmente perniciosos, tais como a ambição e a cobiça.<sup>5</sup>

Formulações similares aparecerão mais tarde na Rússia revolucionária de Lênin<sup>6</sup> e, de maneira particularmente explícita, durante a “Revolução Cultural” de Mao. O mesmo propósito aparece também com força na retórica do “novo homem”, que se faz muito forte na América Latina a partir da revolução cubana (especialmente na sua vertente “guevarista”).

Não importa aqui o relato detalhado das sucessivas encarnações desse paradigma. O que importa é que, desde o aristocrata Platão até o revolucionário Mao, pensou-se reiteradamente que a construção de uma nova ordem social só é possível se vai associada à construção de um novo tipo de cidadão. Não pode haver uma boa ordem sem

<sup>4</sup> Discuto o caso de Platão no segundo capítulo de Silveira (2000).

<sup>5</sup> A obra clássica de Helvécio sobre estes tópicos é *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation*, editada em 1772.

<sup>6</sup> “*In some respects, the Communist state established by Lenin in Russia in November 1917 was a grandiose experiment in public education, undertaken on the Helvétius model for the purpose of creating an entirely new type of human being, one rid of vices, including acquisitiveness*” (PIPES, 2001, p. 7-8).

atores saneados. Essa maneira de ver as coisas consiste em designar duas funções sucessivas à educação cívica, entendida como a educação encarregada de colocar os indivíduos em condições de formar parte da ordem desejada. A primeira dessas funções consiste em promover o esforço de regeneração moral: a educação é um dos instrumentos privilegiados para modificar as motivações dos indivíduos, por meio da crítica dos antigos valores morais e substituí-los por outros novos. Uma vez cumprida essa função (e reconstruída a sociedade sobre outras bases), a ação educativa se limitará a socializar o novo *ethos* aos membros das sucessivas gerações, assim como realizar ações corretivas quando se registrem anomalias e desvios.

Esse paradigma tem o atrativo de sua própria ambição. Diante das múltiplas propostas de reduzir a vida política (incluída a definição de políticas educativas) a uma simples administração das coisas ou a um conjunto de arbitragens entre interesses contrapostos, sua aspiração é a de alcançar uma melhor vida coletiva a partir de uma regeneração desse material maleável, que é o próprio gênero humano. Se houvesse que identificar essa posição com um único *motto*, deveríamos eleger algo assim como: “não nos conformemos com nada que permaneça abaixo das melhores potencialidades do ser homem”.

O problema é que, como a história não se cansa de mostrar, esse paradigma casa muito mal com a política democrática. Em primeiro lugar, esse paradigma implica o que podemos chamar uma “atitude terapêutica” em face da política cotidiana.<sup>7</sup> As práticas políticas reais são um reflexo da imperfeição humana e, portanto, estão profundamente contaminadas. Não só ocorre que os governantes estão afetados por múltiplos vícios, mas também que a cidadania carece dos recursos necessários para corrigi-los. Toda alternativa ao atual estado de coisas deve provir, por conseguinte, de fora da política ordinária, quer dizer, não pode ser um resultado do funcionamento regular das instituições. Não é casualidade que uma das metáforas preferidas de Platão tenha sido a do médico e do paciente: o paciente está enfermo, mas não conta com o conhecimento necessário para curar-se; este

---

<sup>7</sup> As possibilidades e riscos de introduzir uma perspectiva terapêutica na crítica social estão bem ilustradas em *Conhecimento e interesse*, um dos livros de Habermas que envelheceu mais rapidamente.

conhecimento somente pode ser subministrado por quem possui a ciência médica. Do mesmo modo, se os governantes são corruptos, e a cidadania está contaminada por esses mesmos vícios, melhora alguma pode provir de qualquer tipo de acordo construído entre eles. O que necessitamos é contar com ideias objetivas e externas do que significa “melhorar a política”, e “melhorar a condição humana”, para em seguida atuar em função delas.

Em segundo lugar (e como consequência do anterior) esse paradigma anula toda possibilidade de controle cidadão, porque cria as condições para ver toda forma de resistência ao “plano terapêutico”, como manifestações da mesma imperfeição humana que deve ser superada. Os que se opõem à mudança não são simplesmente opositores, mas sim representantes do “homem velho” ou, como gostavam de afirmar os jacobinos franceses, defensores da “parte corrupta” da sociedade.<sup>8</sup> As consequências desse modo de ver as coisas são desgraçadamente conhecidas. Por uma parte, o controle sobre a direção que se quer imprimir à mudança social não deve quedar-se nas mãos da cidadania, mas de quem está em condições de assinalar o rumo correto (“os melhores” na linguagem de Platão, “a vanguarda revolucionária” na de Lênin). Em segundo lugar, os que exercem o poder estão moralmente justificados a tomar todas as medidas que sejam necessárias para regenerar a parte corrupta da sociedade, incluídas as formas de “reeducação” tais como os trabalhos forçados e os tratamentos psiquiátricos com intenções políticas.<sup>9</sup>

O paradigma terapêutico nem sempre conduz a resultados tão visíveis, nem tão monstruosos. Às vezes, o encontramos por detrás de práticas menos espetaculares, como certas formas de educação de adultos dirigidas a promover a “conscientização” de quem as recebe.<sup>10</sup> O que subjaz a essas práticas (ao menos a algumas delas) é a ideia de

<sup>8</sup> Sobre este tema, ver Silveira (2002).

<sup>9</sup> Recentes informes da *Amnesty International* revelam que na China atual um número indeterminado de pessoas foi internado em hospitais psiquiátricos por padecer de “delírios reformistas”.

<sup>10</sup> Uma prática frequente na América Latina, principalmente a partir do impulso de Paulo Freire. Não me pronuncio sobre em que medida as ideias do próprio Freire podem ou não ser responsáveis pelas práticas de quem as adota.

que os “educandos” são vítimas de algum tipo de miopia ou de engano, que os impede de conhecer o que é bom para eles mesmos enquanto cidadãos e agentes econômicos. Faz falta, por conseguinte, ajudar a reformar seu sistema cognoscitivo e axiológico, de forma que possam perceber a realidade (e em consequência atuar) de um modo tal que seu comportamento individual favoreça o resultado socialmente correto. Hannah Arendt se opôs muito cedo a esse tipo de prática, afirmando que quem se envolve com elas atua de maneira paternalista e exclui seus supostos beneficiários da condição de cidadãos.<sup>11</sup>

## O PARADIGMA DAS REGRAS

O segundo paradigma tem pretensões significativamente mais modestas. Os que o defendem não se propõem a regenerar a espécie humana, seja porque possuem um temor às consequências mais prováveis desse intento (os campos de trabalho e as clínicas psiquiátricas), ou simplesmente porque pensam que a espécie humana não é regenerável, ao menos em nenhum prazo digno de consideração: o egoísmo, o vício e a tendência ao conflito estão intrinsecamente ligados ao que somos, de modo que não devemos sonhar em construir instituições que só podem funcionar uma vez que o homem tenha sido regenerado, mas sim que devemos construir instituições que tornem possível uma convivência satisfatória entre os seres humanos, que estão longe de ser santos. Esse é o ponto de vista que defendia Kant na *Paz Perpétua*, quando afirma que uma constituição desenhada adequadamente deveria permitir governar com justiça um povo de demônios.

É possível propor um objetivo semelhante? Sim (ou ao menos pode chegar a ser), se abandonarmos o pressuposto fundamental do paradigma terapêutico, isto é, a ideia de que a qualidade da ordem política depende da qualidade das motivações individuais. O que devemos fazer, dizem os defensores do segundo paradigma, não é tentar reformar as motivações, mas estabelecer sistemas de regras que assegurem que o resultado das ações individuais (quaisquer que sejam

---

<sup>11</sup> “Whoever wants to educate adults really wants to act as their guardian and prevent them from political activity” (ARENDDT, 1954, p. 177).

os interesses que as movam) seja satisfatório em termos coletivos. Dito de modo mais breve: não temos que contar com as boas motivações individuais para lograr bons resultados em termos de convivência, mas sim conseguir resultados aceitáveis apesar da qualidade duvidosa das motivações. Gerald Cohen relata haver aceitado esse paradigma anteriormente. Sua expectativa era de que “inclusive se a gente fosse de fato egoísta [...] as regras que governam sua interação poderiam, sem embargo, evitar que seu egoísmo gerasse como resultado a desigualdade” (COHEN, 2000, p. 162).

Com esse paradigma ocorre algo estranho. Quando se o formula de maneira explícita, tende a gerar poucas adesões; no entanto, é o paradigma que tem mais influência sobre o funcionamento cotidiano de nossas sociedades. Consideremos um par de exemplos. Uma das maneiras nas quais se pode organizar o processo penal consiste em colocar um representante do acusado e um representante do acusador, buscando alcançar cooperativamente a verdade. Mas o mais provável é que esse desenho não traga bons resultados. Existe o risco certo de que, enquanto realizam declarações favoráveis à cooperação, cada uma das partes compita com a outra para inclinar o resultado a seu favor. Como consequência, optamos por fazer competirem abertamente as partes, mas no marco de um conjunto de regras de procedimento que nenhuma das partes controla. A expectativa é que, tendo de atuar sob o influxo dessas regras, ainda assim um fiscal e um advogado de defesa, prioritariamente interessados no seu próprio êxito profissional, terminarão por acercar-nos o mais possível da verdade, e ajudarão a proteger os direitos de seus clientes. Do mesmo modo, nosso desenho institucional assume que um governo fortemente interessado na sua própria sobrevivência e uma oposição fortemente interessada em afastá-lo asseguram em conjunto um funcionamento melhor das instituições (e um maior respeito das liberdades) que um regime criado com o fim de fazer o bem aos cidadãos, mas carente de todo mecanismo de controle.

Optar por esse tipo de desenho institucional não é necessariamente uma homenagem ao vício, nem supor negar o fato evidente de que a vida coletiva melhora se cada um atua movido pela boa vontade. A única coisa que faz falta aceitar é que é perigoso exigir

a perfeição moral de cada indivíduo como requisito para a construção da boa ordem social. Quando o Estado decide erigir-se em tutor moral dos cidadãos, a perda de liberdades (e frequentemente a tragédia) não tarda em chegar. Por isso, é razoável encaminhar a busca dos interesses particulares mediante instituições que nos assegurem resultados globais capazes de favorecer a todos, não importa qual seja o grau de mesquinhez de nossas motivações. A perfeição moral é importante, mas deve ser buscada por outros meios.

Os autores que se identificam com esse paradigma proveem basicamente da tradição liberal. Adam Smith situava-se nessa linha quando afirmava que a maior garantia de que poderei comer pão todos os dias consiste em não ter que apelar à benevolência do padeiro, mas sim a seu próprio interesse (uma aplicação do princípio geral que afirma que todos viveremos melhor se cada um começa por ocupar-se do seu próprio bem-estar).<sup>12</sup> No terreno político, provavelmente James Madison seja o autor que mais refletiu sobre o ponto e que melhor o expressou em fórmulas institucionais.<sup>13</sup> Mas o exemplo mais influente da atualidade é a teoria desenvolvida por John Rawls em seu livro *A theory of justice*, assim como (com mudanças que neste ponto não são transcendentais) em suas obras posteriores.

O propósito característico da teoria rawlsiana da justiça consiste em lograr uma ordem social na qual os membros menos favorecidos da sociedade estejam numa melhor situação, sem pretender que todos os membros dessa sociedade atuem no intuito de melhorar a sorte dos menos favorecidos. Rawls expressa de maneira clássica essa ideia dizendo que seus princípios de justiça não se aplicam às motivações dos indivíduos, mas sim ao que ele chama “a estrutura básica” da sociedade (RAWLS, 1971, 7, esp. 23).

O alcance exato dessa afirmação foi enormemente debatido no decorrer dos últimos anos. Isso se deve a que, embora Rawls

---

<sup>12</sup> De fato, esta ideia havia sido antecipada com êxito por Bernard Mandeville na sua célebre *Fábula das abelhas* (1714-1729), segundo a qual os “vícios privados” favorecem a “prosperidade pública”.

<sup>13</sup> Ver a respeito os *Federalist papers* escritos pelo próprio Madison, Alexander Hamilton e John Jay (com o pseudônimo comum de Publius) em defesa da Constituição dos Estados Unidos.



seja claro ao afirmar que a “estrutura básica” inclui as “instituições fundamentais” da sociedade, e que entre estas instituições figuram “a constituição política e as principais disposições econômicas e sociais”, não é igualmente claro ao precisar qual é o alcance que devemos dar a essa última expressão. De momento, não está claro se entre as principais instituições sociais deve ser contada a família, o que, em caso de ocorrer, tornaria difícil aplicar sua teoria da justiça sem sair do terreno das exigências que podem ser respaldadas mediante o poder coercitivo do Estado.

Mas, qualquer que seja o modo em que se resolva essa discussão,<sup>14</sup> parece claro que Rawls pensa que é possível construir uma sociedade justa e exigir ações concretas dos indivíduos em função desse propósito, sem ingressar no terreno das motivações. Seu ponto de vista nesse aspecto aparece bem refletido na seguinte passagem de Tomas Nagel a propósito de como devem organizar-se os mecanismos redistributivos: “É aceitável obrigar as pessoas a contribuir com o apoio do indigente através da tributação automática, mas é pouco razoável insistir para que, na ausência de tal sistema, contribuam voluntariamente. Essa é uma posição moral excessivamente exigente, porque requer decisões voluntárias que são bastante difíceis de tomar. A maioria das pessoas tolerará um sistema de tributação obrigatória sem sentir-se no direito de queixar-se, enquanto que se sentiria justificada em rechaçar um chamamento para que contribua com a mesma quantidade de forma voluntária. Isso ocorre em parte por causa da ausência de segurança de que os outros fizessem o mesmo, e ao temor à desvantagem relativa que provocaria; mas é também um rechaço sensato das exigências excessivas à vontade, que podem ser mais incômodas que as exigências automáticas sobre a bilheteria” (NAGEL apud COHEN, 2000, p. 227-228).

O ponto de vista rawlsiano inclui uma complexidade à qual não aludi até aqui: Rawls não crê que as pessoas devam atuar cotidianamente pensando em beneficiar aos menos favorecidos para lograr uma sociedade justa, mas sim pensa que uma sociedade somente será justa se os indivíduos respeitam suas normas e princípios *porque* os consideram justos. Nesse sentido, trata-se de uma teoria muito diferente

---

<sup>14</sup> A respeito, ver, por exemplo, Cohen (2000, p. 181-183).

das teorias de inspiração hobbesiana, como a de David Gauthier: se os membros de uma sociedade aceitam os princípios rawlsianos porque pensam que estes princípios são os mais favoráveis aos seus interesses atuais, esta sociedade não é justa em termos rawlsianos.

A teoria de Rawls exige que os indivíduos pensem na justiça quando desenham as instituições e buscam razões para justificar sua obediência a elas, mas *não* exige que pensem na justiça quando perseguem seus próprios fins no espaço determinado por essas instituições. Uma vez que os princípios e normas tenham sido estabelecidos, não devem ser aplicados às motivações correntes dos indivíduos. Um capítulo importante do debate atual sobre o valor do pensamento consiste em saber se esse tipo de “desdobramento moral” é um ponto forte ou um ponto débil de sua teoria. Adiante voltarei a este ponto, mas o que importa no momento é saber quais são as consequências de adotar o segundo paradigma quando se pensa o problema da educação cívica.<sup>15</sup>

Para os que adotam o segundo paradigma, parece claro que a educação preparatória para a cidadania deve cumprir, em primeiro lugar, um importante papel como transmissora de informação cívica. Os membros das novas gerações devem aprender quais são seus direitos e seus deveres, devem incorporar noções fundamentais como a da responsabilidade jurídica, devem conhecer o conteúdo das leis principais, e devem alcançar uma familiaridade razoável com o regime político e econômico dentro do qual vão funcionar. Só dessa maneira poderão desenvolver seus próprios programas de vida dentro do sistema de regras que foi instituído.

Os membros das novas gerações devem incorporar assim mesmo um conjunto de competências que são necessárias para que possam atuar com êxito razoável no marco das normas e instituições que foram adotadas. Alguns exemplos dessas competências (ao menos no contexto das sociedades liberal-democráticas da atualidade) são a capacidade de entender um texto escrito, a capacidade de seguir uma troca de argumentos e a capacidade de realizar as mínimas precisões sobre as consequências futuras de nossas próprias decisões. O desenvolvimento dessas competências não tem por que formar parte

---

<sup>15</sup> Nos próximos parágrafos recollo as ideias discutidas em Silveira (1996).

do currículo dos cursos de educação cívica (de fato, em geral não ocorre desse modo), mas pode ser visto como parte da educação preparatória para o exercício da cidadania entendida num sentido amplo.

Em terceiro lugar, e dado que a seleção das normas e instituições fundamentais não foi neutra desde o ponto de vista axiológico, também é necessário explicar aos membros das novas gerações as eleições normativas que estão por trás do desenho institucional que herdaram. Esse desenho tem as características que tem porque se pretendeu privilegiar certos resultados da interação social, quais sejam, as motivações cotidianas dos indivíduos. Para ilustrar isso com o exemplo das regras que regem o processo penal: se a acusação está obrigada a provar a culpabilidade do acusado, enquanto que à defesa basta provar que a acusação não é sólida (sem que seja necessário provar a inocência) é porque nos parece normativamente preferível que um culpado não seja condenado a que o seja um inocente. Essa classe de opções normativas está por trás de instituições como o voto universal, a liberdade de imprensa ou a eliminação da prisão por dívidas. Tornar explícitas essas opções não deve ser visto como um intento de predeterminar a adesão dos membros das novas gerações à ordem institucional herdada, mas como um requisito do livre consentimento. Os membros das novas gerações têm o direito de rechaçar a ordem institucional que receberam, mas esse rechaço somente será tal (e não uma simples decadência decorrente do esquecimento), se os membros das novas gerações conhecem os motivos que tiveram os que os precederam para eleger as instituições que elegeram.

Estas três funções da educação cívica, informação cívica, treinamento de competências indispensáveis e transmissão de justificações normativas são facilmente aceitáveis para quem aceita o segundo paradigma. Mas isso faz com que o regime seja estável ao largo do tempo, e que o funcionamento das regras alcance o resultados esperado, quaisquer que sejam as motivações ordinárias dos atores individuais? As dúvidas a respeito são o tema predileto dos defensores do terceiro modelo.

## O PARADIGMA DAS VIRTUDES CÍVICAS

A ideia básica do segundo paradigma é que, se não podemos modificar as motivações que levam a atuar os membros da espécie humana, podemos sim criar os contextos institucionais necessários para que essas motivações (mesmo se más) conduzam a bons resultados. Esta foi uma ideia excepcionalmente influente durante os últimos séculos, mas recentemente tem sido objeto de numerosos ataques.

Um dos críticos mais notórios do segundo paradigma é Gerald Cohen, que, como disse acima, durante bastante tempo o havia considerado aceitável. Mas o Cohen mais recente já não pensa do mesmo modo. Sua atitude atual fica clara nas seguintes palavras: “Jesus haveria rechaçado a ideia liberal de que o Estado pudesse se encarregar da justiça para nós, desde que obedecemos as regras que dita, e sem prestar atenção no que escolhemos fazer no âmbito delas. E creio que Jesus teria tido razão em rechaçar esta ideia” (COHEN, 2000, p. 21).

Dito de modo positivo, Cohen agora pensa que “a justiça não pode ser apenas uma questão da estrutura legal do Estado dentro do qual as pessoas atuam, já que é também uma questão que tem relação com os atos que as pessoas elegem dentro desta estrutura, com as opções pessoais que levam na sua vida diária” (COHEN, 2000, p. 166). Esta é uma conclusão a que chega como resultado de suas reflexões sistemáticas sobre as desigualdades na vida econômica e social. “Para que se supere a desigualdade, é necessário que haja uma revolução no sentimento ou na motivação, em oposição a uma (mera) revolução na estrutura econômica.” (COHEN, 2000, p. 163).

Cohen chega a essa conclusão logo após realizar uma crítica às ideias de Rawls sobre a justiça social e, em particular, à formulação de seu “princípio da diferença”. Como resultado desse exame, Cohen levanta duas objeções fundamentais.

A primeira objeção reside num argumento de consistência interna. Segundo Rawls, o princípio da diferença é necessário porque em toda sociedade há quem esteja em condições de reclamar melhores retribuições para igual tempo de trabalho (porque são mais talentosos, mais produtivos, ou outra razão semelhante). Se essa reclamação não é contemplada, argumenta Rawls, haverá menos para repartir entre os membros mais necessitados da sociedade, porque os mais talentosos

ou produtivos não terão incentivos para produzir. Mas, sustenta Cohen, isto só é verdade se os mais produtivos ou talentosos efetivamente reclamam mais para eles mesmos, e isso somente ocorrerá se não estão dispostos a aplicar o princípio da diferença nas suas vidas privadas. Isto supõe que as mesmas pessoas atuarão movidas por razões de justiça quando aderem às instituições que regulam o funcionamento da estrutura básica da sua sociedade, mas esquecerão essas razões e atuarão por motivos puramente egoístas quando lhes tocar tomar decisões no marco dessas mesmas normas. E isto, segundo Cohen, está em contradição com o pressuposto rawlsiano de que numa sociedade justa os indivíduos aceitam os princípios de justiça porque os consideram moralmente corretos (COHEN, 2000, p. 172-174).

Esse argumento de Cohen assinala com acerto uma característica da teoria de Rawls, que é o fenômeno de desdobramento moral já mencionado na seção anterior. Mas o argumento supõe que esse desdobramento é uma característica negativa da teoria, o que implica dar por superada uma discussão que está longe de ter chegado a conclusões firmes. Certamente, o desdobramento moral não é uma atitude que aceitamos na vida corrente. Por exemplo, não é moralmente aceitável que eu respeite o descanso dos vizinhos pelos quais tenho simpatia, e não faça o mesmo no que concerne àqueles com quem antipatizo. O problema é que o desdobramento que indica a teoria de Rawls não é algo tão grosseiro como isso.

O que Rawls supõe é que nosso olhar como cidadãos ou como agentes econômicos imersos na vida ordinária não é o mesmo olhar que podemos adotar se nos colocamos no lugar de um membro de uma assembleia constituinte, ou de um legislador envolvido na redação das leis mais importantes de uma sociedade. E é um fato que, todo o tempo, somos protagonistas desse tipo de desdobramento. Como cidadão, posso detestar que certa figura chegue ao governo (e posso militar ativamente para evitar que isso ocorra), ao mesmo tempo em que posso aceitar a legitimidade desse resultado, se se cumpriram todos os requisitos formais. Como agente econômico, posso aceitar o princípio da livre concorrência, ao mesmo tempo em que busco todas as oportunidades legais para tentar tirar do mercado meu concorrente. Por certo, essas experiências não são suficientes para dizer que o

desdobramento moral que implica a teoria de Rawls deve ser aceito sem reservas. Mas significa que estamos diante de um problema que carece de soluções fáceis.

Felizmente para Cohen esse não é o único argumento de que se serve para criticar a Rawls. Sua segunda objeção consiste em afirmar que, se as exigências da justiça somente se aplicam aos atos legalmente exigíveis, então nunca conseguiremos construir uma sociedade justa, porque boa parte dos mecanismos de discriminação e exclusão que operam em nossas sociedades tem a ver com “opções das pessoas que não são obrigatórias desde (este) ponto de vista” (COHEN, 2000, p. 166). O caso concreto no qual está pensando é o das relações familiares, cujo lugar na sociedade rawlsiana nunca ficou demasiado claro. Se essas relações são colocadas fora dos “limites básicos da justiça”, diz Cohen, então se manterão intocadas algumas das principais fontes de postergação e desigualdade. Este é o principal aporte da crítica feminista ao liberalismo rawlsiano (COHEN, 2000, p. 167).

A ideia de que os princípios da justiça devem ser aplicados “não só às regras coercitivas, mas também ao critério das eleições (legalmente) não coercitivas das pessoas” (COHEN, 2000, p. 193) é problemática em vários sentidos. Por exemplo, ela foi acusada de ser potencialmente destrutiva da vida familiar, e de colocar seriamente em perigo as margens de liberdade na esfera privada. Mas, ainda se esses riscos são dignos de toda a atenção, trata-se de uma ideia com um respeitável grau de plausibilidade filosófica. E isso tem o efeito de reintroduzir a pergunta acerca de se, depois de tudo, as motivações ordinárias não são importantes na hora de construir a boa ordem social.

À mesma pergunta chegaram outros autores que também fizeram críticas à teoria rawlsiana da justiça, como Philippe Van Parijs.<sup>16</sup> Grosso modo, o argumento de Van Parijs funciona do seguinte modo: uma sociedade que aplica o princípio da diferença proposto por Rawls é uma sociedade na qual os mais talentosos e produtivos ganhariam menos do que poderiam ganhar se esse princípio não existisse. Apesar disso, é possível imaginar que, numa dada sociedade, se chegue a um equilíbrio entre as pretensões distributivas da ordem

---

<sup>16</sup> Para uma versão detalhada do que segue, ver Van Parijs (1993).

institucional e as pretensões de ganhar mais que pleiteiam os mais produtivos. O problema aparece, contudo, quando em lugar de contemplar *uma* sociedade, consideramos *várias* ao mesmo tempo. Num esquema semelhante, o governo de uma dessas sociedades pode decidir aumentar o nível de ingressos dos mais talentosos e produtivos, de maneira a atrair os melhores recursos humanos das sociedades circundantes. Para evitar que essa estratégia funcione (ou para que se volte contra seus criadores), as demais sociedades também poderão se ver impulsionadas a aumentar as diferenças nos níveis salariais, e desse modo todos terminarão por sacrificar a justiça a favor da eficiência. Como resultado da generalização dessa concorrência fiscal, o princípio da diferença proposto por Rawls terá sido reduzido quase a nada.

Há alguma escapatória a essa situação? A resposta de Van Parijs é que só existe se aceitamos trabalhar no nível das motivações. Se queremos ter uma sociedade justa, não é imprescindível que os cidadãos decidam ser “cristãos” (quer dizer, que aceitam postergar seu próprio bem-estar em benefício dos mais necessitados), mas sim é necessário que ao menos sejam “patriotas” (isto é, que aceitam não se servir das oportunidades que lhes oferecem as demais sociedades como instrumento de negociação perante os outros membros de sua própria sociedade). E isso é claramente uma decisão que pertence à órbita da vida moral de cada um, bastante além dos limites do juridificável.

Os argumentos de Cohen e o argumento, a meu juízo, mais sólido de Van Parijs colocam desafios importantes a uma teoria da justiça como a proposta por Rawls. Isso implica aceitar que Platão tinha razão e que a boa ordem social depende essencialmente dos valores e propósitos que governam o comportamento cotidiano dos indivíduos? Devemos assumir que a institucionalidade liberal segue há dois séculos uma pista falsa?

Parece claro que, se Cohen e Van Parijs têm ao menos algo de razão, então é necessário aceitar que as motivações individuais também importam, num grau que não é simples precisar. Mas ao mesmo tempo é certo que nenhum desses autores está propondo um retorno ao primeiro paradigma. Há pelo menos duas diferenças importantes que devem ser destacadas para entender as diferenças entre ambos.

Em primeiro lugar, o paradigma terapêutico está fundado sobre uma alternativa excludente entre normas e motivações, assim como na

afirmação de uma clara preeminência das segundas sobre as primeiras. Tanto no referido às estratégias de mudança social, como no que diz respeito ao resultado final, o que importa são as motivações cotidianas e os valores que definem o “novo homem” ou, se se prefere, ao modelo cidadão que deve ser construído para tornar possível e estável a boa ordem social. As normas têm, quando muito, um papel secundário e instrumental. No entanto, nem Cohen nem Van Parijs vão tão longe nesse caminho. Ambos pensam que o caráter justo ou injusto de uma sociedade depende, numa medida decisiva, das normas que esta deu a si mesma, assim como do modo em que lhes aplica ao longo do tempo.

Em segundo lugar, o paradigma terapêutico está fundado em uma alternativa excludente entre “velhos” e “novos” valores morais. O “homem velho” e o “novo homem” não podem coexistir de maneira estável: necessariamente um tende a destruir o outro. Esta é precisamente uma das justificativas da necessidade de uma mudança social radical: somente se esta mudança se produz, o “homem novo” terminará de emergir do “homem velho”, e este último terminará reduzido a uma recordação que, quando muito, tenderá a emergir sob a forma de desvios e anomalias. Ao contrário, tanto Cohen como Van Parijs parecem assumir que os impulsos competitivos e cooperativos coexistem em cada um de nós, e que esta situação não experimentará mudanças importantes em nenhum futuro digno de ser considerado. Justamente por isso do que se trata é lograr a combinação de regras justas e de virtudes que permitam fortalecer o componente cooperativo.

A que tipo de educação cívica deveria conduzir essa maneira de ver as coisas? Em primeiro lugar, e dado que as regras não deixam de ser importantes, parece claro que seguiria sendo necessária uma educação cívica como a que propõem os adeptos do segundo paradigma, isto é, uma educação preparatória da cidadania que assegure a transmissão da informação cívica, o treinamento de competências indispensáveis, e explicitação das justificativas normativas nas quais se sustenta o desenho constitucional. Mas é provável que um defensor do terceiro paradigma exija algo mais: as regras por si só são necessárias e importantes, mas não são suficientes. Além disso, fazem falta jogadores que estejam dispostos a respeitar seu espírito, em lugar de limitar-se a respeitar a letra. A democracia liberal e a economia de mercado são



jogos complexos e, como todos os jogos complexos, requerem uma dose importante de *fair play*. Portanto, a educação cívica deve transmitir também as virtudes e valores que permitam que os membros das novas gerações não só se convertam em cidadãos, mas em bons cidadãos.

Até certo ponto, essa formulação pode ser vista como uma continuação natural do que propõe o segundo paradigma. Ao menos em princípio, ninguém que se preocupe por uma adequada socialização nas regras fundamentais de jogo se oporá a que também se transmitam aquelas virtudes que asseguram um melhor uso dessas regras. Mas as coisas são mais complexas do que parecem, porque se bem que todos nós podemos estar de acordo que formar bons cidadãos é um objetivo nobre, ao mesmo tempo podemos estar em desacordo acerca do que é um bom cidadão. Tomemos como exemplo um problema que tradicionalmente foi objeto de discussão entre os liberais e os republicanos: a disposição para participar na coisa pública toma parte na definição de um bom cidadão?

Para um liberal ortodoxo, a resposta é negativa. Uma pessoa que respeita a lei e paga pontualmente seus impostos é um bom cidadão, ainda que nunca saia dos limites de sua vida privada. Para um republicano, ao contrário, um cidadão puramente privado não é certamente um delinquente, mas não é tampouco um bom cidadão. O interesse na vida pública, a participação e o compromisso são partes essenciais do que definem a este último. Um republicano, portanto, vai tender a incluir o compromisso com a vida pública entre os valores essenciais transmitidos mediante a educação cívica. Muitos liberais, ao contrário, irão sustentar que a ênfase nesse ponto vá fazer aparecer como cidadãos de segunda classe (e, em última instância vai discriminar) a quem põe no centro de sua vida a família, a poesia intimista ou a música barroca.

As discrepâncias desse tipo podem afetar pontos muito sensíveis para a vida dos indivíduos. Por exemplo, que valores a educação cívica deve transmitir em relação ao fenômeno da desigualdade? Devemos ensinar aos membros das novas gerações que a desigualdade é má em si mesma, ou que o mal é que alguma pessoa não disponha dos recursos mínimos necessários para poder levar uma vida minimamente digna? Se a desigualdade é má em si mesma, então deveríamos impulsionar

os membros das novas gerações a comprometer-se na construção de uma sociedade sem desigualdades (o que para muitos cidadãos é um programa inaceitável). Se o importante é satisfação das necessidades mínimas, devemos comprometê-los no esforço por assegurar que ninguém fique abaixo de certos limites (o que será escandalosamente insuficiente para os igualitaristas radicais). Essa classe de problemas permite estabelecer uma clara diferença entre o segundo e o terceiro paradigma. Diante do discurso favorável ao ensino das virtudes cívicas, um defensor do segundo paradigma dirá que embora essas virtudes sejam um elemento importante para o bom funcionamento das instituições comuns, o Estado não deve envolver-se na sua transmissão, porque rapidamente isto se transformará em doutrinação, ou ao menos tomará partido a favor e contra concepções da cidadania que são igualmente respeitáveis. Portanto, embora seja importante que as virtudes sejam difundidas, esta tarefa deve estar em mãos das múltiplas organizações de associação voluntária (comunidades locais, igrejas, movimentos culturais, instituições educativas privadas) que defendem valores compatíveis com os valores fundamentais da democracia liberal.

## CONCLUSÃO

Não é meu propósito aqui tomar partido de nenhum dos paradigmas apresentados (mesmo que algum leitor atento possa perceber que o primeiro não é meu favorito). Minha intenção é mostrar como muitas discussões acerca do modo como deve ser encarada a educação cívica, e as muitas discrepâncias que se produzem nesse terreno – e que parece difíceis de resolver –, têm sua origem em ideias mais profundas do que às vezes pensamos no que concerne à nossa constituição enquanto agentes morais, ao modo pelo qual devemos pensar a boa ordem social, e ao que devemos e não devemos esperar das instituições políticas.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, H. The crisis in education. In: ARENDT, H. *Between past and future*: eight exercises in political thought. New York: Penguin Books, 1954, p. 173-196.

- ARENDDT, H. 2001: Rodó, un liberal contra el jacobinismo. *Prisma*, Montevideo, n. 17, p. 69-92, 2001.
- COHEN, G. *If You're an egalitarian. How come You're so rich?* Cambridge: Harvard University Press, 2000. Versión castellana: Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico? Barcelona, Paidós, 2001.
- HABERMAS, J. *Erkenntnis und interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. Versión castellana: Conocimiento e interés. Madrid: Taurus, 1982.
- PIPES, R. *Communism: a history*. New York: Modern Library, 2001.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971. Versión castellana: Teoría de la justicia. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- SILVEIRA, P. da. Se puede justificar la obligación escolar? *Claves de razón práctica*, Madrid, n. 59, p. 67-74, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Política & tiempo: hombres e ideas que marcaron el pensamiento político*. Buenos Aires: Taurus, 2000.
- VAN PARIJS, P. 1993: Rawlsians, Christians, and Patriots: maximin justice and individual ethics". *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 1, n. 3, p. 309-342, 1993.



## SOBRE OS AUTORES

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e pós-doutor pela Columbia University. Professor do Departamento de Filosofia da UFSC e pesquisador do CNPq.

DENIS COITINHO SILVEIRA

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e pós-doutor pelo CEBRAP. Professor do Departamento de Filosofia da UFPel.

HELDER BUENOS AIRES DE CARVALHO

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Departamento de Filosofia da UFPI.

JOÃO HOBUSS

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e pós-doutor pela Université de Paris 1, Panthéon – Sorbonne. Professor do Departamento de Filosofia da UFPel.

LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO

Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (UCL) e pós-doutor pela mesma Universidade, bem como pela State University of New York. Professor do Departamento de Filosofia da UERJ e pesquisador do CNPq.

MARCO ZINGANO

Doutor em Filosofia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e pós-doutor em Filosofia pela École Normale Supérieure de Paris, bem como pela University of Oxford. Professor do Departamento de Filosofia da USP e pesquisador do CNPq.

PABLO DA SILVEIRA

Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (UCL). Professor do Departamento de Filosofia da Universidad Católica del Uruguay.

RICHARD KRAUT

Ph.D. em Filosofia pela Princeton University. Professor do Departamento de Filosofia da Northwestern University.

ROBERTO HOFMEISTER PICH

Doutor em Filosofia pela Universität Bonn e pós-doutor pela Universität Tuebingen. Professor do Departamento de Filosofia da PUCRS e pesquisador do CNPq.

VALERIO ROHDEN †

Doutor com Livre docência pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e pós-doutor pela Universität Münster. Foi professor do Departamento de Filosofia da UFRGS e pesquisador do CNPq.



Este livro foi editorado em  
Garamond, corpo 8-22.  
Miolo em papel pólen *soft* 80g;  
capa em cartão supremo 250g.  
Impresso na Gráfica Editora Pallotti  
em sistema de impressão *offset*.