



Carlos Adriano Ferraz

# ÉTICA

Elementos básicos

DISSERTATIO  
INCIPIENS



# ÉTICA

Elementos básicos



**Comitê Editorial**

Prof. Dr. Juliano do Carmo (Editor-chefe)

Prof. Dr. Robinson dos Santos

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kelin Valeirão

**Projeto gráfico editorial**

Nativu Design

**Diagramação:**

Prof. Dndo. Lucas Duarte

**Revisão gramatical**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Taís Bopp

**Comitê Científico:**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Flávia Carvalho Chagas

Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos

Prof. Dr. Sérgio Streffling

Prof. Dr. Eduardo Ferreira das Neves Filho



Carlos Adriano Ferraz

# ÉTICA

Elementos básicos

DISSERTATIO  
INCIPIENS



Catálogo na Publicação  
Bibliotecária Simone Godinho Maisonave - CRB - 10/1733

F381e Ferraz, Carlos Adriano  
Elementos de ética [recurso eletrônico] / Carlos Adriano  
Ferraz – Pelotas : NEPFIL online, 2014.  
217 p. – (Série Dissertatio-Incipientes).

Modo de acesso: Internet  
<<http://nepfil.ufpel.edu.br>>  
ISBN: 978-85-67332-27-7

1. Ética 2. Ética Moderna 3. Ética Contemporânea  
I. Título. II. Série.

CDD 170



*Carlos Adriano Ferraz*

*Elementos de Ética  
da Antiguidade à Modernidade*

**DISSERTATIO  
INCIPIENS**





## Sumário

1. Aspectos Introdutórios .....	9
1.1. Do “conhecimento prático”: Da natureza “prática” da Ética e das “razões para o agir” .....	9
1.2. Questões fundamentais da Ética.....	17
1.3. Dever, Bem, Felicidade, Perfeição e Utilidade: Deontologia e Consequencialismo .....	24
2. Antiguidade e Idade Média.....	29
2.1. Sócrates e Platão: Virtude, Justiça e Felicidade.....	29
2.2. Aristóteles: Ação e Eudaimonia .....	41
2.3. A Ética Helenística: Epicurismo e Estoicismo .....	59
2.3.1. Epicurismo .....	59
2.3.2. Estoicismo .....	66
2.4. Agostinho e o problema do “livre-arbítrio” .....	75
2.4.1 Algumas considerações finais sobre o problema do mal em Agostinho .....	89
2.5. Tomás de Aquino e o “primeiro princípio da razão prática” ..	93

3. Modernidade .....	111
3.1. Spinoza: Da beatitude como fim derradeiro do homem .....	111
3.2. Leibniz: Da ação correta como imitatio Dei .....	124
3.3. A Filosofia Moral Britânica: Thomas Hobbes, John Locke, Lord Shaftesbury, Samuel Clarke e Francis Hutcheson .....	137
3.4. David Hume: Sobre o ‘sentimento moral’ .....	156
3.4.1. Inferência causal .....	161
3.4.2. Sentimento e moralidade .....	162
3.5. Immanuel Kant e a fundamentação de uma ‘metafísica da moral’ .....	172
3.5.1. Immanuel Kant e a instância humana da ética .....	200
3.6. Moralität (moralidade) e Sittlichkeit (eticidade) em Hegel .....	214
3.7. O Utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill .....	220
4. Considerações Finais: Implicações práticas dos fundamentos teóricos da Ética .....	229

## 1. ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

### 1.1. Do “conhecimento prático”: Da natureza “prática” da Ética e das “razões para o agir”

A razão é prática, em primeiro lugar, por identificar o desejável (tendo em vista, é claro, a sua realização a partir daquele momento e a sua realização de forma inteligente)<sup>1</sup>.

*John Finnis*

A ética é prática. Essa é uma afirmação frequente em diversos manuais de ética. Mas em que consiste, exatamente, o caráter “prático” da ética?

Para caracterizarmos preliminarmente seu aspecto prático, o qual será esclarecido sobejamente ao longo da exposição dos autores e temas dos quais nos ocuparemos ao longo desse livro, podemos partir do conceito mesmo de “ética”. Ele nos oferecerá uma primeira caracterização do que seja ética e qual sua relação com a prática. Com efeito, o termo origina-se do conceito grego *ethos* (substantivo; *ethike* seria o adjetivo), o qual denota “costumes”, “estilo de vida”, etc. Tal conceito foi posteriormente traduzido, por Cícero, para o termo latino *mos*, do qual advém a palavra “moral”, de tal forma que “moral” seria uma mera tradução de “ética” (significando, pois, a mesma coisa). Dessa forma, originariamente “ética” e “moral” significavam tanto o objeto de estudo quanto a crítica desse objeto. Noutros termos, ambos os conceitos constituíam a disciplina que

---

<sup>1</sup> Finnis, John. *Fundamentos de Ética*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p.35.

estuda o saber ético presente nos costumes e também esse saber mesmo. Nesse sentido, sobre esse ponto é interessante a observação de Ernst Tugendhat em suas *“Lições sobre ética”*<sup>2</sup>, especialmente na ‘Primeira Lição’, na qual ele justifica o uso dos termos “ética” e “moral” como “intercambiáveis”<sup>3</sup>. Segundo ele, o ponto é que “no latim, o termo grego *éthicos* foi então traduzido por *moralis*. *Mores* significa: usos e costumes”<sup>4</sup>. Assim, ambos os conceitos estão voltados para os costumes, para o agir. Dessa forma, a etimologia mesma da palavra “ética” aponta para sua relação com a prática.

Mas essa é uma primeira observação sobre o que poderíamos chamar de “praticabilidade da ética”<sup>5</sup>.

Além disso, podemos acrescentar que, quando discutimos os temas fundamentais da ética, os quais podem ser colocados sob uma pergunta mais abrangente, a saber, “o que devo fazer?”<sup>6</sup>, devemos abrir mão de nossas peculiaridades e adotarmos aquele ponto de vista que poderíamos denominar de “ponto de vista da razão”. Isso não significa dizer, como veremos mais adiante, que devemos nos anular. Em verdade, trata-se de adotar um ponto de vista em que o subjetivo coincida com o objetivo. Assim, o que se quer dizer é que adotar a perspectiva da moral envolve adotarmos um ponto de vista não particularizado, não relativizado. Significa, então, *justificar* a resposta àquela pergunta fundamental recém-mencionada: “o que devo fazer?” Aqui o interesse individual deverá estar em acordo com o que pode

---

<sup>2</sup> Tugendhat, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 2007.

<sup>3</sup> Embora ele reconheça que alguns autores tenham estabelecido artificialmente uma distinção entre esses termos, como Hegel, por exemplo. Mas abordaremos detidamente essa distinção, que em Hegel é essencial, no capítulo 15 do presente livro.

<sup>4</sup> Tugendhat, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.35.

<sup>5</sup> Sobre tal “praticabilidade” ver: Finnis, John. *Fundamentos de Ética*. Rio De Janeiro: Elsevier, 2012. Ver especialmente o primeiro capítulo.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, em suas lições sobre lógica, assenta aquelas que são as mais gerais (e principais) questões da filosofia, as quais, se respondidas, nos darão uma resposta à questão ainda mais geral, a saber, “o que é o homem?” As questões são: “o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que me é lícito esperar?” Tais questões estão ligadas sistematicamente na filosofia de Immanuel Kant. Ver: Kant, Immanuel. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p.42, Ak 25.

ser justificado diante de outros sujeitos capazes de racionalidade. Aliás, isso não significa, cabe reiterar, que assumir uma razão para a ação signifique ir contra si mesmo. Em verdade, a justificação unifica os diversos bens pessoais. Daí que ela deve estar em acordo não com nossas particularidades, mas com aqueles elementos presentes em todo sujeito capaz de racionalidade (o que nos inclui): sua razão. Colocado de outra maneira, aqui devemos encontrar a unidade entre interesse pessoal e interesse moral. E isso demanda assumirmos a razão como uma espécie de faculdade ativa daquilo que entendemos como mente. Quando sua atividade se volta para a ação, e não para a simples contemplação, temos a racionalidade prática, a qual oferece razões para agir (justificativas). E esse é um ponto central na caracterização do que seja ética: o *ethos* (“costumes”, “hábitos”) se apresenta em oposição à *physis* (“natureza”). Assim, no âmbito da *physis* vamos dos fatos às leis (observamos os fatos e buscamos uma legalidade para eles, a qual residiria na natureza mesma), ao passo que no âmbito do *ethos* vamos das leis aos fatos (ou seja, engendramos as leis e as aplicamos. Aqui não somos determinados pelos fatos, mas determinamos nosso objeto, a ação. É isso que se quer dizer com “razões para o agir”). O *ethos* está indissociavelmente ligado à *práxis* (“prática”), a uma comunidade. Para os gregos, falamos em um *ethos* na medida em que ele está inserido em uma comunidade/sociedade. Com efeito, o *ethos* é, como se pode depreender do que foi colocado acima, compreendido como aquele elemento que se refere ao *dever-ser* e ao *bem*. Aqui, liberdade seria uma expressão de racionalidade, do *logos*. Noutros termos, o *logos* seria o critério de legitimidade do *ethos*. Daí falarmos em intelectualismo ético.

Com efeito, para melhor compreendermos esse ponto, faz-se imperioso reabilitarmos algumas categorias fundamentais da ética, notadamente as categorias de “agir humano” e de “razão (ou racionalidade) prática”. Ambas estão ligadas à resposta à questão “o que devo fazer?” Com isso percebemos que a resposta a essa questão terá uma justificativa baseada em razões. Daí falarmos em “razões para o agir”. Os filósofos que mais claramente perceberam isso foram, como veremos mais adiante, Aristóteles e Kant. Eles se aperceberam da

importância da figura da racionalidade prática e de seu papel fundamental em ética.

Mas essas “razões”, não obstante, conflitaram ao longo da história da ética. Afinal, os filósofos foram autores em seu tempo. Muitas vezes (em alguns aspectos pontuais) eles foram não apenas afetados, mas também determinados por elementos contingentes e circunstanciais. Ninguém vive no vácuo. Dito de outra maneira, há elementos que obliteram (ou apenas interferem sobre) a atividade racional. No entanto, antecipando um ponto fundamental do que será desenvolvido mais adiante, o elemento que assegura certa unidade é a razão, o que conduziu diversos autores a assumirem que ela é o elemento comum a todos os humanos. Assim, dado sermos dotados da mesma razão, foi desde o início razoável esperar que ela, a razão, fosse o fundamento da justificação tanto em operações teóricas quanto em operações práticas. Colocado em outros termos, dado ser ela a base de nosso conhecimento teórico, nada mais “natural”, então, que ela fosse tomada como a faculdade ideal quando se buscava pelo conhecimento moral. Assim como ela foi a faculdade que nos permitiu avanços no conhecimento teórico, parecia ser ela também a faculdade que nos permitiria ter um conhecimento sobre a prática (“o que devo fazer?”). Então, o que deu a eles o *status* de “filósofos” foi o fato de eles procurarem por uma fundamentação racional para certas perguntas filosoficamente relevantes, dentre as quais estava a questão que constituirá o background deste livro: “o que devo fazer?” A maior parte dos autores com os quais nos familiarizaremos buscou por um fundamento racional para essa questão. Resumidamente, eles tentaram encontrar razões para o agir. Eis o aspecto “prático” da ética: trata-se da razão voltada para a ação, para a *práxis*. Seu objeto é a ação. Assim como a razão em seu uso teórico está voltada para a descrição do mundo, a razão em seu uso prático se dirige para o agir, para uma compreensão das razões que temos para agir de certa maneira (eticamente correta) e para evitar outras ações (eticamente incorretas). Dada nossa natureza, quando agimos refletimos sobre nossa ação. Buscamos uma razão para ela (similarmente a como procedemos

quando buscamos razões para compreender o que ocorre à nossa volta).

Assim, poder-se-ia dizer que a questão central da ética foi colocada originariamente por Aristóteles, no primeiro parágrafo de sua *Ethica Nicomachea*: “Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo, todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia”<sup>7</sup>. Posteriormente, teremos em Tomás de Aquino (o qual foi fortemente influenciado por Aristóteles) a ideia segundo a qual “o bem há de ser buscado e o mal evitado” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)<sup>8</sup>. Pois bem. A ética é exatamente a disciplina que pretende identificar esse bem (“bem por que tudo anseia”, “bem que há de ser buscado”). E isso passa pela identificação, reconhecimento, de nossa natureza. Nosso fim não pode ser dissociado de nossa natureza. E o reconhecimento dessa natureza pressupõe o reconhecimento de nossas faculdades. Dessa forma, a partir do reconhecimento de nossa capacidade racional encontramos, então, um elemento que nos aponta para nossa natureza (não partimos da definição de nossa natureza, mas de nossas habilidades, as quais nos levam a reconhecê-la, e a qual nos distingue das demais formas de vida). E o agir conforme essa natureza nos conduziria, então, à *eudaimonia* (felicidade, “florescimento humano”). Nesse sentido, os principais autores com os quais vamos nos deparar ao longo deste livro vão, de alguma forma, abordar a questão da natureza humana. Afinal, para estabelecermos o que devemos fazer temos que ter em mente de que sujeito estamos falando. Isso nos conduzirá a uma ideia que se tornou fundamental em ética a partir de Aristóteles, a saber, a ideia de “função específica do humano”<sup>9</sup>. Ou, ainda, a ideia de “uma função específica que lhe seja própria”. Vemos, então, que o fundamento da ação estará atrelado a um fim, o qual será alcançado

---

<sup>7</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.17, 1094a1.

<sup>8</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica* (volume IV, Questão 94). São Paulo: Loyola, 2010, p.562.

<sup>9</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.27, 1097b22.

se, e somente se, agirmos de acordo com tal natureza. O primeiro passo é, então, vermos quem é esse sujeito (o que se perceberá a partir da identificação de suas habilidades).

Além do que vimos até esse ponto, e ligado a isso, cabe notar que a ética é oriunda de uma reflexão sobre nossas experiências concretas, da busca por sua legitimidade e objetivo. Nesse sentido, ela não está voltada exclusivamente para nossas preferências pessoais, mas para aquilo que pode ser justificado objetivamente, ainda que subjetivamente resistamos. Aliás, é esse mesmo o sentido de “virtude”, daquilo que Kant entendeu como *fortitudo moralis*. Em seus termos: “A capacidade e o propósito deliberado de se opor a um adversário poderoso, mas injusto, é a coragem (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da atitude moral que existe em nós, é virtude (*virtus, fortitudo moralis*)”<sup>10</sup>. Nesse sentido, podemos depreender dessa definição de virtude que ela implica muitas vezes lutarmos contra nossas volições. Tal ocorre porque aqui temos em mente bens e fins que representam uma tendência objetiva: são válidos para todos os sujeitos racionais (capazes de racionalidade). Nesse aspecto, nossas ações, como bem reconheceu Aristóteles, tendem para um fim. Mas que fim é esse? Como identificá-lo? Como justificá-lo?

Ora, se considerássemos que o fim de nossas ações é o nosso prazer (fim meramente subjetivo), então nossas ações buscariam meramente por algo que nos apraz (individualmente). No entanto, nossas ações, enquanto ações de um sujeito racional, buscam por um bem válido para todo sujeito (enquanto racional). Um dos objetivos centrais da ética é descobrir qual é esse fim (e qual o papel das emoções no agir. Não podemos negar seu papel nas ações). Tal fim, para que seja justificável, deverá ser objetivo. E cabe enfatizar que objetivo, aqui, não é o oposto de subjetivo (ou um ou outro). Não se trata de abrir mão de um interesse pessoal por algo que nos seja estranho. Resistimos a algo pessoal, sim, mas não em prol de algo que nos seja estranho. Resistimos à determinação por um sentimento que

---

<sup>10</sup> Kant, Immanuel. *A Metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p.283, 38.



é motivado por um objeto externo a nós. E isso para assegurar que nossa ação será autônoma, isto é, que a lei (regra, determinação) será inerente à nossa natureza, a qual é objetiva (dado ser a mesma para todos os sujeitos).

Assim, quando agimos nós o fazemos não apenas mecanicamente (essa não é a única possibilidade), mas também reflexivamente. Como vimos, o agir é sempre dirigido a um fim. A questão é: trata-se de um fim que poderia ser considerado objetivo?

Com efeito, se considerássemos que o prazer é o fim de nossas ações, estaríamos sendo condicionados pelo que nos impulsiona a agir (objeto de desejo, possível causa de prazer). Isso significa que nesse caso não estaríamos exatamente “agindo”, dado que o agir envolve reflexividade (trata-se de agir inteligentemente). No caso do prazer como fim, seríamos determinados pelo objeto. Nesse sentido, é interessante e esclarecedora a concepção escolástica de *actus humanus* (ato humano), o qual os escolásticos distinguiam de *actus hominis* (ato dos homens). Ao primeiro estaria ligada a ideia de autonomia, de liberdade. No segundo tipo, haveria heteronomia, isto é, a determinação da ação ocorreria a partir de algo externo ao sujeito. No primeiro caso, teríamos aquilo que mais interessa à ética, a saber, um padrão de ação que é motivado por aquilo que distingue os homens das demais formas de vida. Aqui entendemos o querer como um movimento orientado pela razão. Nesse sentido, exemplificando, uma criança, que ainda não chegou à “idade da razão” não é capaz de algo como o *actus humanus*. Tampouco o seriam os que sofrem de algum distúrbio mental severo. Eles seriam inimputáveis, exatamente como o são as demais formas de vida e os eventos naturais. Em resumo, eles são incapazes (ainda que temporariamente) de agir a partir de razões. E agir de acordo com razões é precisamente o que interessa à ética na caracterização do que deva ser feito.

E com isso chegamos a um ponto central de nossa exposição, qual seja, o agir está ligado à realização daquilo que nos é peculiar. Dado que todas as coisas tendem à sua própria perfeição, cabe identificar e atualizar nossa perfeição (natureza).

Como veremos, o filósofo que primeiro estabeleceu de forma sistemática as questões fundamentais da ética foi Aristóteles. Segundo ele, como vimos, quando agimos, o fazemos de tal forma que intentamos obter um fim (ainda que não estejamos disso cientes). E essas ações atualizam quem somos. Assim, se agimos conformemente à nossa natureza racional, atualizamos essa mesma natureza. Do contrário, dela nos afastamos. Com efeito, ao agirmos, formamos a nós mesmos, instanciamos nossa natureza, o que nos conduz ao objetivo da ética, a saber, a felicidade (*eudaimonia*, segundo Aristóteles, e beatitude conforme Tomás de Aquino<sup>11</sup>). Não obstante, para compreendermos a felicidade cabe compreendermos em que ela consiste. Assim, ela está ligada a uma atividade racional. Logo, é pertinente não confundirmos *eudaimonia* com hedonismo (o qual tem como foco o prazer, sua busca e realização). O hedonismo seria, pelo que aqui estamos estabelecendo, uma versão distorcida (irrazoável) da *eudaimonia*. Isso porque o hedonismo está sempre voltado para a realização privada, seja dos sentidos, seja uma satisfação “espiritual” (não racional).

Portanto, vemos que a *eudaimonia* não está relacionada com o agir pelo prazer, mas a *partir daquilo que torna razoável o prazer*, que lhe dá inteligibilidade.

Eis que vemos, então, em que sentido a razão é prática. A inteligência teórica (razão teórica, isto é, voltada para o conhecimento) nos permite conhecer mais adequadamente a natureza (*physis*) à nossa volta. A inteligência prática (razão voltada para a ação), por sua vez, nos permite agir inteligentemente (razoavelmente). Esse sentido fundamental da ética foi proposto por Aristóteles, o qual apontou para o fato de que ela está relacionada com a questão de como conduzir as ações de forma razoável. Assim, a ética não é uma

---

<sup>11</sup> Aristóteles e Tomás de Aquino são exemplos clássicos de modelos éticos eudaimonistas. A primeira forte resistência ao eudaimonismo, como veremos, será assentada por Kant em defesa de uma deontologia. Mas isso não significará que a felicidade não importe no sistema kantiano. Ela importa, sim, e é um dos elementos constitutivos do *summum bonum*, do ‘soberano bem’ (união entre mérito moral e felicidade).

disciplina contemplativa, mas ela está diretamente relacionada com o agir, com a ação. Isso não significa que ela não tenha um aspecto contemplativo, dado estar fundada na razão. Mas tal aspecto contemplativo não é o objeto da ética: seu objeto é a ação (ainda que ela possua elementos contemplativos, ela tem como objeto a ação). Aliás, cabe também notar e enfatizar que não estamos sugerindo que existam duas razões, uma teórica e outra prática. A diferença entre elas é uma diferença operacional apenas. Nem Aristóteles, nem Tomás de Aquino nem Kant, que distinguiram notavelmente esses “usos” da razão, consideraram que houvesse duas razões. Como vimos, quando voltada para a compreensão da natureza, ela está operando teoricamente. Quando voltada para a ação, em contrapartida, ela é prática e garante a inteligibilidade mesma do agir. E essa razoabilidade do agir é exatamente o que lhe confere legitimidade. Em suma, a legitimidade estaria ligada à razoabilidade (inteligibilidade) do agir. Isso asseguraria objetividade às proposições prescritivas da ética.

Em última instância, alcançaríamos a felicidade. Assim, observa-se que a ética é (de uma forma ou de outra) uma doutrina que busca nos conduzir à felicidade. Mas felicidade, aqui, não é a soma de satisfações particulares. Isso seria irrazoável. Nesse sentido, a razão (ou razoabilidade) prática busca pelo conhecimento (prático) acerca do que devemos fazer, pois a resposta a essa questão é, também, uma resposta à questão sobre o que nos faz realmente felizes.

## 1.2. Questões fundamentais da Ética

Algumas das mais importantes questões que nos coloca a ética já foram objeto de reflexão em suas origens, ainda na antiguidade. Mas um de seus elementos fundamentais é a felicidade (*eudaimonia*, beatitude, “florescimento humano”, etc. Ela foi definida com vários nomes ao longo da história da filosofia). De uma forma ou de outra, a felicidade sempre tem um papel essencial em modelos éticos. Ela está presente tanto em um modelo eudaimonista, como o aristotélico,

quanto em um modelo rigorosamente deontológico, como o kantiano. Seu *locus* nesses sistemas varia, mas ela sempre está lá. E ligada a ela está a questão acerca da natureza humana. Afinal, quando falamos em “bem viver” estamos nos referindo ao “bem viver” de um sujeito em específico. Assim, que sujeito é esse? Como foi exposto no capítulo anterior, a ética é uma disciplina ligada a um uso prático da razão, isto é, voltado para a ação. Mas não se trata apenas da ação. Aqui a ação está ligada à felicidade (ainda que ela não seja o fim da ação, como em Kant, ela é elemento constitutivo desse agir).

Também temos, em suas origens, outros temas caros à ética, dentre os quais caberia citar as questões da liberdade, da vontade, da responsabilidade, da autonomia, etc.

Todos esses são assuntos perenes da ética. Mesmo quando abordamos temas atuais, como engenharia genética, por exemplo, esses conceitos voltam a ser colocados em pauta. Eles são, em verdade, os conceitos de fundo dos debates éticos, mesmo dos recentes. Noutros termos, os problemas mudam, mas os conceitos que nos permitem buscar pela sua resolução, pelo menos sua maioria, já foram assentados nos autores “clássicos”. Por essa razão, eles são retomados quando debatemos questões atuais. Não importa a questão, sempre poderemos buscar nos “clássicos” por elementos teóricos para tentar encontrar uma resposta para ela.

Com efeito, uma das primeiras questões fundamentais da ética é a questão acerca da objetividade de suas prescrições. Afinal, estamos falando em uso prático da razão, em “conhecimento prático”. Ora, isso demanda (tal como ocorre no uso teórico da razão) estabelecermos critérios para a objetividade das proposições (prescritivas) práticas. Em outros termos, temos aqui o problema do ceticismo em filosofia moral. Ou, ainda, o problema de se tal objetividade é possível. Esse é um problema de fundo no debate em ética, pois ele nos leva a perseguir outras questões, tais como a questão da justiça, a questão acerca do certo e do errado, etc. E o ceticismo acompanha a história da ética. Sócrates e Platão o enfrentaram na figura dos sofistas. O ceticismo coloca em discussão, em última

instância, a questão da justificação moral. Com efeito, esse é, portanto, um problema que acompanha a filosofia desde a antiguidade, estando presente em autores como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant, et al. No primeiro livro de sua “A República”, Platão estabelece, contra o sofista Trasímaco, os pontos fundamentais da ética, afirmando que “a justiça é virtude da alma e a injustiça, vício”. E disso ele conclui que “a alma justa e o homem justo viverão bem”, e que o “que vive bem será venturoso e feliz”.<sup>12</sup> A questão é, então, identificar tal “bem”. Está ele preso aos sentidos ou resulta de uma atividade racional? Em verdade, Platão está justamente questionando sobre qual seria a forma de viver de forma moralmente correta, pois é essa a forma de bem viver que se identifica com a felicidade. E ele o faz a partir de uma pretensão de fundamentação objetiva do que seja o “bem”. Daí seu conflito com o sofista Trasímaco, o qual, tal como o cético e o niilista, defende uma postura relativista de justiça (e dos demais valores éticos). Em verdade, Platão se apercebera, antes mesmo de Aristóteles, que quando agimos visamos a algum bem, sendo que se faz necessário, nesse ponto, identificar tal bem. E primeiramente é importante estabelecer com o que ele não se identifica: ele não se identifica com o mero prazer. Aqui *hedonia* (prazer) não significa o mesmo que *eudaimonia* (felicidade). Tanto Platão quanto Aristóteles concordariam, nesse ponto, com a frase atribuída a Heráclito: “se a felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilha para comer”<sup>13</sup> O bem, então, não estaria fundado nos prazeres do corpo. Em Platão e em Aristóteles, os quais, cabe ressaltar, assentaram os alicerces da ética, percebemos a busca pela razoabilidade das ações morais (sua inteligibilidade). E desde sua época, temos o problema do ceticismo, o problema da justificação. Ao longo de nossa exposição sobre esses e outros autores, veremos como eles reagiram ao ceticismo (e como alguns cétricos lhes impuseram suas dúvidas sobre a confiabilidade na capacidade de a razão responder àquela questão já posta: “o que devemos fazer?”).

---

<sup>12</sup> Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.43, 353e.

<sup>13</sup> Heráclito. In: *Coleção ‘Os Pensadores’: Pré-Socráticos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural, 1996, p.87.

Atualmente, com efeito, o debate em torno das questões centrais daquilo que passou a ser chamado (recentemente) de “epistemologia moral” se intensificou, especialmente em virtude dos avanços de outras áreas, como psicologia cognitiva, psicologia evolutiva, antropologia evolutiva, etc. Daí termos, atualmente, inclusive uma epistemologia moral naturalizada. Nesse sentido, ganhou força a retomada do ceticismo moral, o qual se manifesta, por exemplo, no contextualismo e no niilismo moral (e, conseqüentemente, no relativismo moral de uma maneira geral). Mas o ponto é que essas outras ciências nos trouxeram novas informações que podem contribuir para uma compreensão de questões importantes, desde sobre como surgem os conceitos morais, até sobre como podemos justificar juízos morais construídos sobre esses mesmos conceitos. Em suma, são nossos conceitos morais crenças justificáveis ou a mera expressão de preferências? Ou, ainda, seriam nossas categorias morais uma projeção de nossos sentimentos?

Aqui temos a questão basilar da justificação de nossas crenças morais. Essa sempre foi mais do que uma simples questão: ela sempre foi, e segue sendo, também um desafio para ética. Uma alternativa contemporânea é, por exemplo, o coerentismo, o qual pode ser defendido tendo-se como base a teoria de John Rawls, especialmente a categoria de “equilíbrio reflexivo”. Em linhas gerais, o coerentismo mantém que a coerência entre uma crença moral e nossas outras crenças a justifica. Os defensores do coerentismo afirmam, pois, que as crenças morais estão justificadas quando são parte de um corpo coerente de crenças. O método justificacional aqui é o “equilíbrio reflexivo”, mediante o qual resolveríamos os possíveis conflitos de nossos juízos morais intuitivos com os juízos morais objetivos. Outra alternativa é o intuicionismo moral. De acordo com o intuicionismo, as crenças morais são justificadas de forma não inferencial. Noutros termos, tratar-se-ia de um “conhecimento moral não inferencial, imediato”. Assim, apreendemos *imediatamente* a moralidade ou imoralidade de uma ação. A evidência de uma proposição moral pode ser justificada a partir de nossa compreensão mesma sobre ela (sem que precisemos recorrer a qualquer elemento que lhe seja estranho).

Uma possível aproximação com uma forma de intuicionismo pode ser a do racionalismo moral, consoante o qual seria possível possuímos conhecimento moral mesmo sem recorrermos à experiência. Nesse sentido, haveria aqui uma similaridade com a matemática, mais especificamente com o procedimento axiomático. Mas, em todas as perspectivas mencionadas, temos uma ideia geral comum, qual seja, a de que a epistemologia moral (a qual está voltada para a compreensão do conhecimento moral, sobre se ele é possível e sobre como ele ocorre) é uma teoria do conhecimento (prático, voltado para o agir). Todas são cognitivistas. Nesse sentido, elas estão preocupadas com a análise das condições unicamente mediante as quais algo pode ser considerado conhecimento. Dessa maneira, tais correntes pretendem estabelecer se nosso conhecimento moral é - respeitados os critérios epistemológicos assumidos - verdadeiro. Isso porque, embora não haja consenso absoluto entre os epistemólogos (seja em epistemologia teórica, seja em epistemologia moral), eles estão em acordo quanto à necessidade de que sejam estabelecidos critérios epistêmicos específicos na determinação do que seja conhecimento (seja teórico, seja prático).

Mas as breves descrições acima abarcam especialmente modelos cognitivistas. Há, também, modelos não-cognitivistas, céticos e nihilistas. Dada a incerteza (e insolúvel desacordo) moral quanto a diversos dilemas morais, há autores que sustentam ser impossível afirmar objetivamente a moralidade ou imoralidade de uma ação (o que os conduz a um relativismo). Nesse sentido, modelos não-cognitivistas afirmam ser impossível que juízos morais atendam a critérios epistemológicos objetivos (no sentido de como os atendem as disciplinas teóricas). Assim, segundo tais correntes, nossos juízos morais são baseados em sentimentos, emoções, elementos externos contingentes, etc. Não teríamos, aqui, absolutos morais. Em outros termos, os critérios epistemológicos das correntes cognitivistas não teriam o status dos critérios epistemológicos teóricos. Portanto, não teríamos qualquer objetividade no plano moral. Historicamente, as raízes do ceticismo estão especialmente nos sofistas e, posteriormente, em David Hume. Ou seja, o ceticismo acompanha a filosofia desde suas origens.

Mas outras questões fundamentais acompanham o debate em ética. Como vimos, um dos pontos centrais da ética é a felicidade. E, como também vimos, quando falamos em felicidade não a estamos identificando com o simples prazer, o qual perde a força normativa em virtude de seu caráter subjetivo. A questão é, pois, estabelecermos um critério objetivo de normatividade. Esse critério, desde os antigos, esteve frequentemente associado a uma concepção de natureza humana e de bem viver.

Dessa maneira, as questões éticas muito provavelmente são oriundas de uma mesma motivação cognitiva que nos impele a buscar por uma compreensão da natureza à nossa volta. Assim, a ideia (popularizada em filosofia desde o primeiro parágrafo do livro I da “Metafísica”, de Aristóteles<sup>14</sup>) segundo a qual somos “naturalmente inclinados ao saber” vale não apenas para o saber teórico, mas também para o prático. Isso aponta para o conhecimento como um elemento constitutivo daquilo que era originariamente compreendido como eudaimonia. Ou seja, alcançar a felicidade passa pelo fomento do conhecimento, teórico e prático. Isso porque se observa que o conhecimento (sua busca e fomento) é um dos elementos que nos são inerentes, e que, por essa mesma razão, constitui parte de nossa natureza (tendemos, “por natureza”, ao saber). Isso indica um elemento valioso em nossa investigação, a saber, que o conhecimento (nossa tendência natural a ele, cujo “sinal” é nosso “amor pelas sensações”) é um dos elementos que constitui nossa natureza, nos aponta para ela.

Depreende-se disso, então, a pergunta já mencionada aqui: “o que devo fazer?” Sob essa questão, outras ainda podem ser colocadas. O que eu deveria ter feito na situação X? Há um limite para minhas ações? Se há limites para minhas ações, quais seriam eles? Não situação X, não teria sido moralmente melhor adotar a ação Y? E várias outras questões poderiam ser colocadas, todas subsumidas àquela questão fundamental sobre o que devemos fazer. Colocado de

---

<sup>14</sup> “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (Aristóteles. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.3, 980a/25).



outra forma, sempre que agimos, sempre que tomamos certas decisões, estamos procurando por uma justificativa para tal ação ou decisão. E, quando colocamos a questão da justificação, estamos julgando se tal ação ou decisão foi moralmente melhor (o ponto é identificar o critério de moralidade). Não obstante, quando procuramos pela justificação da ação, estamos procurando por algo que não reside na ação mesma. As questões que frequentemente estão em jogo nessa investigação são sobre se o fim da ação é legítimo, sobre se os meios para se alcançar certo fim são legítimos, sobre se as consequências são moralmente aceitáveis, e assim por diante. Desnecessário mencionar que isso assume como dado que somos sociáveis, isto é, que naturalmente convivemos socialmente e precisamos, então, de regras para bem conviver. Não apenas isso, dir-se-ia que somos normativos: buscamos por uma justificativa para nossas ações e deliberações. Essa normatividade aponta para a existência, em nós, de um juízo moral, o qual nos possibilita, em geral, avaliar, ajuizar moralmente ações e decisões, mesmo que sejam nossas próprias ações e decisões (o que explicaria nosso sentimento de “culpa”, daquilo que Ernst Tugendhat chama de “indignação internalizada”<sup>15</sup>).

De qualquer forma, a ética está dirigida especialmente a princípios atinentes ao bem e ao mal (aqui entendidos em um sentido amplo, sem, necessariamente, conotações metafísicas). São esses mesmos princípios que nos permitirão ajuizar moralmente pessoas e ações. Eventualmente, eles (tais princípios) adquirem um sentido universalista, uma validade universal, como ocorre, por exemplo, na ética cristã, na filosofia prática kantiana, etc. Algumas culturas democráticas, por exemplo, prezam valores tais quais a liberdade, a igualdade, os quais são considerados universais (bem como os assim chamados “direitos humanos”). Além disso, muitos princípios subsumíveis àqueles dois princípios, e consolidados nos costumes, serviram de parâmetro para a instituição de códigos legais, sejam princípios, sejam regras/leis.

---

<sup>15</sup> Tugendhat, Ernst. “Como devemos entender a moral?” *Philosophos* 6 (1/2): 59-84, 2001, p.60.

Mas voltando à questão que foi colocada no início desse capítulo, a questão de fundo, estabelecida desde a origem clássica da ética (nos antigos), tem sido seu papel na realização da felicidade. E aqui cabe distinguir, então, entre o que seja felicidade e o que seja mero gosto (satisfação) pessoal. Isso porque devemos ter em mente sempre regras comuns, as quais permitem justificação objetiva.

Nos autores ditos clássicos, Sócrates, Platão e Aristóteles, já encontramos um elemento essencial à questão da ética e da felicidade, a saber, que há uma conexão entre a virtude (*areté*) de algo e sua “função própria”. Assim, tal como a virtude do olho é bem ver, a virtude da alma dependeria de sua atividade essencial (atividade racional). E agindo conforme a virtude se chega à felicidade. Nos autores recém-referidos teríamos, poder-se-ia dizer, uma espécie de “intelectualismo ético”. A questão central da ética, sobre como ser feliz, passaria por um conhecimento (e fomento) de nossa atividade racional. Essa ideia, acerca da ligação entre *ethos* e *logos* (razão), nós a encontramos de forma incipiente em Heráclito. Mas será apenas com Sócrates, Platão e Aristóteles que ela ganhará uma base teórica consistente.

### **1.3. Dever, Bem, Felicidade, Perfeição e Utilidade: Deontologia e Consequencialismo**

Dentro dos modelos de justificação em ética, podemos destacar alguns daqueles que, dir-se-ia, são os conceitos mais comuns quando falamos em “objeto” da ética: dever, bem, felicidade, perfeição e utilidade. Tais serão, desde a antiguidade, conceitos “guias” na elaboração dos principais sistemas éticos da filosofia. Esses sistemas podem ser divididos, e essa é uma divisão bem geral, entre os que são consequencialistas (nos quais a primazia reside no fim a ser alcançado) e os que são deontológicos (nos quais primazia reside no dever). Alguns modelos são mais conhecidos dentro dessa divisão, como a

deontologia kantiana e o consequencialismo de modelos perfeccionistas e utilitaristas.

Antes de abordarmos os autores, podemos sucintamente notar, então, sobre qual conceito eles colocam a primazia ao estabelecer a legitimidade das ações.

Como veremos ao logo do presente livro, o desenvolvimento da ética antiga, medieval e moderna assentou os alicerces da ética contemporânea. Como mencionado acima, mesmo quando debatemos questões notoriamente recentes, os principais conceitos utilizados no debate já foram engendrados nos “clássicos” (Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, para nomear alguns). Embora a ética contemporânea tenha se afastado das perspectivas cosmológicas, teológicas e metafísicas dos clássicos, certas ideias fundamentais acompanham a ética desde sua origem, tais como a ideia de um padrão objetivo de moralidade, o respeito à dignidade da pessoa humana, de imparcialidade, de igualdade, de justiça, etc. Não apenas isso, ainda está presente a ideia consoante a qual a ética tem um papel importante na realização de nossa felicidade, assim como que ela não pode ser uma questão de mero gosto pessoal, isto é, que devemos ter em mente regras comuns, justificáveis publicamente.

Com efeito, o que temos, especialmente até meados do século XX são, sobretudo, éticas de cunho normativo. Em linhas gerais, a ética normativa se refere à determinação do que seja um estado de coisas bom ou mau. Não apenas isso, ela determina que ações, de um ponto de vista moral, são boas ou más, que devem ser realizadas ou não. Nesse sentido, ela difere da metaética, dado essa tratar do significado dos conceitos utilizados no discurso moral. Não apenas isso, a metaética se preocupa com o estatuto epistemológico dos juízos morais. Nesse sentido, a metaética tende a se abster de adotar uma perspectiva ética em particular. Sua preocupação concerne especialmente à linguagem da moral<sup>16</sup>. Nesse sentido, embora ela seja

---

<sup>16</sup> Embora a preocupação central da metaética já esteja presente nos antigos, como em Platão, por exemplo, ela surge como disciplina no contexto da tradição analítica, logo

uma disciplina recente (meados do século XX), autores como Platão já se ocuparam da questão central da metaética.

De qualquer maneira, até o século XX, as teorias morais, como colocado no primeiro parágrafo do presente capítulo, podiam ser colocadas sob dois grupos: consequencialismo e deontologia. Essas seriam, por assim dizer, as duas perspectivas dominantes. O consequencialismo, instanciado de diversas formas em teorias éticas, exige que atuemos na promoção do melhor estado de coisas possível. E quando falamos em melhor estado de coisas possível, não estamos falando em um melhor estado de coisas de um ponto de vista subjetivo. Podemos falar (como o fez o utilitarismo) no melhor estado de coisas para o maior número possível de sujeitos (o que envolve, pois, imparcialidade e impessoalidade). A deontologia, em linhas gerais, é não consequencialista. Há, aqui, uma primazia do justo, do correto em relação ao bem (fim). Assim, a deontologia prescreve o que deve ser feito. Ela demanda que respeitemos pessoalmente certas regras, tais quais a regra de não mentir, a regra que exige que cumpramos promessas, etc. Como foi acima colocado, o mais notório modelo de deontologia nós o encontramos no pensamento de Immanuel Kant, o qual nos apresenta uma deontologia com foco no dever<sup>17</sup>. O consequencialismo toma várias formas, desde o eudaimonismo dos antigos, passando por éticas perfeccionistas até o utilitarismo. Nesse sentido, percebe-se que o consequencialismo é mais abrangente do que as teorias que ele abarca. Mas o utilitarismo é um bom exemplo de consequencialismo. E mesmo ele pode ser dividido. Podemos falar, por exemplo, em um “utilitarismo de atos”, no qual, a partir de um cálculo refletido, chega-se à conclusão de qual será o melhor resultado geral (aqui o sujeito deve analisar a situação particular em que ele se encontra e descobrir, de acordo com o

---

no início do século XX, momento em que a filosofia preocupava-se sobremaneira com o uso da linguagem, especialmente a partir das considerações de Frege. Assim, a metaética enquanto disciplina tem uma espécie de programa metodológico, sem maiores preocupações com o conteúdo da moralidade.

<sup>17</sup> Isso porque se poderia falar em uma deontologia com foco nos direitos, como ocorre em alguns modelos liberais.

contexto, qual ação promoverá o maior bem para o maior número), bem como de um ‘utilitarismo de regras’, conforme o qual, sem um cálculo refletido, consideramos que chegaremos ao melhor resultado geral simplesmente se seguirmos as regras (aqui deve-se agir de acordo com regras que visam a promoção do maior bem para o maior número).

Mas ainda sobre a ética normativa, uma corrente deveras influente é aquela cujas raízes estão em Aristóteles, a saber, a ética das virtudes, a qual é também representada por Tomás de Aquino. A base de qualquer teoria das virtudes é a questão: “*como viver minha vida?*” A essa pergunta responderão os teóricos que desposam tal teoria: “*cultivando as virtudes*”. Colocado de outra maneira, só “florescemos” como seres humanos vivendo de acordo com a virtude. Com efeito, a ética das virtudes, já em suas origens em Aristóteles, defende que devemos primeiramente identificar o sumo bem para, então, definir o meio correto para alcançá-lo. Assim, a ética das virtudes está alicerçada sobre o perfeccionismo aristotélico, o qual aponta para aqueles que seriam os tipos admiráveis de caráter. Assim, temos aqui que é possível identificar o bem supremo, o qual os seres humanos (dado serem racionais) almejam e segundo o qual eles devem conformar suas ações. No contexto contemporâneo, a assim chamada “ética das virtudes” mostra-se como uma alternativa diante da deontologia (ética do dever) e do utilitarismo.

De qualquer forma, dados os objetos mencionados, a ética irá estabelecer o que seja a ação correta, tentando, por exemplo, demonstrar que uma ação é moralmente correta por maximizar a felicidade para o maior número, por ter sido adotada por um sujeito virtuoso, por estar de acordo com a lei.

Com efeito, como vimos, tanto a ética consequencialista quanto a deontológica são normativas (pretendem determinar o que devemos fazer). A consequencialista, teleológica, intenta determinar o que é correto de acordo com certo fim (*telos*). As éticas consequencialistas têm seu foco na consequência da ação. A ética das virtudes atenta para o caráter virtuoso do agente. A ética deontológica, por seu turno,

procura primeiramente determinar o que é correto. E isso sem levar em conta uma possível finalidade, um provável fim a ser atingido mediante a ação. A ética do dever kantiana é o melhor exemplo, pois estabelece primeiramente a lei que fundamenta a ação. Ela é não consequencialista, o que significa dizer que ela não leva em consideração as análises das possíveis consequências da ação. Ou seja, as (possíveis) consequências de uma ação não devem influir sobre a determinação do que é moralmente certo. Além da deontologia kantiana (ética do dever), há outros modelos deontológicos, como o intuicionismo moral, a ética do discurso e o contratualismo moral, os quais se desenvolvem, inspirados na filosofia kantiana, especialmente a partir do século XX.

## 2. ANTIGUIDADE E IDADE MÉDIA

### 2.1. Sócrates e Platão: Virtude, Justiça e Felicidade

Em Sócrates (469-399 a.C.) e em Platão (427-347 a.C.) já encontramos a ligação, colocada de forma sistemática, entre a virtude (*arete*) de algo e sua função (atividade peculiar, “função própria”). Neles já encontraremos aquilo que poderemos denominar de “intelectualismo ético”, isto é, a ideia segundo a qual há uma identidade entre virtude (*arete*) e sabedoria/conhecimento (*episteme*). Em verdade, a raiz da ética, tal como a compreendemos hoje, está nesses autores. Eles nos apresentaram pela primeira vez, de forma sistemática, os principais temas e conceitos da ética. Não apenas isso, Sócrates e Platão foram os primeiros filósofos preocupados em não apenas descrever a natureza (conhecimento teórico), mas também e, talvez, sobretudo, encontrar um conhecimento específico do homem (conhecimento prático), um conhecimento que lhe fosse próprio. Isso seria assumir, concretamente, a máxima “conhece-te a ti mesmo”, dando a ela uma fundamentação filosófica. Não apenas isso, Sócrates e Platão foram os primeiros filósofos a colocar o tema do valor, pois a questão de fundo, em filosofia prática, segundo eles, seria: que vida vale a pena vivermos? E essa será uma questão fundamental da ética a partir daí. De alguma maneira, essa é uma questão básica que a ética, especialmente a partir deles, tenta responder. Além disso, como observado acima, temos, nesses autores, uma espécie de “intelectualismo ético”, dado que, utilizando-se do método “maiêutico”<sup>18</sup> Sócrates, nos diálogos platônicos, intentava realizar o

---

<sup>18</sup> A mãe de Sócrates era parteira, o que inspirou Sócrates no “parto de ideias”. Dada a pressuposição acerca da pré-existência da alma, o conhecimento seria, segundo Sócrates (e Platão, seu discípulo), reminiscência, recordação. O educador, formador, conduziria o aprendiz, mediante perguntas e respostas (como podemos observar nos

“parto de ideias”, as quais pré-existiriam na alma humana, especialmente a ideia de “Bem”. Nesse sentido é que Sócrates manterá que o erro é resultado da ignorância. E a virtude, por seu turno, é conhecimento (em última instância, do “Bem”). Dito de outra forma, quem erra o faz por ignorância. E é nesse ponto que podemos perceber em que sentido Sócrates é o iniciador da filosofia moral. É ele o primeiro a colocar o primado da filosofia no *ethos*. E o método maiêutico, apesar de teoricamente útil, como pode ser depreendido de sua função no diálogo “Mênon”, de Platão, em que Sócrates conduz, mediante o uso de seu método maiêutico, um escravo (que jamais havia aprendido geometria) à dedução do teorema de Pitágoras, adquire, aqui, relevância prática. No referido diálogo, lemos: “Não é possível o homem procurar o que já sabe, nem o que não sabe, porque não necessita procurar aquilo que sabe, e, quanto ao que não sabe, não podia procurá-lo, visto não saber sequer o que havia de procurar”<sup>19</sup>. Nesse mesmo ínterim, lemos que “recuperar a ciência” é “rememorar”. Com efeito, para nossos propósitos, interessa observar que a lei moral jaz no interior de todos, permitindo (mediante esclarecimento) que façamos juízos morais acerca do que é justo ou injusto. Novamente, cabe insistir que a virtude é conhecimento, ao passo que o vício é ignorância.

Vimos, então, que teremos, em Sócrates e Platão, uma aproximação entre ética e justiça. Aqui a ideia de justiça é indissociável da ética mesma. Ela (a justiça) estará ligada à ideia supramencionada de “atividade própria”, da realização cada vez mais sofisticada da função de cada parte que constitui um todo, seja de um homem, seja da *polis*.

Além disso, Sócrates e Platão serão os primeiros a enfrentar sistematicamente o “cético” (aquele que duvida da validade de proposições morais válidas objetivamente), isto é, as objeções à possibilidade de um conhecimento prático. Aqui, com efeito, o cético

---

diálogos platônicos), a conclusões a respeito de diversas questões fundamentais. Isso, é claro, pressupõe toda a metafísica socrático-platônica.

<sup>19</sup> Platão. *Mênon*. Rio de Janeiro: EDIPUCRJ, 2001, p.65, 85d.



aparece na figura dos sofistas. Segundo eles, a justiça seria a simples concordância com o direito vigente (posto pelo mais forte). Isso será, como veremos, fortemente combatido por Sócrates e Platão, por exemplo, no diálogo “Górgias”<sup>20</sup> (contra o sofista Cálicles, o qual defende o direito do mais forte como critério do que seja justo<sup>21</sup>) e em um de seus mais importantes diálogos, “A República”<sup>22</sup>.

No entanto, cabe preliminarmente colocar que o movimento sofisticado teve um papel importante no surgimento da ética enquanto conhecimento (prático). Em verdade, o século V a.C. foi o momento em que certas condições se estabeleceram, permitindo que as reflexões se voltassem para as coisas tipicamente humanas, como os problemas morais e políticos. Nesse ínterim, surgem os sofistas, cujo grande mérito foi colocar o homem no centro da discussão, levando em conta seus aspectos psicológicos, morais, sociais, etc. Exemplo disso nós podemos observar na famosa frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas”<sup>23</sup>. Apesar de todas as críticas posteriormente feitas aos sofistas, seu mérito é inegável. Eles voltaram a atenção para o homem, fosse ele considerado individualmente, ou considerado socialmente (no contexto social, comunitário). E esse foi um momento importante para o início da ética enquanto disciplina filosófica.

De qualquer forma, em Sócrates e Platão a ideia de virtude estará ligada às ideias de felicidade e justiça. Daí ser importante compreendermos como esses conceitos se ligam em tais autores.

---

<sup>20</sup> Platão. *Górgias*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

<sup>21</sup> Essa defesa do direito do mais forte tem como pano de fundo a distinção entre *physis* (natureza) e *nomos* (lei convencionalizada pelo homem, isto é, o *ethos*). Para os sofistas deveria vigorar a lei da natureza (*physis*), a qual asseguraria o direito do mais forte. A lei (seja moral, seja jurídica) convencionalizada pelo homem (*nomos*) seria artificial e violaria uma lei básica da natureza, a saber, que o mais forte deve prevalecer.

<sup>22</sup> Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>23</sup> Protágoras. In: Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UnB, 2008, p.264.

Com feito, tais ideias, Platão as aproxima magistralmente em sua obra “A República” (*Politeia*), na qual teremos, ainda, que virtude individual e virtude coletiva são inseparáveis, isto é, ninguém pode alcançar sua excelência fora da *polis*, o que demanda também que a *polis* seja virtuosa. Assim, focaremos especialmente em “A República”, dado ser ela uma espécie de “centro gravitacional” do sistema platônico, ao redor do qual as demais obras, de alguma forma, “orbitam”.

Assim, o problema inicial da obra é a questão: “que é a justiça?” Essa questão aparece nos primeiros diálogos do ‘Livro I’ da obra. Ligada a ela está a questão da “função própria”, uma vez que a questão da justiça é, aqui, exposta tendo-se como referência a arte e a ideia segundo a qual o justo na arte é produzir algo que esteja em acordo com um bem que seja próprio a tal arte. Isso também fica claro no momento em que Platão passa a associar a questão da justiça à sua teoria acerca das partes da alma. Em verdade, ele fundamenta sua teoria do estado em uma perspectiva antropológica, pois a ideia de estado, em Platão, é uma visão ampliada de sua visão de homem. Assim, as funções do estado serão caracterizadas e divididas de acordo com a divisão das partes da alma dos homens. Assim, uma *polis* justa será aquela em que vige uma espécie de igualdade geométrica entre as partes que a constituem e suas funções. Nela impera uma hierarquia absoluta, expressa na divisão das classes, cada uma realizando com máxima maestria sua função específica. Com efeito, essa mesma hierarquia deve estar presente na alma individual. Isso é o que caracterizará a justiça nos diálogos socrático-platônicos. Além disso, Platão é também o responsável pela sistematização tanto de uma psicologia moral quanto de uma antropologia moral voltada para um propósito de formação do caráter moral com vistas à felicidade. Isso fica claro especialmente no diálogo entre Sócrates e o sofista Trasímaco, ao final do ‘Livro I’ de “A República”, no qual podemos ler: “Então chegamos a um acordo de que a justiça é a virtude da alma e a injustiça, um vício? Chegamos, de fato. Ah! A alma justa e o homem justo viverão bem e o injusto, mal? É o que parece, segundo tua argumentação. Mas o que vive bem será venturoso e feliz, e não o

será quem não vive bem? E poderia não ser assim?”<sup>24</sup> Conclui-se, pois, que “o homem justo será feliz e o injusto infeliz”. Nesse pequeno e breve excerto do diálogo, temos exatamente aquele elemento sobre o qual falávamos nos capítulos anteriores, a saber, uma aproximação entre as ideias de natureza humana, “função própria”, ética e felicidade.

Com efeito, de certa forma antecipando Aristóteles, Platão irá manter que devemos, então, procurar pela função própria da alma antes de estabelecermos o que é justo. E Platão constrói sua ideia de justiça contra uma perspectiva forte à época, representada, no diálogo, por Trasímaco, segundo o qual,

E, em cada cidade, o governo estabelece as leis tendo em vista sua própria vantagem: o governo democrático estabelece leis democráticas, o tirânico leis tirânicas, o aristocrático, as leis aristocráticas, e os outros da mesma forma. Estabelecidas as leis, declaram que o vantajoso para eles é o justo para os subordinados e punem quem infringe essa norma, como transgressor da lei e culpado de injustiça. Eis, portanto, excelentíssimo, o que eu digo ser justo sempre, em todas as cidades sem exceção: o vantajoso para o governo estabelecido. É ele que tem o poder e, para quem raciocina corretamente, em todos os lugares, o justo é sempre a mesma coisa, a vantagem do mais forte<sup>25</sup>.

Essa é a tese central de Trasímaco, contra a qual Platão argumenta duramente, em um debate de ideias que não se restringirá à antiguidade (afinal, o relativismo e o ceticismo sempre acompanharão o debate filosófico). Assim, Platão constrói sua ideia de ordem a partir de uma concepção de sujeito capaz de agir de acordo com uma ideia de “Bem”. E é exatamente nesse ponto que entra a importância da formação<sup>26</sup>, pois é precisamente mediante a formação que o sujeito

---

<sup>24</sup> Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.43, 353e.

<sup>25</sup> Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.20, 338e.

<sup>26</sup> O que pode ser depreendido do estudo seminal de Werner Jaeger: Jaeger, Werner. *Paideia. A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

alcança a compreensão do “Bem”. O desenvolvimento do conhecimento do “Bem” é algo que ocorre no homem à medida que ele (o “Bem”) vai se instanciando no próprio homem. Para Platão, pois, a formação do caráter moral vai aperfeiçoando o homem, de tal forma que suas ações estejam de acordo com o “Bem”. Toda a estrutura da *politeia*, tal como Platão, a constrói está voltada para o “Bem”. A verdadeira justiça só poderá ocorrer se atingirmos esse *telos*. E aqui entra a ideia já referida anteriormente, segundo a qual a justiça está ligada a uma função que é peculiar a algo. Daí Platão estabelecer a relação estado/alma. A justiça estatal também tem como fundamento a ideia segundo a qual cada membro de um organismo social deve cumprir, e isso com a máxima perfeição que lhe é possível, a sua “função própria”. Se cada classe que constitui o estado (governante, guardiões e artesãos) cumpre o melhor possível sua função própria, tanto mais justo é tal estado. Com efeito, a virtude do governante é a sabedoria, a do guardião a valentia e a do artesão é o sereno domínio de si próprio (uma virtude que, embora deva ser fomentada pelas outras classes, nessa deve ser dominante, pois a harmonia entre as classes baseia-se na submissão voluntária desses – dos artesãos). Mas percebe-se, então, que a justiça está alicerçada sobre a perfeição com que cada classe age de acordo com sua virtude, cumprindo o que lhe cabe. Mas esse seria um reflexo da justiça, pois, lembremos, Platão está caracterizando a justiça na *polis* a partir de aspectos antropológicos. Não esqueçamos que, como foi colocado anteriormente, Platão, antes de Aristóteles, já mantinha uma ética das virtudes de cunho *eudaimonista*, ou seja, também para ele a felicidade era o sumo bem, sendo que a virtude (realizada com perfeição) nos conduziria a essa felicidade. Assim, a alma humana seria, segundo Platão, formada pelas mesmas virtudes que foram atribuídas à *polis*. Portanto, a mesma harmonia exigida na relação entre as partes na *polis* é demandada individualmente (na alma). A virtude, *arete*, envolve, aqui, uma harmonia na alma. E isso envolve, necessariamente, conhecimento do “Bem”. O pano de fundo, aqui, é a metafísica platônica, segundo a qual há o mundo visível, das opiniões, e o mundo inteligível, da verdade e do conhecimento. Com efeito, é somente no mundo inteligível que saímos da esfera das meras opiniões e adentramos no

plano do conhecimento. Noutros termos, o verdadeiro conhecimento envolve um desligamento do mundo dos sentidos. Ou, ainda, o verdadeiro conhecimento (teórico e prático, cabe enfatizar) não reside nos sentidos. Seu fundamento é, em Platão, metafísico, envolvendo sua epistemologia também metafísica (por assumir pressupostos metafísicos, como a divisão em dois mundos<sup>27</sup>).

Com efeito, Platão nos apresenta sua teoria em forma de alegoria. É notória sua “alegoria da caverna”, a qual ele nos apresenta no ‘Livro VII’ de “A República”. Ela nos incita, em linhas gerais, a imaginar sujeitos vivendo em uma caverna subterrânea, agrilhoados desde o nascimento. Nessa situação, só lhes é permitido olhar para frente, sendo que eles estão de costas para a saída. Às suas costas há, aliás, uma fogueira que ilumina a parede diante deles. Entre eles e a fogueira há uma espécie de biombo, semelhante ao usado em teatros de títeres. Por detrás desse biombo há um operador manobrando seus títeres. E ainda por detrás desse biombo pessoas passam carregando figuras de madeira e pedra. Às vezes elas passam em silêncio, às vezes passam conversando. Como esses objetos passam a uma altura superior à do muro, eles projetam suas sombras na parede para a qual estão olhando os agrilhoados. Assim, como essas foram as únicas imagens que eles viram ao longo de todas as suas vidas, é natural que eles as tomem como as únicas que há, como a realidade. Não obstante, sigamos imaginando. Imaginemos que um dos agrilhoados consiga escapar. Ora, ele sairá da caverna e verá a luz. Dado ter estado na caverna durante toda a vida, ele provavelmente não conseguirá, inicialmente, contemplar as cores brilhantes das coisas cujas sombras ele via quando agrilhoadado na caverna. Ele também não reconheceria, pelo menos não de imediato, que tudo que ele havia “conhecido” antes era ilusão. Isto é, ele não reconheceria imediatamente que estava, após ter saído da caverna, diante de uma realidade superior. Faz-se necessário certo tempo para que ele veja as coisas fora da caverna, especialmente aquele

---

<sup>27</sup> Apesar de criticada já por seu discípulo mais destacado, Aristóteles, bem como por William of Ockham e sua “navalha” (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* - “entidades não devem ser multiplicadas além da necessidade”), essa teoria é fundamental para compreendermos a filosofia platônica.

que seria a visão derradeira: o “Bem” (na alegoria, representado pelo sol). Ao final, ele veria o “Bem” como realidade derradeira, como a fonte de luz que ilumina todo o conhecimento, mesmo das sombras que ele via enquanto estava agrilhado na caverna. Nesse ponto, ele estaria feliz por ter saído, mas triste pelos amigos que seguiriam agrilhoados e que estariam vivendo na ilusão, longe da felicidade. O que temos, aqui, é a base de uma ideia que reaparecerá no pensamento filosófico, a saber, a ideia de uma espécie de ascese intelectual. Ou seja, o agir correto e a felicidade estariam ligados a um aperfeiçoamento de nossa capacidade racional. Há, também, uma exortação a nos afastarmos dos sentidos, fonte de engano e de felicidade apenas aparente, e não verdadeira. Assim, a caverna corresponde, nessa alegoria, ao mundo sensível, dos sentidos, dos quais devemos nos afastar. O que acompanhamos na saída desse sujeito, que rompe os grilhões e sai da caverna, é uma ascensão rumo à contemplação do mundo inteligível, “mundo das ideias”, das “formas”. O elemento derradeiro nesse processo de ascensão é a ideia de “Bem”, o qual a alma aprende a ver com muito esforço intelectual. E, ao contemplá-lo, ela o reconhece como condição de possibilidade de tudo o que há, do belo e do justo, de tal forma que a ação racional envolve, necessariamente, o ter contemplado. Ou seja, a ação racional é a ação a partir da contemplação da ideia de bem.

Com efeito, toda a teoria platônica terá como *telos* a formação ética de todos, uma formação que assegurará uma educação ética para a justiça, isto é, para a harmonia das partes. E essa harmonia se refere tanto, individualmente, às partes da alma, quando, coletivamente, à divisão das classes na *polis* (a ideia geral, aqui, é que cada parte deve desempenhar sua função - a função que lhe é peculiar, sua “função própria” - da melhor maneira possível). Aqui temos presente a ideia já referida, a qual envolve a formação para o desenvolvimento da personalidade. O objeto, aqui, é, em última instância, a natureza humana, sendo que a justiça está na essência da alma humana. Assim, ações injustas são contrárias à natureza humana. Quando agimos de maneira má, estamos agindo contra nossa natureza. Como vimos, em “A República”, Platão nos apresenta sua teoria acerca da *politeia*. Mas

essa é uma teoria fundamentalmente sobre o homem. Com base nesse “paralelismo” em sua abordagem do homem e da *polis*, e levando em consideração a distinção entre formas de governo, especialmente entre “timocracia” (na qual vige o elemento irascível, reinando, aqui, a ambição e o amor às honras), “oligarquia” (na qual vige a busca pela riqueza), “democracia” (na qual vige a liberdade. Mas uma liberdade que conduz à licenciosidade, causando uma desordem generalizada) e “tirania” (a qual seria uma consequência da democracia; Para frear a licenciosidade, atribui-se poder a um tirano que, sob o pretexto de colocar ordem na polis, se torna o centro das decisões e não rege a polis exclusivamente de acordo com sua própria vontade e interesses), Platão também distingue (estabelecendo graus entre eles) o homem timocrático (ávido por poder e glória) do homem oligárquico (preocupado em acumular riqueza, sem qualquer preocupação com a polis, o que o conduz, inevitavelmente, à ruína), do homem democrático (desordenado) e do homem tirano (esse último seria precisamente o extremo oposto do homem justo: ele seria governado pelos apetites e pelos desejos). A teoria platônica das formas da *politeia* expressa, pois, sua concepção acerca da natureza humana. Tal como a natureza humana se deixa corromper e necessita de formação e ordem para não se afastar de sua verdadeira essência, também a *polis* necessita de ordem para não se deixar corromper em formas vis de governo, como as citadas acima. Há, assim, uma complementaridade entre *polis* e homem, de tal forma que a degenerescência moral humana caminha paralelamente à degenerescência da *polis*.

Tenhamos em mente, então, a já referida “Alegoria da Caverna”. A ascese intelectual nos conduz à verdade, à ideia de “Bem”. Uma vez que tenhamos contemplado a ideia de “Bem”, seria impossível agir de forma errada. Cabe, pois, sairmos do plano da *doxa* (opinião) e atingirmos o plano da *episteme* (conhecimento), do sensível para o supra-sensível. De acordo com a teoria platônica referente aos graus de conhecimento, o homem comum ficaria no plano da *doxa*, ao passo que os matemáticos atingiriam a *dianoia* (conhecimento mediano) e os filósofos a *noesis* (intelecção – mais elevada). A *noesis* conduziria à ideia de bem. Assim, teríamos, aqui, uma dialética ascendente, a qual

nos conduziria a um afastamento dos sentidos, em uma ascensão que nos levaria à contemplação das ideias, e uma dialética descendente, a qual nos permitiria voltar à caverna (mundo sensível) e reconhecer que tudo o que há ali é aparência. O que está em jogo, aqui, como podemos depreender do que vimos até esse ponto, é o homem e sua realização, seu bem (sua verdadeira felicidade). Quando nos afastamos dos sentidos, reconhecemos que somos essencialmente alma (razão). O corpo seria, pois, o dualismo platônico, a matéria habitada pela alma.

Não obstante, acima vimos aquelas que seriam as formas corrompidas de estado. Há ainda uma quinta, a melhor. E também a ela está ligada um aspecto referente à natureza humana. Como diz Platão: “se são cinco as formas de governo, também as disposições da alma dos indivíduos seriam cinco”<sup>28</sup>. Ou seja, há (como acima já indicado) uma relação *psyche/polis* em Platão.

Com efeito, a forma mais apropriada seria, na perspectiva platônica, a aristocracia, na qual governariam os (moralmente) melhores. Aqui o fundamento estaria sobre a virtude como valor supremo, bem como teríamos o primado na função racional da alma. Não apenas, isso, tanto na *polis* ideal quanto no homem ideal vigeriam as quatro virtudes cardeais. Sabedoria, isto é, a ciência voltada para o modo correto agir, seja com relação a si mesmo seja em relação aos demais. Fortaleza, isto é, a capacidade de manter a constância, a austeridade e a retidão nas mais diversas questões, sem se deixar conduzir pelos prazeres (pelo nosso aspecto sensível). Temperança, isto é, uma espécie de ordem ou, ainda, domínio sobre os prazeres. E a justiça, isto é, a ideia segundo a qual cada coisa deve agir de acordo com sua natureza (a justiça seria o conjunto das outras três). Em suma, a justiça ocorre quando cada coisa se limita a fazer o que lhe é peculiar, a executar sua “função própria”. No entanto, o mesmo conflito que há entre as formas de governo (e sua possível degeneração ou regeneração) também ocorre no interior do homem. Os vícios e virtudes estão presentes tanto no interior do homem quanto na *polis*, sendo a justiça a “virtude soberana”, pois

---

<sup>28</sup> Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.309, 544e.



unificadora, asseguradora da unidade. A virtude é, então, uma excelência, uma forma de aperfeiçoamento (do homem e da *polis*). Ela envolve ordem, disciplina, domínio e equilíbrio. Há uma hierarquia em nossas faculdades anímicas, razão (cuja virtude é a sabedoria), vontade (cuja virtude é a coragem) e desejo (cuja virtude é a temperança). Quando há desordem entre essas faculdades, há vício e injustiça<sup>29</sup>. E cabe notar que no quadro fisiológico elas são representadas pela cabeça (razão), pelo peito (vontade) e pelo baixo-ventre (desejo). Na *polis*, elas são representadas pelos governantes (razão/sabedoria), pelos guardiães (vontade/coragem) e pelos artesãos (desejo/temperança).

No contexto da psicologia moral socrático-platônica, a formação dos jovens deve começar pelo controle dos desejos, para que depois desenvolvam a coragem e, finalmente, alcancem o pleno funcionamento da razão (tornem-se sábios). Assim, agir virtuosamente envolve um afastamento de coisas tipicamente (ordinariamente) humanas, especialmente aquelas ligadas aos prazeres corporais. Trata-se, insistimos, de buscar pelo que torna razoáveis tais prazeres. Daí a ascese intelectual. Eis a razão de falarmos, aqui, de um conhecimento prático. E lembremos que conhecer é, como exposto na já descrita “alegoria da caverna”, alcançar as essências (o que *é*) e se afastar das aparências (o que *aparenta* ser). Isso nos leva, como já foi dito, ao pano de fundo do pensamento desses autores, a saber, sua metafísica. Afinal, ao assumirmos que há uma realidade “divina” além das aparências do mundo sensível, estamos também assumindo uma justiça divina, superior àquela do mundo humano. E é a partir dessa contemplação da (única) realidade que devemos extrair os princípios ideais, seja para o autogoverno, seja para o governo da *polis*. Existe, então, uma justiça absoluta, a qual garante a objetividade de nossos juízos morais. A justiça não é, como sustentaram os sofistas, relativa, mutável. Ela é também uma questão metafísica. Além dos elementos já

---

<sup>29</sup> Platão tem em mente a ciência médica de sua época, a qual mantinha que a doença é a desordem no funcionamento das partes do corpo, enquanto a saúde é harmonia entre essas partes.

expostos, tenhamos em mente também o célebre “mito de Er”<sup>30</sup>, descrito no ‘livro X’, de “A República”. Dentre os vários elementos que surgem a partir da exposição desse mito, nele aparece a ideia basilar segundo a qual a ideia de justiça (do moralmente certo) é inata. Já conhecemos a verdade antes de nosso nascimento. Mediante a maiêutica, a verdade viria, gradativamente, à tona.

Em suma, temos em Platão uma ideia que reaparecerá na filosofia desde então, a saber, a de que a felicidade (a “real” felicidade) depende da realização daquilo que nos é peculiar, daquela que poderíamos chamar de nossa “função própria”. Disso decorre que a felicidade não é a felicidade de uma das partes, mas do conjunto. Isso pode ser compreendido da passagem em que lemos: “ao fundar nossa cidade, nossa meta não era que uma única classe fosse muito feliz, mas que, na medida do possível, toda a cidade fosse feliz<sup>31</sup>”. Considerando-se que há uma analogia entre *polis* e indivíduo, isso significa afirmar que também no indivíduo a felicidade reside em cada parte sua realizar a função que lhe concerne. Ela reside no conjunto, em sua harmonia, a qual está expressa na ideia segundo a qual cada parte deve fazer o que cabe, sua “virtude”. Assim, segundo Platão, nossa parte racional deve conduzir (e, eventualmente, submeter) nossos sentidos, nossa parte, digamos, apetitiva. Trata-se, assim, não de negar nossos apetites, mas de dar-lhes razoabilidade, de colocá-los sob o domínio da razão. Dessa forma, o sujeito imoral seria precisamente aquele que permite que as partes inferiores assumam o domínio, o que leva à desordem, à injustiça. O sujeito que age de forma moralmente correta, por seu turno, é aquele que permite que sua parte superior domine, isto é, sua razão. Esse seria o sujeito virtuoso. Ele é aquele que possui o conhecimento prático verdadeiro, pois “iluminado” pela ideia de

---

<sup>30</sup> Resumidamente, o mito consiste na descrição feita por Er, soldado que supostamente morre em batalha e vai ao mundo do além. Após essa experiência, ele retorna ao mundo dos vivos (doze dias após sua suposta morte) e dá uma descrição acurada de sua experiência de “quase morte” e de tudo o que viu no além. Ver: Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.409, 614b.

<sup>31</sup> Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.136, 420c.

“Bem”. Esse sujeito não erraria moralmente, pois o erro seria ignorância acerca desse “Bem”.

Dessa maneira, retomando o sentido da “alegoria da caverna”, ter “conhecimento prático” (e não a mera “opinião prática”) implica sairmos do “mundo sensível”, nos afastarmos dele, dado ser ele mutável, corruptível e incerto. Mediante uma ascese intelectual, a qual envolve o estudo de ciências tais quais a aritmética, a geometria, a astronomia, a ciência da harmonia, etc., as quais, por assim dizer, obrigam a alma a usar sua inteligência, afastando-a dos sentidos, fontes de engano e ilusões; chegamos, assim, à ideia de “Bem” (conhecimento máximo, o mais elevado que há), ao mundo supra-sensível, o qual é incorruptível, imutável. Nele contemplamos as formas verdadeiras, de tal forma que nossas ações passarão a se pautar pela ideia de “Bem”, assegurando que elas estarão de acordo com nossa “função própria” e com nosso *telos*, isto é, nossa plena realização como sujeitos racionais.

## 2.2. Aristóteles: Ação e Eudaimonia

Como colocado anteriormente, a ética enquanto disciplina filosófica ganha sistematização especialmente com Aristóteles. Foi ele quem estabeleceu os alicerces da disciplina que hoje conhecemos como ética. Ele desenvolve algo que começa a se fazer notar especialmente no século V. a.C., no contexto do que poder-se-ia chamar de “movimento sofístico”. Afinal, como vimos, foram eles, os sofistas, os responsáveis por se priorizar questões essencialmente humanas, como aquelas referentes à política, à justiça, etc. Assim, eles têm o mérito de terem sido responsáveis pela atenção que a filosofia passa a dedicar ao estudo do homem e de suas questões. E isso levando em consideração não apenas o aspecto individual, psicológico, do homem, mas também seu aspecto social. Dessa maneira, os sofistas não estavam preocupados com questões de ordem teórica, metafísica, etc., mas, sim, com questões morais, políticas,

legais, etc. O problema, segundo a visão de alguns autores que viveram à época e posteriormente, é que eles incorreram em um relativismo, como ocorre quanto ao conceito de justiça tal como esse é defendido em “A República”, de Platão. Não apenas um relativismo; muitas vezes eles sustentam aquilo que atualmente poderíamos chamar de “culturalismo”. Ou seja, não há valores absolutos, sendo que cada povo engendra os seus. Tampouco haveria, para os sofistas, uma justificação objetiva para valores morais.

Todavia, a ética será amiúde a tentativa de justamente oferecer um fundamento objetivo para os valores morais. Nesse sentido, a filosofia que imediatamente se desenvolve, em Sócrates, Platão e Aristóteles, será de uma dureza implacável com os sofistas, o que marcará sua imagem (dos sofistas) por toda a história da filosofia. Isso porque eles se preocupariam unicamente com as aparências, e não com a realidade. Enquanto Sócrates, Platão e Aristóteles estariam preocupados com o conhecimento da verdade (tanto no plano teórico quanto no plano prático), os sofistas estariam voltados para as aparências, para a ilusão. Noutros termos, eles nos apresentariam unicamente opiniões. De qualquer maneira, com isso se pretende notar que autores como Aristóteles (e, antes dele, especialmente Platão) estavam diante do problema que posteriormente se chamaria de problema do ceticismo, isto é, o problema de enfrentar aquele que não aceita que haja um conhecimento objetivo, justificado.

Podemos iniciar nossa abordagem pela célebre passagem inicial do ‘livro primeiro’ da “Metafísica”, de Aristóteles, em que lemos: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”<sup>32</sup>. Esse é um pressuposto importante, pois já nos aponta para um dos aspectos do homem, a saber, que ele tende ao saber. Não obstante, nos interessa aqui especialmente sua busca pelo saber prático, isto é, sua busca pelo padrão objetivo do agir. Tal pressuposto já fora notado por Alasdair MacIntyre, em seu “Depois da Virtude”<sup>33</sup>, obra na qual ele percebe em

---

<sup>32</sup> Aristóteles. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.3, 980a/25.

<sup>33</sup> MacIntyre, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

Aristóteles uma “biologia metafísica”<sup>34</sup>, o que significa afirmar que cabe notar a especificidade do homem, isto é, aquele elemento que o distingue das demais formas de vida. Noutros termos, cabe identificar a “função própria” do homem para que ela seja estabelecida como *telos* do agir moral. Mas cabe notar que Aristóteles não está primeiramente definindo qual seja a natureza humana. Ele está procurando por aqueles elementos que caracterizam o homem, a saber, suas faculdades, para, então, compreender a sua natureza. Tal função será compreendida pelo conceito de *ergon*, isto é, de “função própria”. A felicidade está diretamente relacionada com a ideia de “função própria”. Em sua “Ética a Nicômaco”, diz-nos Aristóteles: “Mas talvez pareça ser já algo de assente o dar-se à felicidade o sentido de «o melhor de tudo»; é, por isso, desejável que seja dito de um modo mais claro qual é a sua essência. Tal pode suceder eventualmente se se captar qual é a função específica do Humano”<sup>35</sup>. Logo, identificar a natureza humana e sua “função própria” é condição *sine qua non* da felicidade. Afinal, a virtude de algo reside exatamente em seu funcionamento apropriado. Assim, na “Ética a Nicômaco”, Aristóteles introduz a noção de “função própria” (*ergon*) com o propósito de identificar a *eudaimonia* (felicidade). Como já havia sido afirmado no ‘livro I’ da obra, “toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo, todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que se tem dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia”<sup>36</sup>. Assim, a questão que se coloca de início é: qual é o bem do homem? Isso demanda, então, identificar a “função própria” do homem. Executá-la plenamente é a forma de alcançarmos nosso *telos*, a *eudaimonia* (felicidade). E, cabe reiterar o que fora dito anteriormente, a saber, que felicidade, aqui, não significa prazer. Ou seja, *eudaimonia* não significa hedonismo. A felicidade é, para Aristóteles, a atividade da alma segundo sua virtude (excelência). E tal virtude, ou excelência, reside na sua atividade racional.

---

<sup>34</sup> MacIntyre critica, em “Depois da Virtude”, essa “biologia metafísica”. No entanto, ele revê sua posição em obras posteriores.

<sup>35</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.26s, 1097b22.

<sup>36</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.17, 1094a1.

Todavia, antes de adentrarmos na ciência prática, importa notar que Aristóteles não foi apenas aquele que sistematizou a ética, mas ele deu sistematicidade à filosofia em geral. Isso porque ele estabeleceu as ciências em três grandes ramos, a saber, as ciências teóricas (que visam o saber por ele mesmo, sendo contemplativo: aqui temos, por exemplo, a metafísica, a física e a matemática), as ciências práticas (que visam a práxis, a prática, a ação) e as ciências poiéticas/produativas (as quais visam o saber com o propósito de produzir certos objetos).

Assim, a hoje notória distinção entre filosofia teórica (especulativa) e prática aparece no ‘livro segundo’ da “Metafísica”, na qual ele afirma que o “fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação”<sup>37</sup>. Ambas buscam pelo saber. No entanto, na filosofia teórica, a verdade é buscada por ela mesma. Poder-se-ia dizer que, no plano da filosofia teórica (contemplativa), a verdade é um fim em si. Para a filosofia prática, preocupada com a práxis, no entanto, a verdade não é um fim em si, mas um meio em vista de outro fim, qual seja, a ação. Nos termos de Enrico Berti, “a filosofia prática, portanto, tem em comum com a teórica o fato de procurar a verdade, ou seja, o conhecimento de como são efetivamente as coisas, e também a causa de como são, ou seja, o fato de ser ciência. Sua diferença em relação à filosofia teórica é que, para esta última, a verdade é fim para si mesma, enquanto para a filosofia prática a verdade não é o fim, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação, sempre no tempo presente: não alguma coisa já existente, mas que deve ser feita agora”<sup>38</sup>. A filosofia teórica tem um aspecto, dir-se-ia, descritivo. A filosofia prática, em contrapartida, procura engendrar novos estados de coisas. E isso mediante escolha, deliberação. Seu plano é, pois, o das ações humanas. Ainda nos termos de Enrico Berti, “a denominação de ‘prática’ deriva do objeto desta ciência,

---

<sup>37</sup> Aristóteles. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.73, 993b15.

<sup>38</sup> Berti, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.116.

constituído pelas coisas ‘praticáveis’, isto é, pelas ações, pela ‘práxis’, que têm princípio na escolha, na iniciativa do homem [...]”<sup>39</sup>.

Como vimos, ao início daquela que é provavelmente sua mais importante obra dedicada à filosofia prática, “Ética a Nicômaco”, Aristóteles afirma que o objeto de todo “procedimento prático e toda a decisão” visam a um certo bem<sup>40</sup>. Tal bem seria o “bem supremo” do homem, isto é, seu “fim derradeiro”, aquele em torno do qual todos os demais, por assim dizer, “orbitariam”. Tal fim, como Aristóteles no decorrer da obra esclarecerá, será a *eudaimonia* (felicidade). Com efeito, tal fim ele não está realizado. Quando Aristóteles fala em “fim do homem”, ele está falando de algo ainda não realizado, de algo a ser posto em prática mediante a ação. Disso depreende-se um aspecto importante para a ética, a saber, que não se trata *apenas* de descobrir qual é o bem supremo, mas de *também* realizá-lo.

Mas antes cabe esclarecer uma questão metodológica. Como afirmado acima, tanto a filosofia teórica quanto a prática estão preocupadas com a verdade. No entanto, dado serem ciências distintas, cabe notar que seus métodos são, também, distintos. O que temos, no plano da filosofia prática, é o método “tipológico”, isto é, aqui não há, pois, preocupação com um “discurso exato (*akribés*), ou seja, detalhado, preciso, exaustivo”<sup>41</sup>. Noutros termos, tal aspecto “tipológico” aponta para um caráter mais “geral” do método empregado em filosofia prática. Tal “método” fica claro de início, no ‘livro I’ da “Ética a Nicômaco”, especialmente quando Aristóteles afirma, sobre o saber prático, que:

um tal saber poderá ser compreendido suficientemente, se se ganhar toda a transparência que a matéria em análise permitir. É que, de fato, não tem de procurar um mesmo grau de rigor para todas as áreas científicas, tão pouco para todas as perícias.

---

<sup>39</sup> Berti, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.117.

<sup>40</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.17, 1094a1.

<sup>41</sup> Berti, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.119. O silogismo prático difere, portanto, dos silogismos apodictico, dialético e erístico.

As manifestações de nobreza e o sentido de justiça nas ações humanas, sentidos visados pela perícia política, envolvem uma grande diferença de opinião e muita margem para erro, tanto que parecem existir apenas por convenção e não por natureza. Uma mesma margem de erro parece envolver o que se possa entender por «coisas boas», por delas poderem resultar perdas e danos para muitos [...]. Damo-nos, portanto, por satisfeitos se, ao tratarmos destes assuntos, a partir de pressupostos que admitem margem de erro, indicarmos a verdade grosso modo, seguindo uma sua caracterização apenas nos traços essenciais<sup>42</sup>.

Trata-se, pois, de buscar pelo conhecimento mais próximo da exatidão possível (e não da exatidão ela mesma). E isso com o propósito de atingir um fim que não esse saber por ele mesmo, mas um fim derradeiro, a saber, a *eudaimonia*. Aqui importa conhecimento dos fatos da vida. É nesse sentido que Aristóteles afirma que o “jovem não será especialmente entendedor da perícia política, porque é inexperiente nas situações que se constituem ao longo da vida”<sup>43</sup>. Tal inexperiência concerne à falta de experiência, por assim dizer, “refletida”. Não apenas isso, aqui importa também a “formação”, ideia que já aparecera em nossas incursões sobre Platão no capítulo anterior. Isso fica claro quando Aristóteles afirma que:

é por esse motivo que quem ouvir falar justamente sobre as manifestações de nobreza e o sentido da justiça nas ações humanas e, em geral, sobre o que diz respeito de modo essencial à perícia política terá de ser conduzido por processos corretos de habituação. [...]. Aquele que tiver sido conduzido por processos de habituação corretos tem ou poderá facilmente vir a obter os princípios fundamentais<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.19, 1094b11.

<sup>43</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.19, 1095a1.

<sup>44</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.21, 1095b5. Aqui estamos tratando de princípios aprendidos pelo hábito, diferentemente do que ocorre, por exemplo, na matemática (em que temos princípios aprendidos pela indução) e na física (princípios descobertos mediante a sensação).



E isso nos coloca no cerne do método em filosofia prática, segundo Aristóteles. Partimos do “que” são as coisas em busca de sua razão, de seu fundamento (“princípios fundamentais”). De maneira semelhante ao que ocorre na física, na filosofia prática se está buscando pela razoabilidade da experiência concreta, isto é, por aquilo que torna razoável a experiência. Ou sobre qual é o fundamento racional da experiência. Com efeito, como mencionado acima, o objeto da filosofia prática será o bem, mas não um bem qualquer: será o “bem supremo”. E esse bem envolve a prática de uma função que é própria ao homem. Aquilo que Enrico Berti chamada de “intenção tipológica”<sup>45</sup> revela que tipo de conhecimento se está buscando em filosofia prática. Em verdade, mostra que tipo de conhecimento não se está buscando: não se está buscando por um conhecimento absoluto, apodíctico. Mas como chegamos a um conhecimento prático? Isso ocorre mediante o emprego de um procedimento, a saber, do procedimento diaporético, o qual parte não de todas as opiniões, mas das que têm sido mais sustentadas: “Talvez seja pouco mais do que vão examinar todas as opiniões formadas acerca deste assunto; é suficiente examinar as opiniões mais correntes ou as que parecem ter algum sentido”<sup>46</sup>. Assim, Aristóteles inicia sua investigação estabelecendo aquelas que seriam as perspectivas mais comuns sobre o que signifique a felicidade (aquilo para o qual algo tende naturalmente). Em geral, segue Aristóteles, o bem é identificado com riquezas, honra ou poder. As concepções particulares do que seja o bem se enquadram, em geral, dentro de uma dessas concepções abrangentes (as quais Aristóteles não exclui: riqueza, honra e poder podem ser importantes para que possamos alcançar a felicidade. Aristóteles não está sustentando um ideal ascético radical). Diferentemente do que ocorre com a maioria, o sábio (e aqui tenhamos em mente Platão) identifica a felicidade com o bem mesmo.

Com efeito, Aristóteles parte, então, das coisas ditas para, então, chegar a uma ideia universal sobre o que seja a felicidade. Assim, Aristóteles faz uso do método dialético, dado ser esse mais adequado

---

<sup>45</sup> Berti, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.115.

<sup>46</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.20, 1095a30.

na orientação do agir (ele tem um caráter orientador, heurístico). O método dialético não parte de princípios verdadeiros, mas de proposições razoáveis, de um conhecimento que pode guiar a ação, torná-la também razoável.

Como vimos, a homem tende a um fim. Tal fim está intimamente ligado a uma atividade que é peculiar ao homem. Cabe, pois, conhecermos o homem para identificar sua “função própria”. Aristóteles dividirá a alma humana em três partes: racional, sensível e vegetativa. A parte racional é a que o distingue de todas as demais formas de vida. Não apenas isso, ela lhe permite alcançar o imutável. A sua parte sensitiva ele a compartilha com as formas de vida sencientes. Aqui temos os sentidos, os quais nos facultam conhecer o que é mutável. A parte sensível é irracional, mas, de alguma forma, lhe é permitido participar da racionalidade, isto é, ela é “capaz de razão”, de “autodomínio”, de “obediência ao comando da razão”. “Isto é, têm o poder de a escutar e de obedecer ao seu comando”<sup>47</sup>. É exatamente nesse sentido que a parte sensível pode “participar” da razão (é aqui que teremos as “virtudes éticas”). Por fim, temos sua parte vegetativa, a qual abarca a todas as formas de vida e é absolutamente irracional. Dada tal divisão triádica, vemos claramente que o que nos particulariza, nos distingue das demais formas de vida, é nossa parte racional, nossa racionalidade (aqui teremos as virtudes dianoéticas, ou intelectuais). Logo, temos, aqui, nossa “função própria”. Dessa forma, uma ideia que já havia aparecido no capítulo anterior irá retornar em Aristóteles e reaparecerá ao longo da ética até os dias de hoje, a saber, a ideia segundo a qual a razão deve ter domínio sobre os sentidos, deve guiá-los (mas não anulá-los: trata-se de uma questão de domínio). Eis a virtude ética: domínio sobre as tendências e impulsos. Tais virtudes derivam do já referido hábito: do hábito de sermos temperantes, tornamo-nos, por exemplo, temperantes. As virtudes éticas envolvem nossas partes sensível e racional. Aqui temos a virtude da *phrónesis*, frequentemente traduzida por “prudência”, a qual nos indica os meios legítimos para que possamos alcançar fins também

---

<sup>47</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.38s, 1102b25.

legítimos (ela consiste no saber bem deliberar sobre o que é bom ou mal para o homem). As virtudes éticas serão distinguidas das virtudes dianoéticas, as quais têm como virtude a *sophia*, a qual indica os fins. Ela envolve a apreensão intuitiva dos princípios mediante o intelecto. Nesse sentido, ela coincide com a metafísica. As virtudes dianoéticas são as virtudes da parte mais elevada da alma humana (parte racional). Daí podermos chamá-las de virtudes da razão (da sabedoria-*sophia*).

Como vimos, segundo Aristóteles, a *eudaimonia* (felicidade) está relacionada com uma atividade que é peculiar ao homem. Isso demanda um conhecimento acerca de nossa natureza, a qual se revela a partir de nossas faculdades. Dada a divisão acima, observamos que a felicidade (*telos* da filosofia prática aristotélica) está em agirmos de acordo com a virtude (*arete*), a qual aponta para uma excelência nossa. Tal excelência (*arete*) será nossa “função própria”, ou seja, nossa capacidade racional. Logo, a *eudaimonia* está no agir racional.

Ainda no ‘livro I’ de sua “Ética a Nicômaco” (1103a5), Aristóteles estabelecerá uma divisão entre os já referidos dois tipos de virtude, ou “excelências”, a saber, entre as virtudes que são “teóricas” (dianoéticas) e as que são éticas. Por exemplo, “a sabedoria, o entendimento e a sensatez são disposições teóricas; a generosidade e a temperança são disposições éticas”<sup>48</sup>.

Detalhando a divisão mencionada acima, entre as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas, cabe primeiramente ressaltar uma distinção fundamental entre elas: as virtudes éticas envolvem o “hábito”, ao passo que as virtudes dianoéticas envolvem “ensino”.

Assim, as virtudes éticas envolvem a prática reiterada de certos atos ditos virtuosos para que nos tornemos, pois, sujeitos virtuosos. Nós adquirimos as virtudes. Exemplificando, ao agirmos de acordo com a virtude da temperança nos tornamos, por hábito, temperantes. E a prática reiterada da temperança faz de nós sujeitos temperantes.

---

<sup>48</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.39, 1103a5.

Mas poder-se-ia, agora, perguntar: em que consiste exatamente a virtude? Que faz com que um sujeito seja, por exemplo, corajoso? Sabemos que a coragem é uma virtude, mas que faz com que uma ação em particular seja uma instanciação da virtude da coragem? É aqui que entra a noção aristotélica de “meio termo” (*mesótês*). A virtude irá consistir no “meio termo” (ou na “justa medida”) entre dois extremos. Todas as virtudes éticas são um “meio termo” entre dois extremos. Aqui Aristóteles se mostra herdeiro de toda a tradição que lhe precedeu, pois temos desde elementos já presentes em autores tais quais Pitágoras e Platão, até elementos da sabedoria prática vigentes na Grécia antiga, como a ideia expressa na máxima “nada em excesso” e as virtudes da temperança, da coragem, etc, as quais Aristóteles incorpora à sua ética. Portanto, Aristóteles é um herdeiro de toda a tradição precedente, a qual ele sistematiza de forma magistral em sua filosofia (nesse caso, em sua filosofia prática).

Mas voltando às virtudes éticas, o “meio termo” do qual nos fala Aristóteles tem um aspecto importante, a saber, ele é o meio termo entre dois extremos relativos a nós, considerados individualmente. Para exemplificarmos, tomemos a primeira virtude analisada por Aristóteles, a coragem. A virtude da coragem é um meio termo entre dois extremos: o sentimento de medo e o de confiança. Assim, os vícios, aqui, seriam o da covardia e da temeridade. Ambos são extremos. O excesso de medo é covardia e o excesso de confiança é a temeridade. Assim, “a coragem é uma disposição intermédia a respeito das situações que convidam ao excesso de confiança e as que levam a sentir um medo tremendo”<sup>49</sup>.

Em verdade, Aristóteles, em sua “Ética a Nicômaco” classifica especialmente doze virtudes, a saber, coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, ambição apropriada, paciência, veracidade, sagacidade, amabilidade, modéstia e justa indignação. A partir dessa lista de virtudes, poderíamos estabelecer seu excesso ou deficiência, bem como a que se aplicam:

---

<sup>49</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.71, 1116a10.

1. Coragem (aplicada à esfera do medo e da confiança) - meio termo entre os seguintes extremos: temeridade e covardia;
2. Temperança (aplicada à esfera do prazer e da dor) - meio termo entre os seguintes extremos: licenciosidade (libertinagem) e insensibilidade;
3. Liberalidade/generosidade (aplicada à esfera do dar e do receber dinheiro em pequenas quantias) - meio termo entre os seguintes extremos: prodigalidade e avareza;
4. Magnificência (aplicada à esfera do dar e do receber dinheiro em grandes quantias) - meio termo entre os seguintes extremos: vulgaridade e mesquinhez;
5. Magnanimidade (aplicada à honra e à desonra referente a questões maiores) - meio termo entre os seguintes extremos: vaidade e pusilanimidade;
6. Ambição apropriada (aplicada à honra e à desonra referente a questões menores) - meio termo entre os seguintes extremos: ambição e desambição;
7. Paciência (aplicada à cólera) - meio termo entre os seguintes extremos: fúria e ausência de espírito;
8. Veracidade (aplicada à auto-expressão) - meio termo entre os seguintes extremos: jactância e subavaliação;
9. Sagacidade (aplicada à esfera da conversação) - meio termo entre os seguintes extremos: bufonaria e grosseria;
10. Amabilidade (aplicada à esfera da conduta social) - meio termo entre os seguintes extremos: servilismo e conflituosidade;
11. Modéstia (aplicada à esfera da vergonha) - meio termo entre os seguintes extremos: acanhamento e impudência;

12. Justa indignação (aplicada à esfera da indignação) - meio termo entre os seguintes extremos: inveja e despeito.

Tal como em Platão, a virtude (sua prática) estará intimamente ligada à ideia de justiça, uma vez que a justiça implica agir virtuosamente, em escolhermos o meio termo entre dois extremos (relativos a nós). Assim, tanto o excesso quanto a deficiência são vícios a serem evitados. E, para isso, devemos agir de acordo com a “reta razão”. Exemplificando,

o excesso de exercícios físicos, por exemplo, e a falta deles destroem o vigor físico. De modo idêntico, a ingestão em demasia ou insuficiente de líquidos e de alimentos sólidos destrói a saúde. Contudo, a medida proporcional produ-la, aumenta-a e conserva-a. Assim, com efeito, também acontece com a temperança e a coragem, bem como com as restantes excelências. Aquele que foge a (e tem medo de) tudo e não persevera em nada torna-se medroso, e o que, em geral, não tem medo de nada precipita-se sempre em todas as direções. De modo idêntico, o que frui de todo o prazer e não se abstém de nenhum é devasso; por sua vez, o que foge de todo o prazer, como os que são rudes, é insensível. Ou seja, a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pelo defeito. Mas são conservadas pelo meio entre esses dois extremos<sup>50</sup>.

A virtude ética é, pois, uma espécie de hábito voltado para as deliberações, consistindo em uma “justa medida”, em um “justo meio” relativo ao sujeito que delibera. Como vimos, nosso *telos* é a felicidade. A única forma de atingirmos tal *telos* é mediante a ação virtuosa. Para identificarmos qual é o agir virtuoso, necessitamos compreender nossa natureza, mais especificamente nossa “função própria”. Tal função está ligada à nossa razão. Assim, agir virtuosamente é agir de acordo com nossa excelência, nossa racionalidade. A virtude nós a encontramos no meio termo (*mesótês*) entre extremos, entre o extremo do excesso e o extremo da deficiência. Aqui entra a capacidade de julgar:

---

<sup>50</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.43, 1104a15.

A excelência é, portanto, uma disposição do caráter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito<sup>51</sup>.

O julgamento se dá, pois, pela atuação do “sentido orientador”, isto é, da “reta razão” (*orthòs lógos*), a qual nos afasta dos extremos e nos leva ao meio termo (*mesótês*). E isso demanda prática, hábito. Não apenas isso; aqui vemos a importância da “prudência” (*phronesis*). Afinal, as virtudes éticas almejam uma mediania estabelecida pela reta razão (“Ela [a virtude] está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador”). Portanto, elas também envolvem escolha, deliberação. E aqui não se trata apenas de uma escolha, mas de uma boa escolha, da melhor escolha: “Uma vez que a excelência do caráter é uma disposição que decide e a decisão é uma intenção deliberada, segue-se que, no caso de se tratar de uma decisão séria, o princípio de decisão terá de ser verdadeiro e a intenção correta”<sup>52</sup>. Dito de outra forma, a escolha correta é prudência. A virtude é constituída de acordo com a prudência<sup>53</sup>. Uma caracterização esclarecedora da prudência nós a encontramos especialmente no ‘livro VI’ da “Ética a Nicômaco”. A prudência é a virtude de deliberar sobre coisas não necessárias (afinal, não como deliberar sobre o que não pode ser diferente: “o que acontece no horizonte da ação pode ser sempre de outra maneira”<sup>54</sup>). Ela é a capacidade de aplicar uma regra ao caso particular, de tal forma que ela se aproxima conceitualmente daquilo que também entendemos como juízo (subsumir o particular sob uma regra). O sujeito prudente delibera bem acerca daquilo que contribui para a boa vida em geral. Noutros termos, a prudência sempre visa a bons fins (“qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral”<sup>55</sup>). A prudência (*phronesis*) é

---

<sup>51</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.49, 1107a1.

<sup>52</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.130, 1139a20.

<sup>53</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.145, 1144b25.

<sup>54</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.133, 1140b1.

<sup>55</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.133, 1140a25.

sabedoria prática, voltada para o agir. Ela difere, pois, da inteligência (*nous*), a qual apreende definições abstratas e gerais. A prudência sempre se refere a particulares. Não apenas isso, ela demanda experiências prévias. Os prudentes são os

mais experimentados nas circunstâncias particulares em que de cada vez nos podemos encontrar. Por exemplo, se alguém souber que as carnes leves são de mais fácil digestão e, por isso, mais saudáveis, mas desconhecer quais são os animais com carne mais leve, não conseguirá restabelecer sua saúde<sup>56</sup>.

Nesse sentido, a prática da virtude (das virtudes éticas) exige prudência, pois somente ela nos oferece os meios adequados para a realização da virtude, para que reconheçamos, nas situações concretas, o meio termo relativo a nós.

Além das virtudes éticas, temos, também as virtudes dianoéticas (intelectuais). Essa última categoria de virtude resulta do ensino. Elas são as virtudes racionais por excelência.

Como vimos, temos uma tendência ao saber. Isso significa que nossa alma tende naturalmente à busca da verdade. Nesse sentido, tal busca ocorre a partir de cinco disposições, as quais podem ser divididas de acordo com seu objeto. Assim, alcançamos a verdade sobre os objetos imutáveis, verdades necessárias, pela inteligência (*nous*), pelo conhecimento científico (*episteme*) e pela sabedoria (*sophia*). A inteligência nos permite apreender os primeiros princípios auto-evidentes. O conhecimento científico é conhecimento mediante demonstração e conclusão. A sabedoria, por sua vez, tenta integrar inteligência e conhecimento científico, isto é, ela tenta tanto conhecer os princípios quanto realizar demonstrações a partir deles. Por outro lado, alcançamos a verdade sobre objetos mutáveis (contingentes, como ações e sentimentos) mediante a técnica (*techné*), a prudência (*phronesis*), a consciência (*synesis*) e o bom senso (*gnome*). A técnica concerne à produção de objetos; a prudência nos oferece os meios

---

<sup>56</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.136, 1141b15.



apropriados (bons) para certos fins; a consciência se assemelha à prudência, dado envolver a ação. Mas ela não oferece prescrições; o bom senso envolve a capacidade de ser equânime e de empatizar, também envolvendo a ação. Especialmente no ‘livro VI’ da “Ética a Nicômaco”, temos uma circunstanciada exposição dessas virtudes. Embora sejam todas virtudes importantes (são todas disposições que nos levam à verdade), aqui nos importa especialmente a *phronesis*. Ela é a virtude intelectual mais importante quando estamos nos referindo à ação (ou, ao “cálculo”, termo que Aristóteles usa como correlato de “deliberar”: aqui temos a ideia aristotélica de razão prática. Ela é calculadora). Assim, a prudência calcula quais são os meios necessários para que se atinja um fim moralmente bom. Dessa forma, a *phronesis* está voltada especificamente para as questões humanas (as quais podem ser subsumidas sob o conceito de *ethos*), diferindo da sabedoria (*sophia*). Isso significa dizer que nem sempre um sábio possui sabedoria prática. Aristóteles até exemplifica, sugerindo que o estadista Péricles seria um exemplo de “prudente”<sup>57</sup>. Outros, como Anaxágoras e Tales, teriam sido dotados de extraordinária sabedoria (*sophia*), mas não possuiriam sabedoria prática, não seriam prudentes<sup>58</sup>. Isso porque a prudência está voltada para as coisas do homem (*ethos*), ao passo que a sabedoria estaria voltada para realidades mais elevadas. Dito de outra forma, a prudência (*phronesis*) demanda mais experiência e hábito do que ensino, diferentemente do que ocorre com a sabedoria (*sophia*).

Assim, a prudência é essencialmente prática e envolve a ação. Ela está relacionada com o “sumo bem” humano (*eudaimonia*/felicidade), o qual envolve, inclusive, a comunidade. Talvez por essa razão o ‘livro VIII’ e o ‘livro IX’ da “Ética a Nicômaco” sejam dedicados especialmente à amizade. Aristóteles não tem em mente unicamente a felicidade individual. Lembremos: *eudaimonia* não significa hedonismo, tampouco um hedonismo individualista. Felicidade se identifica com uma atividade que está em conformidade com nossa

---

<sup>57</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.133, 1140b1.

<sup>58</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.136, 1141b1.

excelência, com nossa virtude, com nossa “função própria”, nossa capacidade racional (com a parte racional de nossa alma).

Com efeito, Aristóteles sugere que há três tipos de amizade de acordo com os três tipos de coisas que o homem, em geral, busca: o útil, o aprazível e o bom. As amizades estruturadas em torno do útil e do aprazível são facilmente dissolvidas. Daí ele afirma, no ‘livro VIII’, que a amizade perfeita é a dos bons e semelhantes em virtude. Portanto, a verdadeira amizade ocorre entre sujeitos virtuosos, uma amizade estabelecida em torno da virtude mesma. O “elo” entre esses dois sujeitos (amigos) será a virtude e seu fomento. Nesse sentido, a amizade tem um papel fundamental na consecução da felicidade em Aristóteles. Aliás, tenhamos em mente que segundo Aristóteles o homem é naturalmente um *zoon politikon*, isto é, um “animal político”. A sociedade é aqui concebida como fundamentalmente ética e política. Ela envolve, pois, especialmente a razão prática e a prudência. Alcançar a felicidade envolve a vida em sociedade (e a amizade que subjaz a ela). Por essa razão, a *phronesis*, a prudência, deve ser expressa tanto no comportamento individual quanto na economia (no contexto da vida familiar, por exemplo) e na política (quando se legisla, por exemplo. Aliás, notemos que Aristóteles é a base para uma ética das virtudes. Assim, o legislador deve legislar prudentemente, com o propósito de promover a virtude: “os legisladores tornam os cidadãos bons cidadãos habituando-os a agir bem – é este de resto o seu propósito. E todos os legisladores que não tiverem em mente esse propósito erram. É nisto, precisamente, que se distingue uma boa constituição política de uma má”<sup>59</sup>). Assim, diferentemente do que ocorre com a vida contemplativa, a vida virtuosa depende tanto de certos bens externos quanto de amigos, da interação com os outros membros da sociedade. Isso talvez justifique o foco na amizade nos supra-referidos livros da “Ética a Nicômaco”. Em verdade, dada a natureza social do homem, ele “naturalmente” irá buscar e cultivar a amizade. Assim, cabe identificar qual seria a forma mais elevada de amizade. E tal forma é a amizade em torno do bom,

---

<sup>59</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.41, 1103b5.

do racional, daquilo que é o mais elevado no homem. Nos termos de Aristóteles, a “amizade mais autêntica é, assim, a que existe entre homens de bem”<sup>60</sup>.

Além disso, a amizade demanda reciprocidade: “e a respeito de tudo cada um recebe de retorno o mesmo que dá ou de modo semelhante, tal como deve acontecer entre amigos”<sup>61</sup>.

Mas o que se quer indicar aqui é que não se alcança a felicidade em isolamento. É na *polis* que o indivíduo alcança, com os demais, a *eudaimonia*, telos do agir humano. Além disso, lembremos que a virtude não é inata. Ela envolve a prática, o exercício, o hábito. E isso é desenvolvido em um contexto social (não é ensinado mediante estudos dos textos de ética). É a ação que nos torna virtuosos: “Do mesmo modo também nos tornamos justos praticando ações justas, temperados, agindo com temperança, e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando atos de coragem”, isto é, “as disposições permanentes do caráter constituem-se através de ações levadas à prática em situações que podem ter resultados opostos”<sup>62</sup>. Isso nos conduz a uma questão importante, qual seja, a da responsabilidade. Afinal, os “resultados opostos”, dos quais Aristóteles nos fala, são oriundos das escolhas que um sujeito pode fazer diante de uma situação concreta. E tais escolhas são muitas vezes difíceis: “Em todo o caso, é difícil em algumas circunstâncias decidir que opção se deve

---

<sup>60</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.181, 1157b25.

<sup>61</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.179, 1156b35. Uma concepção de amizade que se inspira nessa descrição de Aristóteles nós a encontramos em John Finnis: “Se A e B são amigos, então a colaboração de cada um é em benefício (pelo menos em parte) *do outro*, e há comunidade entre eles não apenas no sentido de que existe um interesse em comum nas condições – e busca em comum dos meios – por meio das quais cada um irá conseguir o que quer para si, mas também no sentido de que o que A quer para si ele quer (pelo menos em parte) segundo a descrição ‘aquilo que B quer para si’, e vice-versa. De fato, o bem que é em comum entre amigos não é simplesmente o bem de dois projetos ou objetivos coincidentes que foram realizados com sucesso; é o bem comum da autoconstituição e auto-realização mútuas” (Finnis, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2007, p.143).

<sup>62</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p.41, 1103b5-20.

tomar e qual a que se deve preterir, tal como difícil é decidir o que tem de se suportar e em vista do quê”<sup>63</sup>.

Assim, a deliberação, ou cálculo, é sempre algo humanamente possível (ainda que muitas vezes exija demasiadamente do agente. Mas é precisamente por isso “que há repreensões e louvores para quem age, esteja esse alguém sob coação ou não”<sup>64</sup>). E ela, se moralmente justificável, reside na escolha dos meios apropriados para um fim determinado. Somos, então, responsáveis pelas nossas ações, as quais formam nossos “hábitos morais”. Nossa excelência moral depende, em grande medida, de nós mesmos, ainda que a *polis* (a *politeia*) tenha o papel de fomentar a virtude. E isso com o propósito derradeiro de alcançarmos a *eudaimonia*, nosso ‘sumo bem’, nosso fim derradeiro, alcançado unicamente mediante o exercício de nossa excelência (virtude), isto é, daquilo que constitui nossa “função própria”, a saber, nossa capacidade racional.

---

<sup>63</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p. 57, 1110a30.

<sup>64</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p. 57, 1110a30.

## 2.3. A Ética Helenística: Epicurismo e Estoicismo

A magnitude do prazer atinge seu limite na remoção de todo sofrimento. Quando o prazer está presente, durante todo o tempo em que ele permanece não há dor nem no corpo, nem na alma, nem nos dois.

*Epicuro*

### 2.3.1. Epicurismo

O Epicurismo tornou-se conhecido por eleger o prazer como fim (*telos*) do agir humano. Fundado por Epicuro (341-270 a.C.), o qual sustentava que o homem vive e experimenta o mundo mediante seus sentidos, o epicurismo coloca o primado sobre as sensações. A sensação estaria, para o Epicurismo, acima de qualquer outra faculdade humana. A ética epicurista teria como fundamento especialmente as sensações de prazer e dor. As ações humanas seriam articuladas em torno dessas sensações. Não apenas isso; nossas categorias morais de bom e de mal estariam vinculadas a tais sensações. Em linhas bem gerais, segundo o Epicurismo, o homem naturalmente busca o prazer e se afasta da dor. Todas as ações humanas, de alguma forma, seguiriam esse padrão. Assim, o prazer seria um bem, constituindo um móbil para a ação humana, enquanto a dor seria um mal. Nesse sentido, o sábio deveria prolongar o prazer, reduzir a dor e fomentar que os demais buscassem participar do prazer em suas mais diversas formas (“Por isso afirmamos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz”<sup>65</sup>). Essa é, em linhas bem gerais, a tese epicurista.

---

<sup>65</sup> Epicuro. In: Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p.312.

Com efeito, a partir dessa caracterização geral, percebemos um aspecto materialista na ética epicurista. Não apenas isso; aqui podemos falar (diferentemente do que ocorria com Platão e Aristóteles quando tratávamos da felicidade) em um hedonismo. Além disso, enquanto em Platão e Aristóteles vemos o papel da vida social, comunitária, na busca pela felicidade, aqui o sujeito priorizará a solidão. Em verdade, segundo Epicuro, o sábio “não participará da vida política”<sup>66</sup>. Por essa razão, o epicurismo “vai desembocar num individualismo hedonista, onde o futuro deve deixar o homem tão indiferente como a inanidade do além”<sup>67</sup>. Apesar das significativas diferenças entre Epicuro e os filósofos vistos nos capítulos anteriores, cabe observar que há alguns pontos em comum. Por exemplo, também Epicuro considera que a *arete* (virtude) humana está ligada a uma atividade que é peculiar ao humano. A virtude é também para Epicuro um “bem específico” que conduz à felicidade (afinal, também ele está preocupado com o “bem viver”). Todavia, a diferença é que em Epicuro a natureza humana é material. Logo, seu fim também será material. Alma e corpo são, para Epicuro (que quanto a esse ponto se

---

<sup>66</sup> Epicuro. In: Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p.310.

<sup>67</sup> Brun, Jean. *O Epicurismo*. Lisboa: Edições 70, 1987, p.97. Isso está diretamente ligado ao contexto em que surgem teorias como a epicurista e a estoica: “As novas condições impostas ao mundo grego tornam impossível a participação do indivíduo no governo da *polis*, que o cidadão helênico conhecera sobretudo na fase democrática. O conhecimento deixa de ser preparação para a atividade política (como fora em Platão), passando a se ocupar do aprimoramento interior do homem. Distanciada das preocupações políticas, a filosofia aspira ao estabelecimento de normas universais para a conduta humana e se propõe a dirigir as consciências: o problema ético torna-se o centro da especulação de diferentes correntes filosóficas. As éticas helenísticas partem à procura do bem individual, de uma sabedoria que represente a plenitude da realização subjetiva: o alcance da perfeita serenidade interior, independente das circunstâncias. O bem não mais terá o sentido metafísico do Bem de Platão, fundamento das *ideias*, dos modelos do mundo corpóreo, e, conseqüentemente, sustentação tanto do sujeito do conhecimento e da ação quanto da própria realidade objetiva. O bem das éticas helenísticas terá acepção estritamente existencial: é o bem como sinônimo do que é bom para o indivíduo, para a vida de cada homem” (“Estudo Introdutório”. In: *Coleção Os Pensadores. Antologia de Textos. Epicuro. Lucrecio. Cícero. Sêneca. Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p.viii).

inspira em Demócrito), agregados de átomos materiais. Assim, todo prazer é, segundo Epicuro, físico, natural<sup>68</sup>.

Com efeito, embora a ética de Epicuro seja de cunho hedonista, cabe notar que não se trata de um hedonismo vulgar. Embora a felicidade seja identificada com o prazer, esse, aqui, é compreendido como ausência de dor (*aponia*) e de inquietações (*ataraxia*). O hedonismo de Epicuro é “de base empírica: o prazer é um bem buscado pelos homens”.

Aqui há uma correlação com a sua teoria da sensação baseada no atomismo: tal como a sensação é o critério da verdade, assim também os movimentos ou experiências do prazer e da dor, que são concebidos como tipos de deslocação atômica, servem como critérios do bom e do mau, visto que o prazer é aquilo que é natural, tal como o bem, enquanto a dor é contrária à natureza, da mesma forma que o mal<sup>69</sup>.

Mas ao avançar na análise do prazer, Epicuro encontra uma forma mais elevada, “pura”, de prazer, o qual vai além de uma mera necessidade física. Afinal, a “necessidade física” sempre está “sutilmente misturada com a dor”<sup>70</sup>. Tal prazer “puro” Epicuro o entende como “o prazer estático (*katastematike*) do equilíbrio, a ausência de dor (*algos*) do corpo (*aponia*) e a ausência de perturbação da alma (*ataraxia*)”<sup>71</sup>. Assim, Epicuro não sustenta um hedonismo vulgar, pois se assim fosse, ele manteria uma concepção de “prazer

---

<sup>68</sup> Não obstante, observe-se que ele não está promovendo os prazeres do corpo, mas da alma. Algumas passagens de Epicuro, cabe reconhecer, quando tiradas de contexto, levam a um equívoco, qual seja, o de pensar que ele está defendendo um hedonismo vulgar. Fragmentos como o que se segue deram espaço para essa confusão: “A origem e a raiz de todo o bem residem no prazer do ventre” (Epicuro *apud* Nizan, Paul. *Os Materialistas da Antiguidade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1977, p.134).

<sup>69</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.98.

<sup>70</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.98.

<sup>71</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.98.

cinético”, desprezando uma ideia mais “psíquica” de prazer, a qual está expressa na ideia de “prazer estático”. Explicando essa distinção, diz-nos Epicuro: “A ataraxia e a ausência de dor física são prazeres estáticos, mas a alegria e a exultação são considerados prazeres activos que implicam movimento”<sup>72</sup>.

Assim, conforme Epicuro, o prazer deve levar a alma à tranquilidade. Nesse sentido, seria apropriado falarmos, aqui, em uma espécie de ascese dos prazeres, em que haveria um primado dos prazeres estáticos em relação aos cinéticos. Com efeito, em linhas gerais podemos afirmar que o prazer é o ‘sumo bem’ segundo Epicuro. O ponto é, segundo vemos, identificar o que Epicuro denota com o conceito de prazer. E ele o faz a partir de uma divisão dos tipos de desejos. Assim há desejos necessários e naturais, como o desejo por alimento e bebida, bem como desejos naturais e desnecessários, como o desejo por alimentos requintados. Por fim, há desejos que não são nem necessários nem naturais, como o desejo por honras.

Como vimos “o prazer é o primeiro e inato bem”<sup>73</sup>. Noutros termos, Epicuro “aduz o fato de os seres vivos imediatamente após o nascimento estarem contentes com o prazer, enquanto rebelam-se contra a dor por disposição natural, sem a intervenção da razão. Por instinto legítimo fugimos então à dor”<sup>74</sup>. Ainda que tanto alma quanto o corpo sejam materiais, no sentido de serem formados por átomos materiais, Epicuro distingue os prazeres da alma dos prazeres do corpo. Com efeito, segundo ele, os prazeres da alma são mais elevados do que os do corpo, haja vista os prazeres do corpo serem restritos ao presente, não assegurando perenidade. Assim, sobre a distinção acima referida entre os desejos, Epicuro irá defender a primazia dos desejos naturais necessários. Devemos estar preocupados com o prazer da alma. E isso porque, enquanto os prazeres do corpo

---

<sup>72</sup> Epicuro *apud* Nizan, Paul. *Os Materialistas da Antiguidade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1977, p.137.

<sup>73</sup> Epicuro. In: *Coleção Os Pensadores. Antologia de Textos. Epicuro. Lucrécio. Cícero. Sêneca. Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p.17.

<sup>74</sup> Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p.314s.



estão restritos ao presente, os prazeres da alma tanto podem envolver o passado, quando deles nos lembramos, como o futuro, quando os pudermos antecipar mediante a expectativa. O limite supremo do prazer será, conforme Epicuro, o prazer catastemático, isto é, a ausência de dor. Ele representa a perfeição do prazer. A ascese e a hierarquia entre os prazeres são deixadas evidentes por Epicuro quanto ele afirma:

Quando dizemos, então, que o prazer é fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade, como creem certos ignorantes, que se encontram em desacordo conosco ou não nos compreendem, mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma<sup>75</sup>.

Em suma, apenas a *aponia* (ausência de dor) e a *ataraxia* (quietude da alma) asseguram a vida feliz. Há aqui, também, uma ideia de sabedoria prática. Afinal, é preciso saber deliberar sobre os prazeres. Do contrário, incorremos no erro dos “intemperantes”. Isso significa que deveremos, por exemplo, comer quando estivermos com fome, bebermos quando estivermos com sede, descansarmos quando estivermos cansados, etc. Aqui o primado jaz sobre os desejos necessários e naturais. Aliás, “a natureza [...] fez as coisas necessárias fáceis e encontráveis”, ao passo que as não necessárias são difíceis de encontrar<sup>76</sup>. E é precisamente nesse ponto que se faz necessária a sabedoria prática, o bem deliberar sobre os prazeres. Devemos nos voltar para aqueles desejos que não são causa de perturbação da alma. Não apenas isso, tal sabedoria prática (a *phronesis* epicurista) deve nos prevenir de tudo aquilo que é causa de desassossego, como o *medo* da morte, o *desejo* de viver eternamente, etc. Esses são desejos que causam, em última instância, inquietude na alma. Logo, devem ser deixados de lado. Com isso, percebemos em que sentido Epicuro,

---

<sup>75</sup> Epicuro. In: *Coleção Os Pensadores. Antologia de Textos. Epicuro. Lucrécio. Cícero. Sêneca. Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p.17.

<sup>76</sup> Ver: Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. V. III. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.214.

apesar de sustentar um modelo ético hedonista, mantém um ideal ascético. É nesse sentido que ele afirma:

O prazer é nosso bem primordial e congênito, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor. Já que o prazer é nosso bem primordial e congênito, também por causa dele não escolhemos qualquer prazer, mas às vezes passamos sobre muitos prazeres, quando são seguidos por um aborrecimento maior [...]. Então todo prazer, por ter uma natureza condizente conosco, é um bem, mas nem por isso todo prazer deve ser escolhido<sup>77</sup>.

Isso conduz Epicuro àquela já referida divisão dos desejos: “Dos desejos, alguns são naturais e necessários, outros são naturais e não necessários; outros, ainda, nem naturais nem necessários, devidos à imaginação ilusória”<sup>78</sup>. Essa é uma distinção essencial para compreendermos o ascetismo epicurista. Com exceção dos desejos naturais e necessários, os demais são possíveis causas de perturbação. Com efeito, os desejos naturais e necessários são providos pela natureza mesma. Ela nos disponibiliza alimento necessário para que saciemos a fome, bebidas que saciam nossa sede e abrigo contra o frio. No entanto, tais desejos podem, por diversas razões, se degenerar em formas que mais trazem dor e perturbação do que tranquilidade, como, por exemplo, no desejo por uma refeição suntuosa e requintada, ou no gosto por roupas elegantes e caras (que não servem apenas para o propósito de nos aquecer). Por fim, há uma terceira classe de desejos, a qual envolve elementos nem naturais nem necessários, sendo, pois, absolutamente artificiais. Por exemplo, o desejo por glória, por acúmulo de riqueza e poder. Tais desejos nascem apenas da mera opinião. E tal opinião é fomentada pela vida

---

<sup>77</sup> Epicuro *apud* Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p.312s.

<sup>78</sup> Epicuro *apud* Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p.319.

social, o que explica a afirmação “vive ignorado”<sup>79</sup>. A vida política compromete a felicidade humana em virtude de promover a busca pelo poder, pela fama, pela riqueza. Nesse sentido, diferentemente do que ocorria na Academia platônica, a qual pretendia formar homens políticos, o “jardim”<sup>80</sup> de Epicuro pretendeu formar sujeitos que reconhecessem que o caminho para a felicidade residia neles mesmos. Assim, vemos que o epicurismo exorta a uma vida modesta, tranquila e livre de desejos por excessos e coisas vãs. E isso tendo como background algo comum à filosofia antiga, especialmente durante o período helênico<sup>81</sup>, a saber, a ideia segundo a qual uma boa vida (*eudaimonia*) é o *telos* de nossas ações. Colocado de outra maneira, sempre que agimos, o fazemos com vistas a um bem. Essa é uma formulação geral presente em diversos autores. O que muda é a forma concreta desse bem. Em Epicuro, como vimos, a forma concreta da felicidade, da boa vida, é o prazer (ele aproxima felicidade de prazer, o que aponta para seu hedonismo). Mas, como vimos, tal prazer precisa ser caracterizado para não o confundirmos com um prazer vulgar, o que ocorreria em um modelo hedonista vulgar. Isso, como vimos, não ocorre em Epicuro. Seu hedonismo é mais “puro”. Aqui prazer é caracterizado a partir de outros conceitos: *ataraxia* e *aponia*. Além disso, em comum com as outras escolas filosóficas do período helênico, Epicuro está preocupado em ocupar a filosofia com a questão sobre o que torna a vida digna de ser vivida, isto é, sobre como ela nos auxilia na arte de bem viver. Por isso a sabedoria teórica (*sophia*) é, aqui, colocada abaixo da sabedoria prática. Em verdade, para Epicuro, ela pouco importa, pois mesmo um sujeito sem formação poderia alcançar a quietude da alma (mediante a busca e o fomento dos prazeres que nos afastam da dor e nos conduzem a um estado de imperturbabilidade da alma).

---

<sup>79</sup> Epicuro. In: *Coleção Os Pensadores. Antologia de Textos. Epicuro. Lucrécio. Cícero. Sêneca. Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p.19.

<sup>80</sup> Escola filosófica fundada por Epicuro, em Atenas, na qual ele expunha e debatia suas ideias.

<sup>81</sup> O qual corresponde à “época da grande conquista de Alexandre Magno até o fim da era pagã”. Ver: Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. V. III. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.5.

### 2.3.2. Estoicismo

O Estoicismo foi uma escola filosófica fundada por Zenão. O nome de sua escola se deve ao fato de suas exposições e debates terem ocorrido na *stoá*, isto é, em um pórtico público. Isso ocorria porque, uma vez que não era cidadão ateniense, Zenão não podia adquirir um imóvel.

Com efeito, tal como mantinha o Epicurismo, a filosofia significava, para o Estoicismo, uma arte de bem viver. E esse bem viver passa pelo viver virtuosamente. O bem (que é também fim, *telos*), em Epicuro, é o prazer. A virtude nos permite alcançar tal fim. Somente agindo virtuosamente alcançamos nosso fim. E as virtudes derivam da sabedoria prática (*phronesis*). Isso significa dizer que é impossível viver com prazer sem termos a sabedoria prática como guia. Também tal como o Epicurismo, o Estoicismo mantinha, contra Platão, um materialismo. Mesmo Deus seria, na perspectiva estoica, material. Nesse sentido, o Estoicismo toma de Heráclito a ideia de uma razão imanente ao cosmos: “Indolente, o homem se deixa espantar pelo *Logos* em tudo”<sup>82</sup>. Na perspectiva dos estoicos, haveria um *Logos* (razão) imanente à natureza (*physis*), dando a ela sentido, compreensibilidade. O conceito de natureza dos estoicos abarcaria tanto a natureza em sentido mais abrangente (tudo o que há) quanto a natureza do indivíduo. E neles também surge a ideia de função própria, a qual aparece, por exemplo, em Sêneca:

O que é próprio do homem é a razão. Por ela o homem precede os animais e vem logo depois dos deuses. Uma razão perfeita é, pois, o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais e às plantas. [...] Se, portanto, o homem tem por seu bem a razão, se a leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Heráclito. In: *Pensadores Originários*. Petrópolis: Vozes, 1991, p.81.

<sup>83</sup> Sêneca *apud* Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. V. III. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.329.

Eis, então, uma ideia já presente nos autores até o momento abordados. Temos a ideia de natureza humana e de “função própria”, a qual está ligada àquilo que nos particulariza, a saber, nossa racionalidade. Não apenas isso; será precisamente essa “função” desenvolvida até sua plenitude, que irá assegurar que chegaremos ao nosso fim, a felicidade. Esse quadro geral é comum aos autores estudados até esse ponto. No entanto, há significativas diferenças no significado por eles dado a esses conceitos.

Com efeito, podemos começar a abordagem por um conceito fundamental do Estoicismo, qual seja, o de *oikeiosis*, o qual significa “auto-apropriação, auto-aceitação, auto-amor”<sup>84</sup>. Na verdade, os estoicos tomam como ponto de partida o mesmo elemento do qual partem os epicuristas, isto é, os “impulsos instintivos e naturais do homem”<sup>85</sup>. No entanto, segundo eles, o fundamento não é o prazer, mas outro impulso, que eles denominaram *oikeiosis*. A *oikeiosis* significa “a aceitação do próprio ser de cada qual e o meio de o conservar, o impulso instintivo para a autoconservação”<sup>86</sup>. Assim, ela é o mais elementar instinto de conservação, sendo uma constante tendência a nos apropriarmos de nosso próprio ser e de tudo aquilo que nos permite conservá-lo. E aqui temos o critério moral: o que aperfeiçoa nosso ser é bom. O que causa dano a ele é mau.

Segundo os estóicos, a *oikeiosis* está presente em todas as formas de vida. No reino vegetal, ela está presente de forma inconsciente. Nos animais não humanos, ela está presente na forma do instinto. Em nós, ela se manifesta mediante a razão. Assim, para o homem seguir a notória máxima estoica “vive conforme a natureza” significa viver continuamente desenvolvendo o próprio ser. Significa viver virtuosamente, de acordo com a reta razão. Em verdade, essas três

---

<sup>84</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.169.

<sup>85</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.169.

<sup>86</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.169.

máximas significam a mesma coisa: “vive conforme a natureza”, “vive segundo a razão” e “vive virtuosamente”.

Nesse contexto, há, segundo os estoicos, três objetos fundamentais para a moral: os “bens”, os quais derivam do interior do sujeito, tais quais inteligência, temperança e justiça; os “males”, como a injustiça, a devassidão, etc; e os elementos que seriam considerados “indiferentes”, como riqueza, beleza, etc. Alguns desses “indiferentes” são preferíveis em relação a outros.

A sabedoria prática é exatamente aquela disposição que nos permite discernir entre esses elementos. Em verdade, todas as virtudes estão submetidas à *phronesis*. Dessa forma, portanto, quem possui uma virtude pode possuir todas. Não apenas isso, dado que, como vimos, os estoicos assumem a ideia de Heráclito, segundo a qual há um *Logos* subjacente a tudo, a virtude acaba por ser um elemento unitivo: nos une entre nós e com a natureza mesma. Afinal, tudo o que há possui um *Logos* imanente.

Outro conceito fundamental para entendermos o modelo ético estoico é o de *Katorthoma*, isto é, de “ação reta” (virtuosa, perfeita). Aqui o que importa é o ponto de partida, e não o resultado. Nos termos de Cícero: “O que parte da virtude deve ser considerado reto, não pelo seu cumprimento, mas pela intenção de cumpri-lo”<sup>87</sup>. A “ação reta” (*Katorthoma*) é a ação de acordo com nossa natureza. Com isso, o que se está dizendo é que nós não podemos julgar o valor moral de uma ação a partir de sua exterioridade, pois um estulto e um sábio (o qual seria dotado de sabedoria prática) podem agir da mesma maneira sem, todavia, possuírem a mesma intenção racional. Assim, é nessa intenção moral (mais precisamente na vontade) que reside o valor moral da ação. Essa disposição interior deve estar em harmonia com o *Logos* presente em tudo o que há. Nesse sentido, dir-se-ia que aquele que possui sabedoria prática (*phronesis*) não precisaria de leis externas: ele seria capaz de simplesmente seguir a lei (o *Logos*). Ela, a

---

<sup>87</sup> Sêneca *apud* Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. V. III. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.347.

lei (*nomos*), não teria sido uma criação humana, mas estaria na natureza (*physis*), seria eterna. Com efeito, “a ideia de uma lei divina já tinha sido aventada por Heráclito”<sup>88</sup> (“Para falar em recolhimento é necessário concentrar-se na reunião de tudo, como a cidade na lei, e, com maior concentração ainda. Pois todas as leis dos homens se alimentam de uma lei uma, a divina; é que esta impera o quanto se dispõe, basta e excede a todas”<sup>89</sup>). Posteriormente, encontraremos a ideia de “lei não escrita”. No entanto, foram os estoicos aqueles que fundaram seu pensamento:

numa concepção filosófica de uma *physis* que fundamenta o *nomos*; isto aparece no estoicismo com a sua doutrina da *physis* como um *logos* imanente [...] e a sua definição da virtude como «viver segundo a natureza» [...] onde «natureza» deve compreender-se tanto no seu sentido cósmico como individual [...]. É esta «natureza», a *divina ratio* [...] que é imanente, eterna e imutável [...] que funda as leis humanas. A sua operação é eminentemente visível no primeiro impulso «instintivo» (*physikos*) do homem no sentido da autoconservação que gradualmente se alarga para abarcar toda a humanidade”<sup>90</sup>.

Ou seja, a, digamos, “primeira expressão” dessa *divina ratio* ocorre naquilo que descrevemos acima como *oikeiosis*. A *oikeiosis* é precisamente esse “primeiro impulso instintivo” (“a aceitação do próprio ser de cada qual e o meio de o conservar, o impulso instintivo para a autoconservação”) em direção à autoconservação. Isso foi notado por Diógenes Laértios, segundo o qual

os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza [...]. Somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele

---

<sup>88</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.159.

<sup>89</sup> Heráclito. In: *Pensadores Originários*. Petrópolis: Vozes, 1991, p.89.

<sup>90</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.159s.

repele tudo o que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim<sup>91</sup>.

Em verdade, aqui há uma crítica aos epicuristas, os quais, como vimos, propunham o prazer como o mais básico dos impulsos. Para o estoico, por outro lado, o mais básico impulso é o da autopreservação. O prazer viria depois (em verdade, o estoicismo pode ser considerado um movimento não hedonista). Primeiro, vem o impulso para nos apropriarmos (e conservarmos) de nosso ser. E somos naturalmente racionais. Ainda segundo a descrição de Diogenes Laertios,

já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso<sup>92</sup>.

Foi por essa razão, então, que o precursor do Estoicismo, Zenão, definiu o “fim supremo” do homem como a vida de acordo com a natureza. Afinal, viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a excelência, a qual seria o fim derradeiro para o qual a natureza nos encaminha. Essa ideia está expressa na clássica frase atribuída a Sêneca: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*: “o destino guia os que lhe obedecem, mas arrasta consigo os que se lhe opõem”.

Assim, o Estoicismo associa virtude à natureza humana e à ideia de natureza em sentido mais abrangente. Em outras palavras, o Estoicismo mantém que a natureza (*physis*) jaz por detrás de tudo aquilo que se relaciona com o *ethos*. Teria sido uma negligência da natureza ter nos criado sem vínculo com os meios para nossa autopreservação. A natureza é, pois, providente. Esse é um aspecto importante da cosmologia estoica, a qual nos auxilia na compreensão de elementos fundamentais de sua filosofia prática. Assim, o mundo é único e cheio de *Logos*. E tal racionalidade é mais evidente em certas

---

<sup>91</sup> Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p.201.

<sup>92</sup> Laertios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da UnB, 2008, p.201.



partes. No caso do homem, ela está presente mais na alma do que no corpo. Isso faz com sejamos mais do que meras partes da natureza: torna-nos “aliados” dela. Essa é uma concepção cosmológica fundamental para que compreendamos a ética estoica. Ela nos mostra que colaboramos com o *Logos*, isto é, que somos as únicas criaturas capazes de compreender e seguir a “voz da razão”. Não se trata, pois, de apenas observar os outros sujeitos, mas a natureza em sentido mais amplo, pois a mesma racionalidade que encontramos em nós está presente no cosmos.

Com efeito, também para os estoicos importará a ideia de *telos*, isto é, de fim (no sentido de completude, de culminação). E o *telos* do homem passa por ele viver uma vida de acordo com a natureza, seja ela considerada do ponto de vista do sujeito, seja do ponto de vista do cosmos. Essa será uma vida virtuosa e, conseqüentemente, feliz. Tal vida será caracterizada por ações racionais. Os estoicos, nesse sentido, se mantêm ligados à tradição socrática, a qual reconhecia a virtude como o verdadeiro bem. Em vários aspectos, eles são herdeiros da tradição socrático-platônica. Nesse sentido, eles manterão que o bem é a completa identificação entre sujeito e natureza, isto é, o bem reside nas ações de um sujeito racional *enquanto* racional (afinal, podemos agir desarrazoadamente. Tais ações – vícios – nos afastariam do bem). Dito de outra maneira, o bem é um estado de perfeição, o qual está em profundo acordo com a natureza racional. Assim, o sujeito que age moralmente está, necessariamente, agindo de acordo com a natureza. Ele está, pois, agindo virtuosamente. Nesse sentido ele irá, certamente, enfrentar situações em que poderá agir irrazoavelmente. Ao agir assim, tal agente estará agindo contra a natureza. Mas à luz do Estoicismo, que devemos fazer? E eis que chegamos a outra categoria fundamental do Estoicismo, a saber, a de *kathekon*. Tal conceito pode ser entendido como “apropriado”. Mas os romanos optarão por traduzi-lo para *officium*, que muitas vezes se traduz por “dever”. O “apropriado” (*kathekon*) é uma ação possível que aperfeiçoa a natureza do agente. O “apropriado” se identifica com uma ação justificável racionalmente. Cada forma de vida tem o algo que lhe é “apropriado”. No caso dos humanos, a ação reta (virtuosa),

*Katorthoma*, seria “apropriada”. Ela evita as “paixões”<sup>93</sup>, dado serem essas irracionais (inaturais), baseadas especialmente em opiniões equivocadas, seja do agente, seja de seu entorno. Isso envolve o que os estoicos denominavam de “vontade fraca” (*akrasia*), a qual aponta para uma espécie de “confusão” do agente ao deliberar, a qual ocorreria em virtude de sua precipitação ao decidir. O erro ao qual o sujeito é levado ocorre quando ele julga a partir de seus estados afetivos, e não a partir da razão.

A lei (*nomos*), no sentido que lhes é dado pelo Estoicismo, deriva do *Logos*. Em acordo com ele, ela adquire razoabilidade, legitimidade. Em certo sentido, poderíamos, inclusive, afirmar que a lei é uma forma de instanciarmos (na comunidade humana) o *Logos* imanente à *physis*. Somente o estulto não reconheceria esse *Logos*. O sábio o reconhece. E, cabe lembrar, o sábio é entendido aqui como aquele que possui sabedoria prática (*phronesis*). Em verdade, o sábio tem segurança acerca daquilo que realmente importa para a felicidade humana. Ele sabe discernir entre o que é virtuoso e o que é vicioso. Embora esteja à mercê das paixões, ele consegue se manter afastado delas. Ele certamente não é capaz de simplesmente não sentir. No entanto, ele é capaz de distinguir o que o leva à felicidade e o que dela o afasta e agir correspondentemente àquilo que nos conduz à felicidade, *telos* do agir.

Segundo Cícero, por exemplo, a natureza é finalística, isto é, a natureza à nossa volta e o homem exibem uma organização finalística. Seguir em acordo com essa finalidade é o caminho para a felicidade. E, lembremos, a filosofia estoica é, em grande medida, uma filosofia sobre o bem viver. E aqui bem viver é viver virtuosamente. E isso envolve também formação, exercício. O termo usado pelos estoicos para expressar essa ideia era “ascese” (*askesis*). Ascese significa também “treinamento”, “exercício”. Por essa razão, a virtude é exercício, treinamento, *askesis*. A essa ideia está ligada a concepção estoica de *prokope*, progresso em direção à virtude. Tal *prokope* envolve, obviamente, formação. Isso porque a natureza nos fez com a

---

<sup>93</sup> As quais os estoicos dividiram em quatro grupos: medo, desejo, dor e prazer.

capacidade para aprender. Apesar das paixões, somos dotados de uma razão que pode ser aperfeiçoada. Somos todos dotados de uma mesma razão, a qual é comum a todos. Não obstante, somos dotados de inclinações sensíveis específicas. Não apenas isso; nascemos em ambientes distintos. A formação para a virtude visa a um estado em que ouviremos a razão em nós. Assim, a natureza nos dotou a todos com a razão, a qual pode (se a escutarmos) nos levar à perfeição. No entanto, essa perfeição não está, desde o princípio, assegurada. Há, aqui, então, um elemento importante, qual seja, a responsabilidade de o homem tornar-se virtuoso e alcançar a felicidade (sumo bem) por ele mesmo, mediante o seguimento da “voz da natureza”. Nesse sentido, devemos nos afastar das *phantasiai*, das “impressões”. Elas nos conduzem ao erro, ao vício (afastamento da natureza). Isso ocorre em virtude da situação em que somos “jogados” no mundo. A criança vem ao mundo e fica imersa em impressões: calor, frio, prazer, dor, etc. A partir dessas impressões, a criança forma a concepção equivocada de que o prazer se identifica com o bom e a dor com o mal. Em seguida, a socialização agrava a situação, lhe impondo objetivos tais quais a honra, as riquezas, etc. Essa má formação explica seus juízos equivocados na vida adulta. Mas esse quadro aponta para a importância da formação para a virtude, da ascese. Assim, aqui importa aquilo que se poderia chamar de “formação do caráter moral” (educação moral). Tal formação envolveria a elaboração de opiniões moralmente corretas (de acordo com a natureza), isto é, de acordo com a “reta razão” (*orthos logos, recta ratio*). Em verdade, agir de acordo com a “reta razão” seria agir de acordo com a natureza. Não apenas isso; seria agir de acordo com a vontade de Zeus. Afinal, como vimos acima, há aqui um pressuposto cosmológico basilar, a saber,

o ponto de partida estoico sobre o *logos* é a doutrina heraclítica de uma fórmula de organização totalmente universal, que os estoicos consideravam divina [...]. O *logos* é a força ativa (*poion*) no universo [...], criadora à maneira do

esperma [...]. Tal como em Heráclito, é material e identificado com o fogo [...]. É também idêntico à natureza [...] e a Zeus”<sup>94</sup>.

Um dos pontos centrais dessa *askesis* era, para os estoicos, assegurar a libertação dos impulsos oriundos das paixões. Aqui a analogia com a medicina é útil, pois tal como o médico trata o paciente das doenças, o filósofo deve curar o homem de suas paixões, pois elas são similares à doença. No entanto, elas não são doenças do corpo, mas da *psyche* (*anima*, alma). Além disso, cabe notar que para os estoicos a virtude não depende de algo exterior ao sujeito. Noutros termos, a virtude reside na decisão do agente. No momento em que o agente decide seguir uma asserção oriunda da natureza (*Logos*), ele está sendo plenamente virtuoso. Dito de outra forma, a virtude está na intenção. Como mencionado acima, não haveria, para os estoicos, graus de virtude: ou se é sábio (virtuoso) ou se é estulto. Não há, aqui, meio termo. Ser sábio, nesse sentido, é possuir as já referidas quatro virtudes cardeais presentes na tradição platônico-aristotélico, quais sejam, Sabedoria (envolve fundamentalmente *phronesis*), Temperança (envolve moderação), Fortaleza (ou coragem) e Justiça. Todas estão ligadas. Assim, quem possui uma possui todas. Por exemplo, o sábio (*phronimos*) é moderado, corajoso e justo. Além disso, essas são as virtudes primárias. Sob elas há diversas outras virtudes. Sob a Sabedoria, por exemplo, temos a sensatez. Sob a Temperança teríamos a castidade.

Portanto, a sabedoria (*phronesis*) que nos conduz ao nosso *telos* (completude unificadora) envolve, para o estoico, não apenas o controle das paixões, mas sua eliminação. Afinal, isso decorre do que mencionamos acima: se elas obliteram o juízo, o exercício de nossa plena excelência demanda que as eliminemos completamente. Enquanto elas estiverem presentes, ainda que contidas, elas colocarão em risco o nosso juízo (e, conseqüentemente, a realização de nosso *telos*).

---

<sup>94</sup> Peters, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.137.

## 2.4. Agostinho e o problema do “livre-arbítrio”

*Intellige ut credas, crede ut intelligas*  
(Compreendo para crer, creio para compreender)

*Agostinho*

Em Agostinho<sup>95</sup> (354 -430 d.C.), temos a construção ética ligada à tradição judaico-cristã. Diferentemente do que ocorreu nos autores abordados anteriormente, Agostinho é um pensador da tradição Cristã (Católica). Trata-se, inclusive, de um Santo da Igreja Católica. Portanto, seu pensamento terá diversos elementos da tradição Cristã. Não apenas isso, ele irá sistematizar filosoficamente diversos pontos da tradição Católica. Por fim, cabe notar que, segundo Agostinho, a verdadeira filosofia é a revelação cristã. Ela é o objeto central de sua filosofia. Essa consideração inicial é importante para compreendermos seu pensamento.

Com efeito, dado o que colocamos acima, uma distinção inicial se faz valiosa, a saber, entre Teologia e Filosofia. À época de Agostinho, ainda não existia uma distinção tão rigorosa entre Teologia e Filosofia, como a que ocorre nos dias de hoje (em verdade, uma distinção que começou a ganhar força especialmente a partir do século XVIII). Atualmente, a Teologia é vista por muitos como uma espécie de fideísmo, uma postura segundo a qual a Fé, sozinha, bastaria para alcançarmos o sumo bem. Por isso muitos a veem, equivocadamente, como irracional. Esse ponto é importante, pois Agostinho vê uma compatibilidade entre Fé (*fides*) e Razão (*ratio*). Esse seria um ponto introdutório valioso à compreensão da filosofia agostiniana.

---

<sup>95</sup> Agostinho se insere na tradição Patrística, isto é, dos “Pais da Igreja”, daqueles que, entre o século I d.C. e o século VIII d.C., aproximadamente, solidificaram os elementos teóricos, litúrgicos e referentes à fé da Igreja Católica. Daí serem chamados de “Pais da Igreja”.

Outra questão relevante à filosofia agostiniana é a seguinte: sua ética é, como a dos autores abordados até esse ponto, teleológica. Segundo Agostinho, pois, toda a filosofia visa à felicidade, a qual é entendida, no contexto medieval, como beatitude. E a felicidade, aqui, não é a simples satisfação corpórea. Aqui beatitude envolve plenitude. E a plenitude está unicamente em Deus. Novamente, vemos que a ética está intimamente ligada à preocupação com a realização humana, sua felicidade (*eudaimonia* para os antigos, beatitude para os medievais). Assim sendo, um ponto importante será, para Agostinho, caracterizar esse “bem pleno”, atribuindo-lhe alguns predicados. Portanto, para que algo seja esse “bem pleno”, ele deve possuir algumas características, dentre as quais: 1. Ele deve existir sempre; 2. Ele deve ser acessível sempre e em todas as situações; 3. Ele deve tornar plenamente feliz aquele que o possui; 4. Ele deve ser suficiente; 5. Ele deve ser constante; 6. Ele deve ser não apenas eterno, mas também imutável. Esses seriam alguns dos predicados fundamentais do sumo bem (beatitude).

Com isso, conclui Agostinho que “O Bem”, o *Telos*, é Deus. A beatitude não reside, pois, na vida humana, mas no nosso retorno a Deus. E aqui temos a célebre ideia *de Summum bonum* tal como Agostinho o compreende, uma ideia que terá um impacto fortíssimo na filosofia em geral e na filosofia cristã em particular. A ética cristã (bem como os modelos nela inspirados) será profundamente influenciada por essa concepção de sumo bem.

Assim, Agostinho irá distinguir nosso sentimento por coisas mundanas de nosso sentimento pelo sumo bem. Em “De Magistro” ele diz o seguinte:

Assim, um certo comilão, devoto do ventre, segundo a frase do Apóstolo, dizendo que vivia para comer, foi contestado por um homem sóbrio, que lhe ouviu as palavras e não as pôde tolerar, desta maneira: ‘Quanto melhor seria que comesses para viver’; e, certamente, o sóbrio falou assim seguindo essa mesma regra. Pois o comilão só desagradou porque avaliava em tão pouco a sua vida, que a tinha em menos conta do que os

prazeres do paladar, afirmando viver para comer; o outro, isto é, o sóbrio, é digno de louvor porque, compreendendo qual destas duas coisas (comer e viver) é feita pela outra, isto é, qual está subordinada à outra, avisou que antes devíamos comer para viver do que viver para comer”<sup>96</sup>.

Esse exemplo nos aponta para algumas distinções conceituais importantes em Agostinho. Por exemplo, para a distinção entre *charitas* e *cupiditas*. Tendo como horizonte a distinção entre mundo supra-sensível (“cidade de Deus”) e mundo sensível (“cidade terrena”), a qual ele herda da tradição socrático-platônica e da tradição judaico-cristã, Agostinho mantém que o amor pelas coisas do mundo (expresso no exemplo do sujeito que “vive para comer”) é entendido como *cupiditas*, “amor pelas coisas *desse* mundo”. No entanto, para que participemos da “cidade de Deus” (na qual jaz a beatitude propriamente), devemos fomentar aquele sentimento que ele chama de *charitas*. *Charitas* é, em última instância, amor a Deus. Assim, a ética agostiniana é, como dos estoicos que vimos no capítulo anterior, ascética. Ela intenta nos elevar à “cidade de Deus”, à felicidade. Portanto, a ética agostiniana é, tal como dos antigos aqui abordados, *eudaimonista*. Tal *eudaimonia* (beatitude, plenitude) o homem não a encontrará nas coisas mundanas, na “cidade terrena”. Nessa jamais haverá um bem que incorpore os predicados indicados acima. Assim, Agostinho concordaria com Aristóteles: todas as coisas almejam um bem. Mas qual o bem que nós, homens, almejamos? É tal bem realizável?

Essas são algumas das questões que Agostinho, a partir da tradição filosófica que lhe precedeu e da tradição judaico-cristã, tentará responder. Assim, ele reconhece que todos buscam pela felicidade (pelo bem). No entanto, como ele próprio o indica reiteradamente em suas “Confissões”, tal bem é frequentemente procurado no lugar errado. Como ele próprio o reconhece autobiograficamente, “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme,

---

<sup>96</sup> Agostinho. *De Magistro*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.344s.

lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco”<sup>97</sup>.

Com isso, Agostinho nos diz que todos buscam a felicidade, pela plenitude, mas não as encontraremos nos prazeres terrenos, mas no sagrado, em Deus. A passagem acima citada revela muito da ética agostiniana. E aqui chegamos, então, a outra distinção importante, a saber, entre *voluntas* e *liberum arbitrium*. A “vontade” (*voluntas*) seria um querer que não envolve um poder de livre decisão. Seria uma tendência ao agir. O “livre arbítrio” (*liberum arbitrium*) seria a capacidade para decidirmos livremente. Mas ela pode, cabe notar, ser influenciada pela *voluntas*. Tal distinção pode ser esclarecida especialmente a partir do ‘livro VIII’, das “Confissões”, em que Agostinho mantém que a vontade humana carece da *Graça Divina*. Isso porque nossa busca pela felicidade estaria, segundo ele, pervertida. Somente com a ajuda de Deus podemos recuperar aquele estado que precedeu a queda. Essa foi, afinal, sua punição: uma vez sendo transgredido o mandamento de Deus no Paraíso (“Pecado Original”), ele foi condenado a ter uma vontade dividida. E isso valeu para todos os humanos subsequentes. Isso é resultado de sua leitura das Cartas de São Paulo, segundo o qual o homem é refém do pecado e não pode libertar-se dele, do pecado, sem a “graça” de Jesus Cristo. O “Pecado” do qual falamos aqui é o descrito no ‘Gênese’: “Porque ouviste a voz de tua mulher e comeste do fruto da árvore que eu te havia proibido comer, maldita seja a terra por tua causa”<sup>98</sup>. Sobre esse ponto, aliás, Agostinho manteve um acirrado debate com o monge Pelágio (350-423), o qual negava a ideia de “Pecado Original”, isto é, a ideia segundo a qual o erro de Adão teria se estendido a todos os seus descendentes. O debate foi, sobretudo, teológico, pois envolvia a questão da liberdade humana e a *Graça Divina*. Afinal, como vimos, Agostinho sustentava a doutrina do “Pecado Original” de tal forma que os efeitos do erro de Adão ainda se fariam sentir na humanidade, a qual só poderia se recuperar mediante a *Graça Divina*. Colocado de outra forma, para Pelágio o erro de Adão teria ficado restrito a ele, de

---

<sup>97</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, X (27), p.214.

<sup>98</sup> *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999, Gênese, 3, p.51.



tal forma que o homem estaria imaculado do pecado, teria uma alma imaculada. Assim, e essa é a conclusão que Agostinho jamais aceitaria, o homem poderia se salvar exclusivamente por seus méritos<sup>99</sup>. Ele não precisaria da *Graça Divina*. Mas, segundo Agostinho, o homem sempre irá pecar. Ele pode lutar contra o pecado com a assistência da *Graça Divina*. Apenas isso é permitido ao homem (dada sua “queda”). Segundo Agostinho, alguns elementos são necessários para que recuperemos nosso estado inicial. Por exemplo, o batismo (no qual haveria a remissão do “Pecado original”) seria uma primeira forma de adentrar no caminho de redenção (de voltar ao sumo bem, de encontrar a beatitude). Isso porque Agostinho não rejeitou a ideia de que temos, apesar da mácula em nossa alma, “livre-arbítrio”. Perdemos nossa “liberdade” (*libertas*), pois não podemos evitar o pecado. Simplesmente pecaremos. Não temos liberdade para evitar absolutamente o pecado. No entanto, nosso “livre-arbítrio” nos permite escolher o que queremos, ou podemos querer. Tal “livre-arbítrio” se desenvolve a partir da ajuda da *Graça Divina*. Nós, em verdade, dependemos irreversivelmente dela para alcançar o sumo bem (beatitude). Como mencionado acima, para Agostinho, o primeiro momento de “regeneração” ocorre no batismo. As crianças são sem pecados oriundos delas mesmas, mas “herdaram” o pecado dos pais (em uma genealogia que remonta a Adão). Em verdade, os sacramentos regeneram o homem, restituem-lhe a graça.

Mas com isso chegamos a um problema fundamental da ética, o qual decorre da “queda” do homem, a saber, o problema do “mal”. Podemos começar a descrever o “mal” a partir do que ele não é: o “mal” não é uma realidade. Ele é privação. Ele é ausência de bem. Ele não é uma realidade existente. Só o bem é real. Isso explica a presença do mal em um mundo criado por Deus. Afinal, uma questão que costumeiramente se coloca é, precisamente, esta: “como um Ser sumamente Bom, Deus, poderia ter criado algo que contivesse o mal?”

---

<sup>99</sup> A posição de Pelágio foi rejeitada no Concílio de Cartago, em 418. Nele prevaleceu a posição de Agostinho, posteriormente incorporada à doutrina Católica.

Essa é uma pergunta relevante, e deve ser respondida. Na verdade, ela acompanha a história do cristianismo; e Agostinho a responde afirmando que o mal não é real. O que chamamos de “mal” é uma ausência, uma privação. Em uma sentença, poderíamos dizer: “o mal é a ausência de bem”.

Com efeito, cada coisa é boa na medida em que é. O mal no universo não é, exatamente, um mal (ele não possui, poder-se-ia dizer, realidade objetiva). Como bem escreveu Etienne Gilson,

sendo imutabilidade, Deus é a plenitude do ser; portanto, ele é o bem absoluto e imutável. Criada do nada, a natureza do homem só é boa na medida em que é, mas nessa justa medida, ela é boa. Assim, o bem é proporcional ao ser; donde resulta que o contrário do bem, que é o mal, não pode ser considerado como do ser. Estritamente falando, o mal não é. O que se designa por esse nome reduz-se à ausência de certo bem numa natureza que deveria possuí-lo. É o que se exprime ao dizer que o mal é uma privação<sup>100</sup>.

Com efeito, no plano moral o mal jaz nos atos das criaturas racionais, notadamente no “livre arbítrio”. Mais especificamente, o mal reside no mau uso do “livre arbítrio”. O “livre arbítrio” não é inerentemente mau. O mal está nas escolhas que são feitas. Assim, o homem escolhe o mal ao privar-se de fazer o bem (o mal está em não se fazer o bem: eis em que sentido o mal não possui realidade). Mas o “livre arbítrio”, cujo uso inapropriado nos leva à ausência de bem (o mal propriamente dito) é também a condição de beatitude, a qual devemos escolher (dada nossa natureza e a felicidade que a ela corresponde). Afinal, como mencionado inicialmente, o *telos* do ser humano é a felicidade. Mas para alcançar a felicidade devemos ir *voluntariamente* em direção ao *summum bonum*, isto é, querê-lo livremente.

---

<sup>100</sup> Gilson, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.153.

Colocado nos termos agostinianos, aqui está o cerne do pecado original: Adão fez uma escolha, uma escolha em que o corpo assumiria o comando, solapando a alma. Adão foi criado por Deus para reger o corpo (ter domínio sobre ele). O pecado original implicou a tomada do comando por parte do corpo. Isso conduziu, por exemplo, ao materialismo, à ideia de que só o corpo existe. Essa seria uma das principais consequências do pecado original, a saber, a rejeição de nossa natureza divina.

Bom, mas nesse estado em que nos encontramos desde a “queda”, a alma não pode se salvar com suas forças apenas. O “livre arbítrio” do homem foi forte o suficiente para derrubá-lo, mas ele (seu “livre arbítrio”) não é forte o suficiente para reerguê-lo. Aqui está o cerne de sua crítica a Pelágio, segundo o qual o livre arbítrio seria suficiente para nos salvar. Para Agostinho, e isso fica claro ao longo de suas *Confissões*, a *graça* é necessária ao “livre arbítrio” do homem para que esse lute contra a concupiscência e se torne digno diante de Deus. Em resumo, sem a *graça* de Deus podemos saber o que é certo. Mas somente com a *graça* Dele podemos fazer o que é certo. E a fé é *graça*. Por isso a fé precede as obras. De certa forma, a *graça* é um presente de Deus.

Com isso chegamos, então, à seguinte conclusão: para fazer o bem, precisamos de um dom de Deus, a *graça*, e do “livre arbítrio”. A *graça* é um presente de Deus (‘caridade divina’) cujo propósito é nos auxiliar na escolha do bem. Mas para que possamos escolher o bem, devemos distinguir *frui* de *uti*, a “fruição” do “usar”. Fruir significa aderir a um objeto por causa dele mesmo (por ele ser moralmente bom). Usar, por seu turno, envolve um elemento instrumental (útil). A fruição só ocorre em Deus, pois somente Ele preenche as condições para nossa beatitude. Somente ele é um bem que atende às seis exigências colocadas no início desse capítulo. Assim, o valor do útil está condicionado a ele nos conduzir a Deus ou não. Uma esclarecedora distinção entre “fruir” e “usar” Agostinho a oferece especialmente em “A Doutrina Cristã”, na qual lemos: “Fruir é aderir a alguma coisa por ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser

amado”<sup>101</sup>. A fruição envolve, pois, o reconhecimento do valor do objeto que *merece* ser amado, sendo que tal *merecimento* reside no fato de ele possuir um valor que transcende a utilidade mesma, pois ele vale por si mesmo e não pelo que pode nos proporcionar. Em termos mais atuais, dir-se-ia que ele possui valor intrínseco. Essa distinção nos permite distinguir entre dois tipos de bens, quais sejam, os eternos e os mutáveis. A fruição ocorre com os objetos eternos e imutáveis. O uso envolve os objetos efêmeros do simples gozo. Mas isso não significa que os objetos do mero prazer sejam maus em si mesmos. Em verdade, o que ocorre é que eles podem ser usados inapropriadamente por nosso “livre arbítrio”. Lembremos que o mal não é uma realidade (não é uma substância). Logo, ele não reside nas coisas mesmas. Como ele o coloca nas “Confissões”, “procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância Suprema* – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência”<sup>102</sup>. Com efeito, aqui reaparece a ideia segundo a qual o justo está em dar a cada um o que lhe é devido, uma ideia já presente nos antigos por nós abordados anteriormente. Mas dar a cada um o que lhe é devido pressupõe reconhecer o que é um bem e o que é contingente. Ou, ainda, pressupõe reconhecer o que realmente tem valor para que lhe possamos valorar correspondentemente. E isso com o propósito de assegurar a verdadeira ordem entre os valores, tendo em vista que o valor supremo é a beatitude, a qual esperamos alcançar. Assim, o sumo bem será Deus: “O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria trindade, una e suprema realidade, é a única Coisa a ser fruída, bem comum de todos”<sup>103</sup>. A fruição ocorre, pois, em Deus. Dessa forma, quando colocamos o valor supremo em coisas efêmeras, mundanas, como honra, riqueza e prazer, engendramos a desordem no mundo e em nós. Tal desordem é expressa pela inquietude da qual nos fala Agostinho logo no início de suas “Confissões”: “Porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em

---

<sup>101</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.44.

<sup>102</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, VII (16), p.142.

<sup>103</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.46.

Vós”<sup>104</sup>. A partir dessa distinção, devemos, então, mediante nosso “livre arbítrio”, saber escolher as coisas úteis (passíveis de uso) que nos podem conduzir a Deus, para que possamos ter, assim, a fruição desse bem supremo. Noutros termos, devemos estabelecer uma hierarquia na ordem dos bens para que possamos alcançar a “fruição”. Devemos reconhecer que, dentre as coisas, “há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas”<sup>105</sup>. Aqui estamos no fundamento da ética agostiniana. Aqui, reconhecemos que nosso destino é a “pátria celestial”. Assim, “se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele”<sup>106</sup>. Portanto, um ponto fundamental para alcançarmos o objetivo derradeiro da ética, a beatitude, é reconhecermos que os supostos bens que encontramos no mundo não são bons em si mesmos, mas relativamente àquilo que se pretende alcançar. Logo, eles são bons se, e somente se, servirem para promover o sumo bem. Nos termos do próprio Agostinho, “devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas”<sup>107</sup>. Temos, então, uma distinção fundamental entre aquilo de que podemos ter “fruição” e aquilo de que nos devemos servir para alcançar o objeto de fruição. Portanto, cabe usar bem as coisas desse mundo, sempre com o propósito ulterior de alcançar a felicidade, a qual está em Deus apenas. Como colocamos anteriormente, a ética agostiniana é, então, prospectiva, finalística, eudaimonista. Nesse sentido, nos é lícito usar os bens desse mundo com o propósito de alcançarmos a beatitude em Deus. Eis o sumo bem agostiniano. E a consecução desse bem demanda, necessariamente, a *graça* de Deus. O homem nada pode sozinho. Novamente, isso não significa um desprezo pelo corpo. Como diz São Paulo em epístola aos Efésios,

---

<sup>104</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, I (1), p.25.

<sup>105</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.43.

<sup>106</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.45.

<sup>107</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.58.

“certamente, ninguém jamais aborreceu a sua própria carne; ao contrário, cada qual a alimenta e a trata, como Cristo faz à sua Igreja – porque somos membros de seu corpo”<sup>108</sup>. Portanto, segundo Agostinho, devemos desejar, por exemplo, a saúde do corpo, o que envolve, entre outras coisas, a alimentação. Devemos, em suma, buscar por aqueles elementos físicos que asseguram nossa saúde. Como nos diz Agostinho em “A Doutrina Cristã”, “ninguém odeia a si próprio”. “Logo, quando alguns dizem que prefeririam viver sem o corpo, enganam-se inteiramente. Porque não é a seu corpo, mas à corrupção corporal e seu pesado fardo que eles odeiam”<sup>109</sup>. Assim, por exemplo, a mortificação se justifica, pois ela não é uma declaração de “guerra ao corpo”, mas envolve a “reta intenção” de manter o corpo “submisso e disposto ao cumprimento do dever”. Colocado em outros termos, as mortificações “procuram extinguir as paixões” que degradam o corpo, isto é, elas “reprimem os maus hábitos e inclinações da alma que levam ao gozo das coisas inferiores”<sup>110</sup>. Dessa maneira, segundo Agostinho, devemos “ensinar ao homem a medida de seu amor, isto é, a maneira como deve amar-se a si próprio para que esse amor lhe seja proveitoso”. Não apenas isso, “é preciso também ensinar ao homem como deve amar seu corpo, para que tome cuidado dele, com ordem e prudência”<sup>111</sup>. Portanto, o que é moralmente condenável é o sentimento desordenado. Tal “desordem” envolve o não reconhecimento daquela distinção feita acima, entre “fruir” e “usar”. Quando colocamos o valor naquilo que seria apenas para o “uso”, incorremos na desordem. O sentimento, mais especificamente o amor, deve ser “iluminado” pela “luz da razão”, a qual nos orientaria em direção a Deus. Na verdade, desse amor somente podem advir coisas boas. Novamente, é por essa razão que devemos atentar para a distinção entre o objeto de “fruição” e os objetos que não possuem valor intrínseco. Nosso problema reside na “reta escolha”. Escolher retamente é escolher com vistas ao sumo bem. Daí Agostinho afirmar

---

<sup>108</sup> *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999, Epístola de São Paulo aos Efésios, 5, 29-30, p.1502.

<sup>109</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.61.

<sup>110</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.61s.

<sup>111</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.63.

que “vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado”<sup>112</sup>. Aqui Agostinho certamente tem em mente o princípio que podemos ler no Evangelho: “Amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma e de todo teu espírito. Este é o maior e primeiro mandamento”<sup>113</sup>. Nessa perspectiva ética, temos que a “reta ação” visa a beatitude (a qual jaz em Deus e apenas nele). Mas isso demanda o que Agostinho também denomina “prudência” (*prudentia*), ou sabedoria (prática), uma das quatro virtudes cardeais. Isso porque se faz necessário discernimento (prático) entre os diversos objetos para que possamos identificar aqueles com valor intrínseco, dignos de serem amados. E isso recoloca a questão do “livre arbítrio”. O “livre arbítrio” é, para Agostinho, evidente. Logo, é indemonstrável e não pode ser inferido de outros conhecimentos. Sobre isso ele nos diz, em “Confissões”: “Erguia-me para a vossa luz o fato de eu saber tanto ao certo que tinha uma vontade como sabia que tinha uma vida”<sup>114</sup>. Com efeito, o “livre arbítrio” é, quando tomado isoladamente, neutro moralmente: ele tanto pode servir para escolhas moralmente más quanto para escolhas moralmente boas. Se escolhermos o mal, somos moralmente maus. Se escolhermos o bem, somos moralmente bons. Aqui a liberdade reside nessa vontade interior, no “livre arbítrio”. Ela independe, pois, da ação. Exemplo disso é que podemos obrigar alguém a agir de uma certa forma. No entanto, não o podemos obrigar a querer tal ação. Logo, a liberdade é vivida interiormente, na relação do sujeito com ele mesmo. Noutros termos, ainda que não execute a ação, se o sujeito a escolheu/quis, ele já a teria praticado. Vemos, então, a moralidade do agir sendo dirigida para a intenção, o que também está em harmonia com o texto bíblico:

---

<sup>112</sup> Agostinho. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Editora Paulus, 2002, p.65.

<sup>113</sup> *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999, Evangelho segundo São Mateus, 22, 37-38, p.1312.

<sup>114</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, VII (3), p.131.

“Eu, porém, vos digo: todo aquele que lançar um olhar de cobiça para uma mulher, já adulterou com ela em seu coração”<sup>115</sup>.

Com efeito, o “livre arbítrio” será, então, o princípio da moralidade em Agostinho. Mediante ele, o sujeito escolhe livremente o que decidir sobre os prazeres a serem desfrutados. Em suma, ele escolhe o que vai “fluir” e “usar”. Com essa estratégia, Agostinho logra solidificar sua resposta ao problema do mal. Afinal, segundo ele, todos buscam pela felicidade. Mas de onde vem o mal? Como vimos acima, o mal não tem uma essência ontológica. Em verdade, tudo o que há é bom, pois tudo é criação de Deus. O mal, portanto, não existe (ele não é uma realidade ontológica, não possui ser). Com isso Agostinho rompe duramente com a tradição maniqueísta<sup>116</sup>, segundo a qual haveria uma causa material para o mal (sua existência). Para Agostinho, como vimos, o mal não é real, bem como a matéria não é inerentemente má. O mal reside no uso que fazemos de nosso “livre arbítrio”, o qual, como esclarecemos, é moralmente neutro (no sentido de não estar destinado nem ao mal nem ao bem). Na verdade, o “livre arbítrio” é um bem que nos foi concedido por Deus. O mal ocorre quando essa vontade livre se afasta do bem. Novamente, isso ocorre quando o homem prioriza o objeto do uso e deixa de lado o objeto de fruição. Isso seria um desrespeito à devida ordem das coisas. Por isso o mal é desordem.

Com efeito, mediante a ideia de “livre arbítrio”, *Libero Arbitrio*, Agostinho situa o problema do mal no âmago da ética. O mal, como colocado anteriormente, não possui essência ontológica. Ele é uma questão da ética e envolve a desordem, a primazia colocada pelo homem naquilo que corresponde ao “uso” em detrimento da “fruição”. O que essa distinção revela é a já conhecida distinção entre os fins e os meios que servem à realização daqueles fins. Mas a questão

---

<sup>115</sup> *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999, Evangelho segundo São Mateus, 5, 28, p.1289.

<sup>116</sup> O Maniqueísmo, corrente cristã fundada por Maniqueu, dividia a realidade em duas partes: Deus, tudo o que é bom, e matéria, a qual seria inerentemente má e corrompida. Embora tenha feito parte desse movimento, Agostinho posteriormente romperá com ele.



é que, em geral, esse procedimento nos conduz a uma cadeia sem fim. Queremos A para obter B; queremos B para chegar a C; e assim indefinidamente. Em suma, os objetos que julgamos fins são, em geral, meios para fins ulteriores. Mas há, segundo Agostinho, um fim derradeiro, o sumo bem. O fim derradeiro, frequentemente chamado de *Summum Bonum*, é desejado por ele mesmo. Ele é objeto de fruição (amor). A *beata vita* não pode consistir em uma vida voltada para o mutável. Portanto, os prazeres não são a causa de beatitude. A beatitude reside em Deus, e de Sua *graça* necessitamos para alcançá-la. Ele é, assim, a fonte de nossa perfeição. Todo o resto pode ser usado com o propósito de alcançarmos tal estado. Portanto, o uso que fazemos das coisas desse modo deve estar de acordo com os mandamentos de Deus. Na verdade, a perversidade moral reside em tratar os meios como fins, dando-lhes (indevidamente) valor intrínseco. Novamente, eis em que sentido o mal reside em uma espécie de desordem.

Em suas “Confissões”, Agostinho reconhece Deus como sumamente bom, incorruptível e imutável. Portanto, ele não teria criado algo tal qual o mal. A expressão do mal, o pecado, não faz parte da essência do “livre arbítrio” com o qual fomos dotados por Deus. Ele é, como foi colocado anteriormente, uma “ausência de ser”. Ele é um erro de nosso “livre arbítrio”.

Com efeito, podemos ainda dividir o mal em duas categorias: Primeiramente, há os males físicos, especialmente limitações e defeitos. Um típico exemplo do mal físico é a doença. Em segundo lugar, há pessoas que parecem agir de forma perversa. São sujeitos cujas almas estariam maculadas pelos vícios, dentre os quais caberia citar a lascívia, o orgulho, a inveja, etc. E com isso volta a questão: se Deus é sumamente bom e criador de tudo o que há, por que esse mal é permitido no mundo por ele criado? Afinal de contas, dados seus predicados ontológicos, dentre os quais está o de ser todo poderoso, ele poderia não apenas ter evitado tais males, mas também tê-los erradicado de sua criação. A primeira resposta a essa questão Agostinho a encontrou no já referido Maniqueísmo. Para Maniqueu e para os que o seguiram (dentre os quais esteve o próprio Agostinho), a

matéria era inerentemente má. Haveria no mundo uma constante batalha entre o bem e o mal. Tal posição, Agostinho a descreve, por exemplo, no ‘livro V’ de suas “Confissões”, mencionando que “deste princípio pestilencial provinham as restantes blasfêmias”<sup>117</sup>. Mais adiante, ele ainda dirá: “Buscava a origem do mal, mas buscava-a erroneamente”<sup>118</sup>.

Dessa maneira, logo após sua conversão ao cristianismo, Agostinho ofereceu uma explicação para o mal, uma explicação que o afastaria definitivamente da perspectiva maniqueísta. Assim, Agostinho passou a considerar Deus como um ser espiritual, não corporal. Ele mantém um tipo de dualismo, mas um dualismo entre seres corporais e seres espirituais. Mas o problema persiste: como explicar o mal?

Primeiramente, contra o Maniqueísmo, Agostinho não aceitaria essa batalha entre Deus e o Diabo, a qual, segundo os maniqueus, parecia estar sendo perdida por Deus. Ora, Deus é o único soberano, Ele não pode estar “perdendo a batalha” para o mal.

A soberania de Deus ocorre porque Ele criou tudo o que há. E, quanto a isso, podemos elencar dois aspectos importantes. Primeiro, Deus cria *ex nihil*, a partir do nada. Em segundo lugar, tudo o que Deus cria é bom. Esses são dois pressupostos fundamentais. Aliás, aqui vemos uma forte influência de Platão sobre Agostinho. Em seu “*Timeu*”<sup>119</sup>, por exemplo, Platão descreve a criação do Universo por Deus. O Demiurgo cria o universo almejando a perfeição, produzindo um universo que é, considerado em si mesmo, bom. Sobre esse ponto, acerca da criação de tudo o que há, diz Agostinho em suas “Confissões”: “foram feitas por Vós do nada, não porém da vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas da matéria *conciada*, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo que elas, e que, sem nenhum intervalo de tempo, fizestes passar da

---

<sup>117</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, V (10), p.100.

<sup>118</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, VII (5), p.132.

<sup>119</sup> Platão. *Timeu*. Belém: EDUFPA, 2001.

infirmidade à forma”<sup>120</sup>. Além disso, toda a criação é boa: “Deus contemplou toda a sua obra, e viu que tudo era muito bom”<sup>121</sup>. Assim, Agostinho assume a Bíblia e mantém que Deus criou o mundo a partir do nada e que tudo o que ele criou é bom.

Mas e sobre o mal?

#### 2.4.1 Algumas considerações finais sobre o problema do mal em Agostinho

Que cessem esses lamentos e não censurem ao Criador! Pois, criando-os, Deus não os forçou a pecar, visto que lhes deu o poder de os cometer ou não, caso o quisessem<sup>122</sup>.

Toda a criação é boa. Como parte da criação, somos bons. Todavia, algumas criações são melhores do que outras. Por exemplo, mesmo um pecador é melhor do que uma rocha (“Pois do mesmo modo que um cavalo que se extravia é melhor do que uma pedra que não pode se extraviar, ficando sempre em seu lugar próprio, por faltarlhe movimento e sensibilidade, assim uma criatura que peca por sua vontade livre é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade livre”<sup>123</sup>).

Com efeito, uma vez que o mal não é uma realidade, criatura alguma é má por natureza. Quando dizemos que “o pecador é mau” não estamos atribuindo a ele uma natureza essencialmente má, como se ele tivesse “nascido assim”. Ele permanecerá sendo bom. Não apenas isso, ele (sua alma) será melhor do que as coisas corpóreas: “E, contudo, esse homem que eu censurei e que se encontra embriagado, eu o preferiria ao vinho que enalteci e com o qual ele se embriagara. Acontece o mesmo com as criaturas materiais. Cada ser com todo

---

<sup>120</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, XIII (33), p.314.

<sup>121</sup> *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999, Gênes, 1, 31, p.50.

<sup>122</sup> Agostinho. *O Livre-Arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p.165.

<sup>123</sup> Agostinho. *O Livre-Arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p.166.

direito é digno de louvor, conforme seu grau de perfeição; enquanto se deve censurar os que abusam, e assim afastam seu olhar da percepção da verdade. E, contudo, esse seres, mesmo corrompidos e como que em estado de embriaguez — não por motivo de seus vícios, mas devido ao que conservam da dignidade de sua natureza —, permanecem preferíveis àqueles outros, simplesmente materiais”<sup>124</sup>.

Logo, criatura alguma é essencialmente má.

Quando dizemos que “o pecador é mau” estamos nos referindo a uma privação, a uma ausência de bem. Nos termos de Agostinho em suas “Confissões”: “[...] não sabia que o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada”<sup>125</sup>. Nesse sentido, o pecado não seria uma ação com o propósito de se perpetrar o mal, mas uma falta de desejo pelo bem. Em suma, na perspectiva agostiniana, o mal seria um afastamento de Deus, do sumamente bom. Aliás, sobre os bens, caberia ainda acrescentar que há três categorias de bem, segundo Agostinho. Há os bens materiais, os quais são bons, mas podem ser usados em ações más (contrárias à vontade de Deus). Não obstante, eles nos são necessários para que possamos viver de forma correta. Há também bens que poderiam ser chamados de “espirituais”, os quais jamais poderão ser usados em más ações. Temos, aqui, por exemplo, as quatro virtudes cardeais: sabedoria prática (prudência), temperança, fortaleza e justiça. Esses são também bens necessários à nossa felicidade. Por fim, há bens intermediários, os quais se situam entre os materiais e os espirituais. Tais são nossas faculdades, como vontade, razão, memória, etc. Elas são espirituais, mas podem ser usadas indevidamente (eis a razão de elas serem intermediárias).

O pecado tem, pois, um elemento voluntário. O sujeito escolhe não fazer o bem. Dentro da tradição bíblica, assumida por Agostinho, duas situações dramatizam essa escolha. Primeiramente, há a deserção de Lúcifer e dos demais anjos que lhe seguiram (com ele caíram). Em

---

<sup>124</sup> Agostinho. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p.166s.

<sup>125</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, III (7), p.63.

segundo lugar, há a queda de Adão e Eva do Paraíso. O caso de Lúcifer, sua queda, é paradigmática, pois se deu em virtude do vício, mais especificamente da soberba, do amor a si mesmo. Similarmente, a soberba também teria levado à queda Adão e Eva. Ambos sucumbiram à tentação de se assemelharem a Deus. E isso ocorreu voluntariamente. A partir da escolha de Adão e de Eva, o pecado adentrou nesse mundo. Ele faz parte da “condição humana”, condição pós-pecado original. Com isso, perdemos as condições iniciais de perfeição e felicidade. Sofremos com a dor, com o cansaço, com a velhice, com a doença, com a morte, etc. Não apenas temos esses sofrimentos, como temos também uma espécie de rebelião do corpo mesmo, manifesta, por exemplo, na lascívia.

Essa é uma “condição” que dificulta imensamente o exercício de nossas habilidades naturais. Não apenas isso; dificulta o exercício das virtudes. Em suma, dificulta nosso encaminhamento rumo à beatitude.

Detalhando a ideia de mal exposta acima, poderíamos, com Agostinho, falar em três tipos de mal: em mal metafísico (o qual envolve nossa compreensão do mundo), em mal físico (parte do mal metafísico, envolvendo situações como as doenças, o envelhecimento, a morte, etc.) e em mal moral, resultado da livre escolha.

Tanto para a Teologia quanto para a ética, é fundamental explicar a questão do mal. Especialmente em sua “A Cidade de Deus”<sup>126</sup> (‘livro XI’ e ‘livro XII’), Agostinho deixa claro que o mal veio ao mundo com a queda dos anjos. Nisso percebe-se que o mal é sem substância: ele envolve não escolhermos o bem.

Todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem. Isto não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir [...]. Por isso, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas que

---

<sup>126</sup> Agostinho. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991.

existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem<sup>127</sup>.

Portanto, colocando o problema analogicamente, da mesma forma que a escuridão parece ser um buraco na luz, também o mal parece ser um buraco na bondade.

Assim, tal como nos antigos, aqui importa sobremaneira a prudência (*prudētia*), pois ela também exerce um papel fundamental na realização de nosso bem. Ela nos mostra quais coisas devem ser desejadas e quais devem ser evitadas. Aliás, essa é a definição de prudência oferecida por Agostinho: “conhecimento daquelas coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas”.

Também as demais virtudes cardeais são fundamentais. A fortaleza (*fortitudo*) seria a virtude responsável por nos dar força para resistir às tentações diante das coisas que servem apenas ao “uso”. A temperança (*temperantia*) refreia as paixões (refreia o desejo pelas coisas que devem ser evitadas). E a justiça (*iustitia*) é entendida por Agostinho em seu sentido clássico, a saber, dar a cada um o que lhe é devido.

Com efeito, a beatitude depende necessariamente das virtudes cardeais. São elas, juntamente com a *graça*, que nos asseguram alcançar aquele estado para o qual estamos, por assim dizer, “destinados”, a saber, o estado de felicidade, de beatitude. Todos almejam a beatitude. Mas apenas alguns (os virtuosos e agraciados) a alcançam.

---

<sup>127</sup> Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, VII (12), p.140.

## 2.5. Tomás de Aquino e o “primeiro princípio da razão prática”

Com efeito, consta que assim como a razão especulativa raciocina sobre coisas especulativas, a razão prática raciocina sobre coisas que têm relação com a ação. Portanto, uma vez que somos dotados naturalmente de princípios de ordem especulativa, é preciso também que sejamos também dotados de princípios da ordem da ação.

*Tomás de Aquino*

Tomás de Aquino (1225/26-1274) insere-se na tradição conhecida como Escolástica<sup>128</sup>. Um dos problemas que Tomás de Aquino intentava enfrentar era o de levar os sujeitos à compreensão da verdade revelada no texto bíblico (um dos principais problemas para a Escolástica, aliás). Aqui também temos o problema da relação entre fé e razão.

Com efeito, segundo Tomás de Aquino, as verdades de fé só são conhecidas mediante a revelação (conhecimento transmitido ao homem por Deus. Ela ocorre, por exemplo, mediante acontecimentos, como nos milagres, bem como mediante Sua palavra nos Evangelhos). De fato, um dos mais importantes propósitos do pensamento de Tomás de Aquino será justamente demonstrar a compatibilidade entre fé e razão. Nesse sentido, Tomás de Aquino logra demonstrar que há razoabilidade na verdade revelada nos Evangelhos. E ele o faz tomando como suporte especialmente a filosofia de Aristóteles.

---

<sup>128</sup> Não apenas isso, ele é seu principal expoente. A Escolástica diz respeito especialmente ao método que vigeu nas Universidades medievais de 1100 a 1500, aproximadamente. Seu principal propósito era conciliar as verdades da fé com a razão, especialmente com a filosofia clássica.

Um elemento valioso dessa retomada de Aristóteles foi a concepção teleológica, atinente às causas finais. Tomás de Aquino entenderá a causa final como uma ação de Deus sobre a criação, o que abarca desde o universo em geral até suas criaturas (dentre as quais estamos nós, humanos) em particular. Nesse sentido, nossos fins devem ser adequados aos Dele. Cabe enfatizar que Tomás de Aquino é um cristão. Um católico. Logo, esse será o horizonte de seu pensamento. Faz parte de seu projeto conciliar fé e razão. Com esse intento, ele fará uma notável e seminal aproximação entre Aristóteles e o dogma cristão.

Assim, Tomás de Aquino assumirá diversos elementos fundamentais da filosofia aristotélica. Por exemplo, ele assume a ideia segundo a qual todos tendemos a um fim, sendo tal fim a nossa felicidade. Ele assume, também, a perspectiva teleológica. Também está em Tomás de Aquino a divisão entre as três funções anímicas: vegetativa, sensitiva e intelectual/racional. Isso se insere na divisão mais geral entre alma e corpo. Para Tomás de Aquino, o corpo é mutável e perecível. Mas, apesar de seu aspecto corruptível, ele pode colaborar para com o aperfeiçoamento humano. Na linguagem aristotélica, dir-se-ia que assim como a potência está para o ato, o corpo está para a alma. Ela, sim, é incorruptível, imaterial e imortal. No entanto, ela preenche de vida não apenas o homem, mas também outras formas de vida, vegetais e animais. Mas há graus diferenciados de alma. Isso se mostra nas diferenças relativas às faculdades e potências. Há uma hierarquia na escala natural. Explicitando esse ponto, poderíamos dizer que a alma vegetal simplesmente executa as funções sem reconhecer a forma e os fins. A alma sensitiva, dos animais em geral (inclusive animais humanos), dotados de sensibilidade, realiza e apreende as formas do agir. Por essa razão, animais se distinguem dos vegetais. Por fim, a alma intelectual ou racional é inerente a uma criatura, ao homem. Ele é capaz de apreender os fins, conhecer pelas causas. O homem possui as três funções anímicas descritas brevemente acima. No entanto, aquela que o particulariza é a função racional. Ela o torna capaz de reconhecer os fins de suas ações.



De qualquer maneira, um ponto importante é o seguinte: o homem apreende os fins a partir de suas experiências. A partir da interação com o sensível surge o conhecimento. O conhecimento surge dessa interação entre o intelecto e o sensível. E aqui temos uma demonstração da relação entre fé e razão, a qual aparece no uso que ele faz da teologia revelada (fundada na fé) e da teologia natural (fundada na razão). Temos, aqui, uma perspectiva “racionalista”. Segundo Tomás de Aquino, Deus, de um ponto de vista ontológico, vem primeiro. Afinal, ele é o criador de tudo o que há. Não obstante, de um ponto de vista epistemológico (e, mesmo, psicológico), ele vem depois. Nesse sentido, vemos a importância da experiência segundo Tomás de Aquino. Somente *a posteriori* chegamos a Deus. Aqui temos os “caminhos” que nos conduzem a Deus, ao seu conhecimento. São todos inspirados em Aristóteles. Seu ponto comum é: as coisas mundanas nos remetem ao seu criador. Temos, assim, cinco caminhos (ou vias). O caminho da mutabilidade, segundo o qual tudo o que há muda, em uma constante transformação. Ora, o raciocínio de Tomás de Aquino é que, se as coisas mudam, deve haver algo que precede essa mutação e seja causa sua. Tal princípio imutável, não causado por algo que lhe seja externo, deve ser Deus. O caminho da causalidade eficiente nos diz que todos os entes são causas de outros entes. Ora, deve haver uma causa eficiente a qual fez com que as coisas se tornassem o que são. Tal causa deve ser Deus. O caminho dos graus de perfeição sugere que as coisas são mais ou menos perfeitas. Há uma variação de graus entre elas. Elas são mais ou menos boas em relação a algo bom absolutamente: Deus. O caminho do finalismo indica que tudo na natureza se dirige a um fim. Isso demanda a existência de um autor dessa regularidade percebida na natureza. Esse autor deve ser Deus, o qual conheceria o fim de todas as coisas.

Essa consideração sobre as vias, ou caminhos, de acesso a Deus é importante, pois, mesmo quanto à ética, Tomás de Aquino manterá que não partimos de ideias abstratas e inatas, mas de certas experiências (conhecimentos), as quais nos conduzem ao primeiro princípio da razão prática, fundamento de sua filosofia prática.

Voltemo-nos, agora, mais especificamente para a filosofia prática de Tomás de Aquino. A tradição judaico-cristã absorve diversos elementos da filosofia clássica grega, bem como da obra dos “trágicos”. Um elemento que nos importa aqui é o seguinte: a relação entre a lei humana e a lei divina, uma distinção tornada célebre na obra literária de Sófocles, “Antígona”<sup>129</sup>. Aliás, essa era uma ideia presente no contexto da Grécia antiga. Mesmo o estadista Sólon recorria ao oráculo de Delfos.

Tomás de Aquino, porém, assume especialmente a doutrina cristã, à qual ele confere razoabilidade. Assim, tomemos como ponto de partida a lei mosaica. A lei de Moisés é escrita. Ela expressaria a lei eterna na forma da lei divina (isso para mantermos a distinção conceitual de Tomás de Aquino que esclareceremos mais adiante). A lei mosaica (*Torá*) é parte fundamental do judaísmo. Segundo a narrativa bíblica, o povo judeu, ao chegar ao monte do Sinai, é agraciado com uma aparição divina. Usando de uma linguagem universal e atemporal, Deus oferece aos homens algumas leis fundamentais, o decálogo (dez mandamentos). As formulações no decálogo usarão de sentenças que parecem indicar que o homem poderá seguir tais prescrições. Ele não diz “não mates”, mas, sim, “não matarás”. O decálogo possui, além disso, duas partes (ou tábuas). A primeira parte (quatro primeiros mandamentos) aponta para nossa relação com Deus: 1. “sou Javé teu Deus, que te fez sair do Egito, da casa dos escravos”; 2. “Tu não terás outro Deus diante de mim”; 3. “Tu não pronunciarás o nome de Javé, teu Deus, em vão”; 4. “Lembra-te do dia do *Shabat* para o santificar”.

---

<sup>129</sup> Filha da relação incestuosa de Édipo e Jocasta, Antígona exige enterrar seu irmão Polínice como era assegurado pelo direito divino. Como Polínice havia se insurgido contra Creonte, seu tio, esse a proíbe de enterrá-lo e ordena que ele seja deixado morto no campo de batalha. Antígona desrespeita a ordem e é presa enquanto tenta enterrar seu irmão. Mas o debate aqui se dá ao redor da questão acerca do conflito entre o ‘direito natural’, o direito de Antígona enterrar seu irmão, e o ‘direito positivo’ expresso no comando de Creonte. Ao fim vence o ‘direito positivo’, pois Antígona é condenada à morte pelo desrespeito à ordem de Creonte. Ver: Sófocles. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

A segunda tábua diz respeito às relações com o próximo. Daí elas demandarem: 5. “Honra Pai e Mãe”; 6. “Não matarás”; 7. “Não cometerás adultério”; 8. “Não roubarás”; 9. “Não levantarás falso testemunho”; 10. “Não cobiçarás a casa do próximo, a mulher, o servo, o gado [...]. Em suma, nada daquilo que pertence ao próximo”.

Apesar de percebermos a separação entre as tábuas, elas estão ligadas. A obediência à lei divina, expressão de Sua vontade (lei eterna) é o que Deus espera do seu povo. No respeito a essas leis, os homens manifestam sua fé.

Com efeito, para a ética em geral, interessam especialmente as leis expressas na segunda tábua. Em verdade, de uma forma ou de outra, elas aparecem nas mais diversas culturas éticas (costumes) conhecidas. Muitas vezes elas são referidas como “princípios morais”. A secularização posterior foi deixando de lado a primeira tábua. Mas a segunda traz leis importantes para a ética. Elas se referem à dimensão ética da existência.

De qualquer maneira, a distinção acima é importante porque Tomás de Aquino mantém as duas tábuas. Nesse sentido, poderíamos dizer que ele estava preocupado com a salvação do homem, com sua *eudaimonia* (felicidade, beatitude). Mas como ocorria em Agostinho, também em Tomás de Aquino a felicidade reside em nossa reconciliação com Deus. E em Tomás de Aquino isso envolve a política. Afinal, tal como Aristóteles, ele considerava o homem um “animal social, político” (*zoon politikon*). A vida social, política, é inerente à condição humana. E o reino de Deus, embora não seja desse mundo, deve se fazer presente nesse mundo.

Em Tomás de Aquino isso ocorre mediante uma distinção conceitual importante, entre os tipos de lei: lei eterna (*lex aeterna*), lei divina (*lex divinae*), lei natural (*lex naturalis*) e lei humana (*lex humanae*). Resumidamente, a lei eterna é o governo racional de tudo o que há. Tal governo é conduzido por Deus, Soberano do universo. Ela expressa a vontade inescrutável Dele. Ela é um mistério para nós. Resumidamente, *ela é a vontade de Deus*, inacessível para nós. A lei

divina é a palavra de Deus “positivada” nas Sagradas Escrituras. Tanto a *lex divinae* quanto a *lex naturalis* são expressões da vontade Dele, da *lex aeterna*. Mas elas apenas expressam *parcialmente* essa última. Diferentemente do que ocorre com a lei natural, a qual atingimos pela razão, para que possamos atingir a lei divina faz-se necessária a já referida revelação. E isso envolve graça e fé. A lei natural é a participação na lei eterna pelas criaturas racionais por Ele criadas. É a ordem natural das coisas, da Criação. Por exemplo, segundo Tomás de Aquino, ações como o adultério, a homossexualidade, o assassinato, a mentira, a usura, a embriaguez, a gula, o suicídio, a quebra de promessas, etc., violam a lei natural. Portanto, são ilegítimas e injustificáveis. Por outro lado, segundo a lei natural, por exemplo, homens e mulheres *devem* ter filhos. Trata-se do “natural” (da concepção de matrimônio à luz do direito natural de Tomás de Aquino, o qual envolve dois objetivos: 1. procriação e criação dos filhos e 2. *fides*, o que envolve exclusividade, permanência e uma vida doméstica de mútua assistência). A lei natural é uma versão imperfeita da lei eterna. Mas ela é acessível para nós. O que é “natural”, segundo Tomás de Aquino, simplesmente já está dado. A lei natural se pauta pelo seguinte princípio: *bonum faciendum, malum vitandum* – “há de se fazer o bem e evitar o mal”. Esse é o “primeiro princípio da razão prática”<sup>130</sup>. Com efeito, pela razão atingimos a lei natural. Por fim, a lei humana é a lei dos homens (por exemplo, o código penal, a constituição, etc.). A lei humana, *se justa e legítima*, está de acordo com a lei natural e com a lei divina (a qual, por sua vez, é expressão da lei eterna).

Em verdade, essa é uma abordagem filosófica de uma ideia presente em textos bíblicos. Um bom exemplo está em São Paulo, especialmente em suas ‘Epístolas aos Romanos’:

Os pagãos, que não têm a lei, fazendo naturalmente as coisas que são da lei, embora não tenham a lei, a si mesmos servem de lei; eles mostram que o objeto da lei está gravado nos seus

---

<sup>130</sup> Grisez, Germain. “O Primeiro Princípio da Razão Prática” (1965). *Direito GV*. V. 8. N. 2. Jul-Dez 2007, p.179-218.

corações, dando-lhes testemunho a sua consciência, bem como os seus raciocínios, com os quais se acusam ou se escusam mutuamente<sup>131</sup>.

Aqui temos a ideia de “voz da consciência”, a qual estaria gravada em nós desde a criação.

Portanto, o pensamento de Tomás de Aquino se articula em torno de temas caros ao cristianismo e à filosofia, como, por exemplo, o problema da felicidade e o problema da lei natural. Há pontos de seu pensamento que merecem destaque no debate em filosofia prática. Primeiramente, ele traz Aristóteles de volta ao debate, acentuando sua relevância. Ao fazer isso, ele demonstra a importância da vida política na realização de nosso *telos*, a saber, nossa felicidade. Em segundo lugar, ele demonstra a importância do direito natural na aproximação de elementos políticos, legais e morais.

Como mencionado acima, uma importante ideia que Tomás de Aquino retira de Aristóteles diz respeito ao fato de o homem ser naturalmente sociável. Nesse sentido, ele usa a razão e a linguagem com o propósito de cooperar e erigir uma comunidade política voltada para o bem comum. Aliás, a ideia mesma de lei (*Lex*) indica precisamente uma ordenação da razão dirigida para o bem comum. Aqui temos dois fins: um fim terreno e um fim sobrenatural (em Deus).

Com efeito, toda a filosofia prática de Tomás de Aquino orbita ao redor das já definidas concepções de *lex*. Temos, a nosso dispor, como critério para discernir entre o bem e o mal, a lei natural. Ela é a fonte de legitimidade da lei positiva e de nossas ações. Aqui está presente a ideia de racionalidade prática já referida, a qual envolve, então, a razão voltada para a ação (e inspirada por Deus). Dessa forma, a atividade ética consiste, sobretudo em, mediante essa mesma racionalidade prática, discernir sobre o que é o bem e o que é o mal, escolhendo o

---

<sup>131</sup> *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999, Epístola aos Romanos, 2, 14-15, p.1451.

bem e o executando mediante a vontade, e sempre tendo em mente nosso *telos*. Logo, a atividade de escolher o bem e evitar o mal (“há de se fazer o bem e evitar o mal”) é sempre uma atividade racional. Ela nos leva ao convívio com outros sujeitos como nós (dotados de razão prática) e à eleição de um fim, o bem comum, o qual atingimos socialmente mediante a instituição da sociedade civil e suas leis.

Como colocado acima, Tomás de Aquino confere imensa importância à experiência. Em filosofia prática, isso se revela importante quando ele desenvolve seu conceito de *sindérese* (*sinderesis*). A *sindérese* é o conjunto de conhecimentos adquiridos a partir da experiência habitual. “A *sindérese* não é uma potência, mas um *habitus*, embora alguns afirmassem ser ela uma potência superior à razão, e outros tenham dito que era a própria razão, considerando-a não como razão, mas como natureza”<sup>132</sup>. A partir desse conhecimento oriundo de nossas vivências (da prática), reconhecemos o moralmente bom e o moralmente mal. A *sindérese* nos conduz, em derradeira instância, ao bem. Pela *sindérese* somos levados à formação de hábitos, os quais não são eles mesmos inatos<sup>133</sup>. Eles se consolidam mediante nossas experiências. A *sindérese* é, em última instância, o termo utilizado por Tomás de Aquino para se referir à capacidade adquirida mediante o *habitus* de usarmos asserções práticas não obtidas inferencialmente. A *sindérese* move a prudência. Segundo Tomás de Aquino, “a *sindérese* tende sempre para o bem’. [...]. Ora, a *sindérese* não se refere a coisas opostas, mas tende somente para o bem”<sup>134</sup>. Assim, a *sindérese* é um princípio inato, o qual jaz em nossa consciência moral e nos orienta em direção ao bem. Noutros termos, “a *sindérese* incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o

---

<sup>132</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002, p.461.

<sup>133</sup> “*habitus* ..., noção capital que não é, absolutamente, traduzida pelo nosso *hábito*, pois ela sugere antes o inverso. Ao passo que o hábito é um mecanismo fixo, uma rotina, o *habitus* é, ao contrário, uma capacidade inventiva e perfeccionista da faculdade na qual ela se enraíza e à qual confere uma perfeita e total liberdade em seu exercício.” (Canto-Sperber, Monique (Ed.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Vol. II. São Leopoldo: Editora Unisinos, 22003, p.709).

<sup>134</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002, p.460.

que encontramos. A *sindérese* não é, pois, uma potência, mas um *habitus* natural<sup>135</sup>. Com efeito, a *sindérese* aponta para uma espécie de conhecimento habitual e não inferencial dos princípios práticos universais. Daí Tomás de Aquino compará-lo ao *nous* aristotélico: *intelecto dos princípios*<sup>136</sup>. No plano teórico, pressupomos certos axiomas, como o princípio de não contradição. Esse é um princípio fundamental, não demonstrado mas necessariamente assumido. Ele seria um primeiro princípio do raciocínio especulativo. Mas em ética também há tais princípios, como o já referido princípio: “há de se fazer o bem e evitar o mal”. Outros princípios, como a “regra de ouro”, poderiam entrar nesse grupo de princípios práticos fundamentais indemonstráveis que servem de base para a ética. Qualquer sujeito sadio os apreende (mediante o “*habitus* natural” que Tomás de Aquino chama de *sindérese*). Em resumo, a *sindérese* é um *habitus* natural pelo qual apreendemos os princípios fundamentais do agir. E isso ocorre de forma irrefletida. Afinal, eles são fundamentais. A nossa consciência moral simplesmente aplica tais princípios (como o princípio “há de se fazer o bem e evitar o mal”) em situações particulares, concretas. Assim, os princípios apreendidos pela *sindérese* são gerais. A consciência (*conscientia*) os particularizará segundo a situação. Isso porque ela envolve agir a partir do conhecimento dado pela *sindérese*. Noutros termos, a consciência seria a aplicação do conhecimento dos primeiros princípios à prática.

Com efeito, além da *sindérese* e da consciência, temos a prudência, a qual é uma virtude que deve ser adquirida e que nos permite sopesar nossas necessidades com as necessidades dos demais. Ela nos permite raciocinar a partir da *sindérese*.

A virtude é uma excelência humana. Tal como seu equivalente grego, *arete*, o termo latino *virtus* aponta para a perene qualidade presente no homem para agir de acordo com aquilo que lhe particulariza (sua excelência). As virtudes, nesse sentido, são disposições que nos levam à excelência, isto é, à nossa realização

---

<sup>135</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002, p.461.

<sup>136</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002, p.461.

enquanto sujeitos racionais. As virtudes, em conjunto, formam a nossa vontade e nos levam à *eudaimonia* (beatitude, florescimento humano).

Com efeito, Tomás de Aquino distingue três tipos de virtude: virtude intelectual, virtude moral e virtude teológica. As três são condição *sine qua non* para que alcancemos a beatitude (*eudaimonia*, florescimento humano).

As virtudes intelectuais têm como objeto a atividade intelectual. Virtudes intelectuais incluem o entendimento/ *intellectus* (enquanto faculdade que nos permite formular juízos teóricos), a ciência/ *scientia* (enquanto faculdade de raciocinar) e a sabedoria/ *sapientia* (enquanto faculdade que nos permite compreender as causas finais). As virtudes intelectuais referidas aperfeiçoam o intelecto e servem a propósitos teóricos (são virtudes de nossa razão teórica). Dentre as virtudes intelectuais ainda temos a sabedoria prática (*prudentia*), a qual nos permite fazer juízos corretos acerca das ações humanas. Também temos a arte/*ars* (*ars est recta ratio factibilium*), a qual nos permite fazer juízos corretos acerca das coisas a serem feitas (ela está mais voltada para a obra do que para o que realiza a obra). Essas (*prudentia* e *ars*) são virtudes da razão prática.

As virtudes morais são adquiridas e envolvem a orientação da prudência. Aqui temos as virtudes cardeais já referidas anteriormente (as quais remontam aos antigos): fortaleza (coragem), temperança, sabedoria prática (prudência) e justiça. Elas se referem aos demais e são conduzidas pela razão com o propósito de nos conduzir ao florescimento humano, à *eudaimonia*. As virtudes cardeais são naturais, pois envolvem nossa capacidade racional, adquiridas pelo hábito conforme desenvolvemos nossa razão, e sociais, pois permitem que alcancemos o florescimento humano (*eudaimonia*) no convívio humano, em comunidade. Orientadas pela prudência, elas buscam pelo meio termo entre os extremos. Elas nos permitem alcançar a felicidade mediante o exercício de nossas faculdades naturais, especialmente pela razão. Noutros termos, aqui (consoante as virtudes



cardeais) agimos a partir de disposições adquiridas mediante o exercício de nossas faculdades racionais.

As virtudes teológicas, ou teologais, são pertencentes a Deus e a ele dirigidas. Elas são conduzidas pela graça redentora Dele para que possamos compartilhar de uma vida com Ele. Aqui temos a fé, a esperança e caridade. Elas são sobrenaturais porque ultrapassam nossa natureza sensível, bem como conformes a Deus, dado receberem sua forma de Deus, e inseridas em nós por Deus (e não pelo hábito), de tal forma que sua ação em nós se transforma em graça (a presença mesma das virtudes teológicas em nós). Elas nos permitem alcançar a felicidade sobrenatural, a qual jaz além de nossas simples capacidades naturais. Em suma, elas nos permitem participar da felicidade em Deus, em amizade com Ele. Noutros termos, aqui agimos a partir de disposições inseridas em nós por Deus (e não pelo hábito e uso de nossas faculdades racionais). Especificando as virtudes teológicas, dir-se-ia que a caridade é uma disposição para compartilhar da amizade de Deus, não apenas aceitando os dons Dele, mas os dividindo com os demais; caridade seria a mãe de todas as virtudes. A fé é a disposição para crer e confiar. Por fim, a esperança é uma disposição para irmos em direção ao bem, aguardando pacientemente pelas promessas de Deus.

Com efeito, as virtudes não são vistas isoladamente por Tomás de Aquino. Elas estão unidas no propósito de nos conduzir à plena realização (*eudaimonia*). Assim, as virtudes morais, seu exercício, nos preparam para aceitar Deus e Sua graça. Sem elas não estaríamos preparados para receber Sua graça.

A filosofia de Tomás de Aquino é, pelo que já foi dito, teleológica. Aqui importam os fins. O mesmo vale quanto à ação. Ele observa que sempre que agimos o fazemos tendo em vista algo que pensamos ser bom. Não apenas isso; sempre agimos com o propósito de evitar algo que consideramos ser algum tipo de mal. Mesmo um sujeito que faz algo imoral o faz porque pretende obter algo bom, algo que vale a pena ser buscado. Nesse sentido, o primeiro princípio que nos dá a razão prática, “há de se fazer o bem e evitar o mal” é precisa.

A questão é compreendermos o que seja o bem a ser buscado (e o mal a ser evitado). Isso está ligado à nossa natureza, àquilo que Aristóteles entendia como nosso *ergon*, nossa função própria. Aqui importa, então, a atividade particular do homem, sua atividade racional, mediante a qual ele age virtuosamente em direção ao seu *telos*, a felicidade. Essa não consiste em bens corporais, valendo por ela mesma (não instrumentalmente). Ela só pode ser atingida parcialmente no mundo. Sua plenitude só pode ocorrer em Deus.

Mas isso não significa, reiteramos, um desligamento desse mundo. A ética de Tomás de Aquino tem uma forte perspectiva social, a qual está expressa na já exposta concepção de *lex*.

Como demonstrado acima, para Tomás de Aquino, o primeiro e fundamental princípio de toda a sua filosofia prática é a máxima “há de se fazer o bem e evitar o mal”. Aqui o horizonte é metafísico, envolvendo a ideia de causalidade final. Tal causalidade remete a Deus. A *lex* tem exatamente essa função, a saber, ela regra as ações humanas com um propósito ulterior: a vida pacífica e harmoniosa. Tal fim é mundano. Mas nele estaríamos em comunhão com Deus. Como vimos acima, a mais elevada *lex* é a lei eterna, “vontade de Deus”. Ela é simplesmente incognoscível para nós. Mas dela podemos participar. Essa participação na lei eterna é a lei natural, a qual pode ser compreendida como participação na lei eterna pela criatura finita racional. Em verdade, ela seria a *impressão* da lei eterna em nós. Pela nossa capacidade racional, nos fazemos aptos a *participar* da vontade de Deus. A lei natural é evidente, especialmente no sentido de não ser inferida de conhecimentos prévios. Aqui, na descoberta dos primeiros princípios da razão prática, ocorre algo similar ao que ocorre na descoberta dos primeiros princípios da razão teórica. No plano da razão temos, por exemplo, axiomas indemonstráveis e não inferidos de outros elementos. Usemos exemplos citados por Tomás de Aquino: “o todo é maior do que as partes”; “os que são iguais a um terceiro são iguais entre si”; “não se pode ao mesmo tempo afirmar e negar algo”. Todos esses princípios são evidentes, no sentido de não serem inferidos nem demonstrados. Eles são simplesmente assumidos. Tenhamos em mente as “três leis do pensamento”: “princípio de

identidade”, “princípio de contradição” e “princípio do terceiro excluído”:

O princípio de Identidade afirma que se qualquer enunciado é verdadeiro, então ele é verdadeiro. O princípio de Contradição afirma que nenhum enunciado pode ser verdadeiro e falso. O Princípio do Terceiro Excluído afirma que um enunciado ou é verdadeiro, ou é falso<sup>137</sup>.

Essas são três leis fundamentais do pensamento, “as quais são necessárias e suficientes para que o pensar se desenvolva de maneira ‘correta’”<sup>138</sup>. Elas são evidentes (não são nem demonstráveis nem inferidas de outros conhecimentos), pois são assumidas para que se assegure a razoabilidade do conhecimento mesmo.

Algo similar ocorre no conhecimento prático, no uso prático da razão (uso voltado para a ação). Aqui também encontramos certos princípios indemonstráveis. Por exemplo, que todos agem em busca de um bem (daquilo que julgam ser um bem, que parece valer a pena ser buscado). Assim, o primeiro princípio da razão prática, “há de se fazer o bem e evitar o mal”, é desse tipo. Ele é similar às “três leis do pensamento” acima referidas. No entanto, ele tem um papel no conhecimento prático.

A questão é determinar o que seja um bem (o que realmente pode ser legitimamente buscado). Isso porque a questão de aceitarmos o primeiro princípio da razão prática parece exigir menos. Contudo, para compreendermos seu fundamento, a razão de ela estar correta, faz-se importante considerarmos a metafísica de Tomás de Aquino. A razão prática tem, pois, um fim. E para esse fim ela está, digamos, ordenada. O ‘bem’ do princípio “há de se fazer o bem e evitar o mal” é, precisamente, tal fim. E não podemos esquecer que Tomás de Aquino mantém a metafísica de jaez aristotélico. Assim, ele reconhece que o homem possui uma natureza que se instancia em suas ações. Tais ações devem, então, estar de acordo com essa natureza humana,

---

<sup>137</sup> Copi, Irving. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1981, p.256.

<sup>138</sup> Copi, Irving. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1981, p.256.

racional. Em resumo, uma ação voltada para o ‘bem’ é uma ação racional. Afinal, “para os que agem pela vontade, a regra próxima é a razão humana e a regra suprema, a lei eterna. Logo, quando o ato humano se ordena para o fim segundo a ordenação da razão e da lei eterna, será reto”<sup>139</sup>.

O conteúdo de nossas obrigações morais é, portanto, determinado pela teleologia tomista de inspiração aristotélica. O “natural”, aqui, orienta (deve orientar) nossas ações. O aspecto “natural” da lei que deve orientar nossas ações está alicerçado sobre uma concepção de natureza humana que se faz observar a partir de nossas faculdades, especialmente daquela que nos particulariza, a faculdade racional. E ela pode ser mais aprofundadamente compreendida se levarmos em consideração as outras leis referidas, especialmente a lei eterna. A lei eterna é a vontade de Deus que rege Sua criação. Agir virtuosamente é agir de acordo com essa lei: “a bondade do ato humano depende principalmente da lei eterna, e, conseqüentemente, a sua malícia consiste em discordar da lei eterna”<sup>140</sup>. A apreensão dessa ordem se dá mediante a razão. A participação nessa lei eterna é, precisamente, o direito natural. A lei natural difere da lei divina, a qual é dada por Deus diretamente ao homem, como o decálogo, por exemplo.

A lei natural é, então, a expressão da lei eterna na natureza. A lei natural nos oferece princípios gerais que servem para o estabelecimento de regras específicas, as leis humanas (positivas). As leis humanas permitem que especifiquemos a lei natural em um determinado contexto.

Assim, o bem está ligado à ideia de razoabilidade. Colocado de outra forma: o que uma pessoa racional buscaria? Assim, não podemos pensar essa questão sem levar em conta a teoria do direito natural de Tomás de Aquino.

---

<sup>139</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. V. III. São Paulo: Loyola, 2002, p.292.

<sup>140</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. V. III. São Paulo: Loyola, 2002, p.291.

Podemos, agora, nos termos e exemplos de Tomás de Aquino, demonstrar a aplicabilidade desse modelo. Especialmente da ‘questão 151’ à ‘questão 154’ de sua “Suma Teológica”, Tomás de Aquino tece algumas observações sobre a moralidade dos atos sexuais e daquilo que ele denomina de “crimes contra a natureza”. Nesse contexto, ele deixa claro, por exemplo, como bem nota John Finnis, que o matrimônio é “um bem humano primário e, considerado filosoficamente, tem um objetivo (fim, *finis*) duplo: (i) a procriação e o desenvolvimento das crianças é a forma apropriada ao seu bem, e (ii) *fides*, a qual vai além da tradução literal por “fidelidade” e inclui não apenas exclusividade e permanência, mas também a prontidão e o compromisso positivo de estar unido com seu cônjuge na mente, no corpo e em uma vida doméstica de mútua assistência. Tomás de Aquino não subordina nenhum desses dois ‘fins’ um ao outro, nem considera apropriado dividi-los”<sup>141</sup>. São justificados (razoáveis, naturais), pois, aqueles atos sexuais que estejam *abertos à* procriação, que sejam *do tipo* procriativo. Isso ocorre porque o fim natural do ato sexual é a procriação, a qual envolve não apenas trazer prole ao mundo, mas cuidá-la adequadamente para que ela desenvolva sua capacidade racional (moral) e alcance, por fim, a felicidade. Para Tomás de Aquino isso demanda uma sólida unidade familiar. Nesse sentido, qualquer outra forma de ato sexual (masturbação, fornicação, adultério, homossexualismo, etc.) seria contra a natureza, um vício. Assim, a *ratio naturalis* (razão natural) inclina o sujeito ao matrimônio basicamente por duas razões, quais sejam, o bem dos filhos gerados (sua geração e criação: *una generatio et educatio prolis*) e o bem da união mesma, a *fides* (*vita domestica*), mediante o qual é promovido o fim de cada um<sup>142</sup>. Esse ponto é central para compreendermos a posição de Tomás de Aquino acerca da moralidade dos atos sexuais.

---

<sup>141</sup> Finnis, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007, p.47.

<sup>142</sup> Ver, também: Aquino, Tomás. *Suma Contra os Gentios*. Vol. II (cap. CXXX). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.611.

Primeiramente, há, para Tomás de Aquino, então, a natureza biológica de algo. Considerando a ideia aristotélica de causa final, Tomás de Aquino assume que a causa final do sexo é a procriação (uma ação *do tipo* procriativo, *aberta à* procriação). Ora, isso demanda relações heterossexuais. E cabe notar que o que estabelece o critério, aqui, é a razão, a qual se pauta pelo natural (que se torna, assim, o razoável). Por certo, o ato sexual é, pelo menos em geral, prazeroso. Mas o ponto é que ele não tem como causa final o prazer, mas, sim, a procriação. E isso mesmo se considerarmos uma perspectiva evolutiva: o prazer seria um elemento constitutivo do ato sexual justamente para inclinar os sujeitos a ele, com o propósito (nesse caso, de um ponto de vista darwiniano, imanente) de assegurar a procriação (e a descendência com modificação). Façamos uma analogia com outra ação que causa prazer, a alimentação. O propósito natural de nos alimentarmos não é o de obtermos prazer, mas, sim, o de nos mantermos vivos (nos nutrirmos). Em suma, o prazer não é o ponto central dessas ações. Isso pode ser compreendido, aliás, mesmo em termos darwinianos, evolutivos. Ainda sobre o aspecto biológico básico referente ao sexo, basta notarmos como se desenvolve o ato sexual em cada um dos cônjuges: desde todo o processo que leva o homem a lançar seu sêmen, até a preparação da vagina para recebê-lo. É inegável que, de um ponto de vista biológico (das causas finais biológicas), a ação sexual está voltada para a procriação. Trata-se de uma relação do tipo procriador.

Além disso, outro ponto importante concerne ao cuidado que a prole demanda de seus progenitores. Diferentemente do que ocorre com outras formas de vida, a prole humana exige muitos cuidados e os exige por muito tempo. E tais cuidados não são exclusivamente de ordem biológica, mas de formação (moral) para que as novas formas de vida também alcancem a felicidade.

Assim, ações contrárias à lei da razão são inaturais (irrazoáveis), no sentido de que “são contra a diretiva da razão de respeitar, se não

também de buscar, o bem do matrimônio”<sup>143</sup>, expresso no estar aberto à procriação e na *fides*.

Em resumo, aqui está sendo sustentado que a natureza nos colocou certos fins. A lei natural nos exorta a perseguir tais fins, pois eles nos conduzem ao nosso *telos*, a saber, a felicidade. Tais fins nós a eles chegamos mediante o primeiro princípio da razão prática. Ela nos dirige a eles. Tais fins (dentre os quais está o matrimônio) são perfeições, elementos que nos conduzem à beatitude. Compreendermos esses bens nos conduz a uma compreensão de nós mesmos, de nossa natureza. E, ao agirmos de acordo com essa natureza, agimos razoavelmente, o que nos conduz ao nosso *telos*, a saber, a felicidade.

---

<sup>143</sup> Finnis, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007, p.47.





### 3. MODERNIDADE

#### 3.1. Spinoza: Da beatitude como fim derradeiro do homem

A obra mais conhecida de Spinoza (1632-1677) cujo tema é fundamentalmente a ética, é o livro “Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras” (*Ethica, ordine Geometrico demonstrata*, 1675). Apesar de tratar de ética, muitas vezes a questão ética fica obliterada pelas questões metafísicas, ontológicas e epistemológicas que a obra suscita. Na verdade, muitas vezes o leitor até esquece que está diante de uma obra cujo tema central é a ética. Mas isso não significa que a obra se afaste de seu tema nuclear, a ética. O ponto é que a ética de Spinoza está intimamente ligada à sua metafísica (esta é seu suporte). Em verdade, sua metafísica oferece os fundamentos cognitivos a partir dos quais sua ética é construída.

Com efeito, o ponto de partida (e, mesmo, o *telos*) de sua ética aparece em uma obra anterior, a saber, no “Tratado da Reforma do Intelecto” (*Tractatus de Intellectus emendatione*, 1662). Nessa obra vemos que a beatitude (ponto mais elevado da liberdade humana) é alcançada mediante o conhecimento intuitivo.

Spinoza defenderá uma visão de universo em que vige uma espécie de necessitarismo. Assim, a exemplo do que ocorre com outros filósofos, faz-se fundamental demonstrar como Spinoza logra compatibilizar um mundo em que vige a necessidade com a liberdade, categoria basilar da ética. A perspectiva necessitarista de Spinoza pode ser depreendida, por exemplo, de proposições tais quais as que se seguem: “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair

sob um intelecto infinito”<sup>144</sup>; “Tenho, porém, para mim que mostrei assaz claramente que o do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimana necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma infinidade de coisas numa infinidade de modos, isto é, tudo”<sup>145</sup>.

Essas proposições expressam uma ideia fundamental da metafísica de Spinoza, qual seja, a de que Deus e natureza são a mesma coisa, o que está expresso na ideia: “Deus, isto é, a Natureza”; *Deus sive Natura*.

Assim, a metafísica de Spinoza faz uso dos conceitos de substância/Deus, bem como de atributos e modos. Em linhas gerais, os atributos são maneiras de pelas quais percebemos a substância (que é, segundo Spinoza, única). Podemos perceber a substância, por exemplo, mediante o atributo extensão (percebendo corpos no espaço tridimensional). Ou a podemos perceber mediante o atributo inteligibilidade (pensando). Modos, por seu turno, são afecções dos atributos. Objetos que encontramos cotidianamente são modos da única substância: “As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”<sup>146</sup>. Nossa natureza, por exemplo, é modal: nosso corpo é uma expressão determinada do atributo (da substância única, Deus) extensão.

Modos, diferentemente da substância, são finitos. Eles dependem de Deus para sua existência. Não são, pois auto-suficientes. Nesse sentido, dado que tudo provém de Deus, não haveria espaço para a liberdade, ou, ainda, para a vontade livre. Tenhamos em mente o que Spinoza afirma sobre esse ponto: “Na alma não existe vontade absoluta ou livre; mas a alma é determinada a querer isto ou aquilo

---

<sup>144</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte I, Proposição XVI). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.171.

<sup>145</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte I, Proposição XVII/Escólio). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.174.

<sup>146</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte I, Proposição XXV/Corolário). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.171.

por uma causa que também é determinada por outra, e essa outra por sua vez, por outra, e assim até ao infinito”<sup>147</sup>. Com efeito, o ponto a ser demonstrado é que, unicamente aquilo que existe e age a partir da necessidade de sua própria natureza é livre. Na verdade, a questão central é compreendermos o que Spinoza entendia por vontade livre, pois sua compreensão dessa categoria difere da que é usada hodiernamente. Basta vermos que, segundo ele, “os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados”<sup>148</sup>.

Mas, diante disso, surge inevitavelmente a questão: como podemos, então, falar em liberdade?

A resposta a essa questão está ligada a pontos fundamentais da ética já referidos: da felicidade como *telos* da existência humana; da importância do conhecimento em ética; da ascese de nossas faculdades; de uma espécie de impulso interno (chamado por Spinoza de *conatus*) nos remetendo à nossa realização, à realização de nosso ser, etc.

Assim, primeiramente cabe notar que a liberdade será possível mediante um certo tipo de conhecimento. Aliás, Spinoza atribuirá ao homem um alto grau de liberdade. Isso porque a liberdade pode ser alcançada mediante um conhecimento adequado (a partir de nossa natureza, sem a influência dos elementos externos). Quando atingimos o nível mais elevado de conhecimento, o conhecimento intuitivo, reconhecemos as essências das coisas, a substância única.

Isso nos leva, então, àquela que é sua principal obra em epistemologia, o “Tratado da Reforma do Intelecto”. Essa obra nos mostra, em seu primeiro parágrafo, aquele que seria o objeto mais elevado da filosofia, a saber, alcançar a beatitude:

---

<sup>147</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte II, Proposição XLVIII). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.265.

<sup>148</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte II, Proposição XXXV/Escólio). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.254.

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade<sup>149</sup>.

Esse é o primeiro parágrafo de uma obra dedicada à epistemologia, uma obra sobre o método em teoria do conhecimento. Não deixa de ser curioso, à primeira vista, sua preocupação fundamental com uma questão cara à ética, a questão da felicidade.

Mas isso ocorre porque em Spinoza encontraremos uma espécie de ascese intelectual, segundo a qual só alcançaremos a felicidade “corrigindo” o intelecto.

Faz-se necessário, pois, adentrarmos na epistemologia e na questão do método, a partir de Spinoza. Assim, o ponto de partida de Spinoza é, diferentemente do que havia sido proposto pelo método de Descartes (que demandava que começássemos necessariamente pelo evidente), aquilo que ele chama de *naturaliter*, ou seja, daquilo que nos é dado “naturalmente”. Essa é a base da epistemologia de Spinoza. Os *naturaliter* constituem a ordem da experiência psicológica comum. Nesse ponto eles não envolvem reflexão crítica. Eles são recebidos por uma consciência que não os coloca em dúvida. Mas isso em um primeiro momento, pois o conhecimento não se reduz aos *naturaliter* (ela parte deles). Os *naturaliter* envolvem tanto os dados recebidos nos sentidos quanto a revelação divina.

Dessa maneira, no “Tratado da Reforma do Intelecto” Spinoza distingue quatro modos de percepção, os quais ele define em uma ordem hierárquica. Primeiramente, temos as ideias do “ouvir dizer”.

---

<sup>149</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.5.

Trata-se, com efeito, da tradição conservada: “Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente”<sup>150</sup>. Aqui nesse plano estão em atividade os sentidos. Em segundo lugar, há a “experiência vaga”, a qual é incerta e não definitiva: “Há uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme”<sup>151</sup>. Aqui temos, como faculdade específica atuante, a imaginação. Em terceiro lugar, temos o resultado de um raciocínio dedutivo: “Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se dá quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade”<sup>152</sup>. Aqui está em atividade a faculdade razão (*ratio*), a qual envolve especialmente a atividade argumentativa. Por fim, em quarto lugar, percebemos algo pela sua essência. Esse é o conhecimento intuitivo. Mediante esse conhecimento, reconhecemos a união entre nossa alma e a totalidade da natureza: “finalmente há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima”<sup>153</sup>. Aqui temos a faculdade intelecto/inteligência (*intelectus*), a qual envolve especialmente a capacidade de intuir. Essa é forma mais elevada de conhecimento, sendo que ela nos conduz à beatitude. Ainda na descrição dela feita por Spinoza:

Uma coisa é percebida só pela sua essência quando, por isso mesmo que sei uma coisa, sei o que é conhecer qualquer coisa; ou quando pelo fato de conhecer a essência da alma (*anima*)

---

<sup>150</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.14.

<sup>151</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.14.

<sup>152</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.14.

<sup>153</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.14.

sei que ela está unida ao corpo. Pelo mesmo conhecimento sei que dois e três são cinco e que duas linhas paralelas a uma terceira são paralelas entre si, etc.<sup>154</sup>.

Em suma, nesse quarto nível (o mais elevado) de percepção, a parte é compreendida a partir do todo. Reconhecemos, por exemplo, a união de nossa alma com a totalidade da natureza. Evitamos aquele erro denominado por Spinoza de “abstração”, o qual consiste em tomarmos um aspecto isolado e o considerarmos uma totalidade independente. Com isso, consideramos como realidade uma parte isolada, considerando-a independentemente do todo. Ora, se há uma única substância, as partes somente são compreendidas adequadamente como partes desse todo. Daí a importância do conhecimento intuitivo, pois só ele “compreende a essência adequada da coisa, sem perigo de erro”<sup>155</sup>. Como vimos, o *telos* da filosofia é nos conduzir à beatitude. E a beatitude significa precisamente o conhecimento da união entre alma e natureza. Essa é a mais elevada forma de percepção: a identificação de cada parte com a totalidade da realidade.

Com efeito, isso exige um procedimento metodológico. O primeiro passo no método de Spinoza é afastarmos as ideias falsas (as quais não são acompanhadas da consciência de que são criações da mente), as forjadas (as quais são acompanhadas da consciência de que são criações da mente) e as duvidosas (as quais envolvem uma espécie de indecisão do espírito). Todas essas ideias

têm sua origem na imaginação, isto é, vêm de certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria força da mente, mas de causas externas, conforme o corpo,

---

<sup>154</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.16.

<sup>155</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.19.

quer no sono quer em vigília, é afetado por diversos movimentos<sup>156</sup>.

A imaginação, tal como a experiências no âmbito dos sentidos, é “vaga”, “passiva”. Ela difere, pois, do intelecto (inteligência), no sentido de que esse é firme e seguro. Portanto, ele deve ser o fundamento do conhecimento seguro.

Mas uma vez que tenhamos afastado tais ideias, cabe identificar as propriedades do intelecto. Isso porque, ao identificarmos tais faculdades, reconheceremos quais são as ideias claras e distintas, isto é, “ideias que venham do puro pensamento e que não sejam produzidas por movimentos fortuitos do corpo”<sup>157</sup>. Em seguida, caberá reduzirmos todas elas a uma. Para isso será necessário “concatená-las e ordená-las de tal modo que nossa mente, tanto quanto pode ser, reproduza objetivamente o que existe formalmente na natureza, seja no todo, seja em parte”<sup>158</sup>. A ideia geral, então, é que o espírito reproduza em si mesmo a ordem existente na natureza.

Mas isso nos remete à já referida distinção entre os diferentes tipos de percepção (ou conhecimento).

Com efeito, o ponto de partida é reconhecermos que Spinoza assenta sua filosofia em um monismo, ou seja, ele mantém aquilo que se poderia chamar de “filosofia da imanência”, dado que ele propõe a existência de apenas uma substância: Deus e natureza são, segundo Spinoza, a mesma coisa. As leis da natureza são as leis de Deus. A beatitude consistirá em reconhecermos isso, em conhecermos a união de nossa mente com a totalidade da natureza (Deus). No “Tratado da Reforma do Intelecto” Spinoza nos apresenta os já descritos quatro modos de percepção. Eles envolvem, e isso nessa ordem ascendente,

---

<sup>156</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.51s.

<sup>157</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.55.

<sup>158</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.55.

sentidos, imaginação, razão e intelecto/inteligência. Começamos pelos sentidos e nos elevamos até a mais elevada forma de percebermos as coisas (“conhecimento da união da mente com a Natureza inteira”<sup>159</sup>). Essa ascensão do nível mais baixo de percepção ao nível mais elevado nos conduz à perfeição moral. E nisso vemos em que sentido a proposta de uma “reforma do intelecto” tem como propósito o alcance do sumo bem. Mediante a transição (ascensão) entre os modos de percepção descritos, o homem se eleva do mutável ao imutável. A descrição dessa ascensão é descrita, por Spinoza, da seguinte maneira:

Mas do mesmo modo que os homens, de início, conseguiram, ainda que dificultosa e imperfeitamente, fabricar, com instrumentos naturais, certas coisas muito fáceis e, feitas estas, fabricaram outras coisas mais difíceis já com menos trabalho e maior perfeição e assim progressivamente, das obras mais simples aos instrumentos, e dos instrumentos a outras obras e outros instrumentos, chegaram a fabricar com pouco trabalho coisas tão difíceis; assim também a inteligência pela força natural fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganha forças para outras obras intelectuais e com estas outros instrumentos ou capacidades de continuar investigando; e assim, progressivamente, avança até atingir o cume da sabedoria<sup>160</sup>.

Assim, quando Spinoza propõe que devemos partir dos *naturaliter*, daquilo que nos é dado sem esforço, “naturalmente”, ele está afirmando que devemos partir (tomar como simples ponto de partida) a experiência psicológica particular comum. Mas não podemos nos reduzir a ela.

Com efeito, como vimos, isso demanda um método apropriado. O método é desenvolvido após termos identificado a mais elevada forma de percepção. Para justificar essa opção metodológica, Spinoza nos oferece o exemplo do martelo. Segundo ele, seria absurdo pensar

---

<sup>159</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.11.

<sup>160</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes. 2004, p.19s.



que, para que tivéssemos pela primeira vez um martelo, tivéssemos que ter previamente um outro martelo. Ora, se assim fosse, não teríamos jamais o primeiro martelo. O que deve ter ocorrido foi que primeiramente os homens se utilizaram de outros objetos para confeccionar o primeiro martelo, como pedras, por exemplo. Assim, no plano intelectual, o homem utiliza de instrumentos intelectuais que lhe permitem criar outras ferramentas cada vez mais sofisticadas<sup>161</sup>. Nesse sentido, partimos dos “instrumentos inatos” (*innata instrumenta*) para gradativamente construirmos instrumentos cada vez mais complexos.

O método não é outra coisa senão o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia; e como não há ideia da ideia a não ser que primeiro haja a ideia, segue-se que não há método a não ser que haja primeiramente uma ideia. [...]. a mente deve ser dirigida segundo a norma da ideia da do Ser Perfeitíssimo<sup>162</sup>.

O ponto de partida é, pois, uma ideia verdadeira.

O projeto exposto no “Tratado da Reforma do Intelecto” será completado especialmente em “Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras”. Nessa obra ele fará uma sistematização das quatro formas de percepção, as quais serão reduzidas a três formas de conhecimento<sup>163</sup>. Teremos, então, o nível mais elementar de conhecimento, o conhecimento sensível, o qual é subjetivo, gerando as paixões que escravizam o homem ao que lhe é externo. Aqui estão envolvidos os sentidos e a imaginação. Esse conhecimento abarca, então, aquilo que no “Tratado da Reforma do Intelecto” era englobado pelos dois tipos mais elementares de percepção. Além desse tipo de conhecimento, temos o conhecimento racional, o qual é proporcionado pela ciência e permite ao homem chegar a um estado contemplativo do universo. E, enfim, temos o tipo mais elevado de

---

<sup>161</sup> Ver nota anterior.

<sup>162</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.24.

<sup>163</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte II, Proposição XL/Escólio II). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.258s.

conhecimento, a saber, o conhecimento intuitivo, o qual nos permite conhecer a ordem indubitável e necessária do universo, a substância única: Deus. Esse conhecimento é chamado por Spinoza de “amor intelectual a Deus”. É ele que assegura a felicidade.

Seguindo a questão metodológica de Spinoza, embora na ordem do conhecimento devamos partir do conhecimento sensível, nós primeiramente pensamos o objeto do conhecimento intuitivo, a substância única. Daí o ponto de partida ser o “instrumento inato”, o ato mesmo de pensarmos. Esse método é denominado, por Spinoza, de “método perfeitíssimo”, pois começa pela ideia de Deus, pela ideia de substância única. Esse é o centro do monismo de Spinoza, o qual está expresso na já citada máxima *Deus sive Natura*: “Deus, isto é, a Natureza”.

Deus aqui é onisciente porque ele é imanente ao mundo. Ele não é transcendente. Essa é, aliás, uma ruptura com a ideia tradicional cristã, de um Deus transcendente. A metafísica de Spinoza é imanentista: Deus reside em tudo o que há. Dessa forma, além de monista, o modelo de Spinoza é imanentista e naturalista. Afinal, há apenas uma substância, a qual pode ser conhecida pelos seus “atributos” e “modos”. Com efeito, embora Spinoza mencione a existência de incontáveis atributos, ele descreve apenas dois: extensão e pensamento. A extensão envolve concretude, materialidade. O pensamento envolve compreensibilidade, inteligibilidade. Os modos, por sua vez, são modificações/variações dos atributos divinos. Para exemplificar, pensemos em nós mesmos. Nosso corpo é um modo finito do atributo extensão da substância única. Nossa mente é um modo finito do atributo pensamento.

Assim, a substância única forma aquilo que Spinoza irá denominar de “natureza naturante” (*Natura naturans*), a qual se identifica com Deus. Os modos, por seu turno, os quais são finitos, formam a “natureza naturada” (*Natura naturata*), dado advirem de Deus:

[...] deve entender-se por *Natureza Naturante* o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus<sup>164</sup>.

Quanto à “natureza naturada”, diz ele na mesma passagem:

Por *Natureza Naturada*, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus.

Assim, Deus é a causa de si mesmo, *causa sui*, e de tudo o que há. Ele não pode ser concebido à parte de seus efeitos como o tradicional Deus dos monoteístas dualistas, que separam Deus, criador, da natureza, sua criação. Nesse sentido, seguindo o pensamento de Spinoza, coisa alguma na natureza seria misteriosa. Tudo teria uma razão, sendo tal razão passível de compreensão. Com feito, será mediante o conhecimento (intuitivo) que o homem alcançará a liberdade. Não apenas isso, o conhecimento intuitivo assegura a beatitude. Mas como se dá a relação entre os conceitos até aqui explicitados?

Com efeito, há, segundo Spinoza, apenas uma substância. Ela é entendida como aquilo que é concebido por si mesmo. Ela não é formada por algo que lhe seja estranho. Os atributos são propriedades irreduzíveis e básicas da substância. Os modos são as propriedades das coisas. Elas são afecções (*affectio*), mas não no sentido de estados afetivos (*affectus*). Elas estão em outra coisa e são concebidas por ela. Em suma, os modos são dependentes daquilo do que são modos. Exemplificando, o corpo é um modo (uma modificação) do atributo extensão. A alma é um modo (uma modificação) do atributo pensamento.

---

<sup>164</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte I, Proposição XXIX/Escólio). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.187.

Daí se segue que a alma humana é uma parte da inteligência infinita de Deus; e, conseqüentemente, quando dizemos que a alma humana percebe tal ou tal coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da alma humana, ou seja, enquanto constitui a essência da alma humana, tem tal ou tal ideia<sup>165</sup>.

Esse monismo (panteísmo monista e imanentista) traz algumas implicações para a compreensão da realidade. Assim, uma vez que há apenas uma substância, e que essa substância única é Deus, então dele tudo o que há se origina. Não apenas isso, por ser ele substância única, ele segue as leis de sua própria natureza. Não há, pois, nem arbitrariedade nem contingência. Deus é a causa imanente de todas as coisas. Ele é a causa única, causa sui (autoprodutor). Ele “cria-se” a si mesmo e, ao criar-se, produz todas as outras coisas (tudo o que há).

Com efeito, no ‘livro I’ da “*Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*” (Proposição XVI), encontramos uma ideia fundamental para o que nos interessa aqui, qual seja, a de que da natureza de Deus origina-se a força que leva todas as coisas a preservarem seu ser, ou, ainda, a perseverarem em seu ser. Isso nos conduz à ideia de *conatus*. O *conatus* é o esforço que algo realiza para conservar seu próprio ser. Trata-se de uma atividade de auto-unificação. Como nos diz Spinoza, “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”<sup>166</sup>. Noutros termos, “o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”<sup>167</sup>. Ligado ao conceito de *conatus* está o conceito de *philautia*, de ‘amor de si’. Tal amor implica apreender-se a si mesmo. E, ao amar-se a si mesmo, ama-se a Deus e a tudo o que há. Com efeito, a *philautia* representa o reconhecimento de que a alma está unida à Deus, ao seu

---

<sup>165</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte II, Proposição XI/Corolário). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.233.

<sup>166</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte III, Proposição VI). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.282.

<sup>167</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte III, Proposição VII). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.283.

pensamento. Na *philautia* reside, então, a beatitude, o *amor intellectualis Dei*.

O amor intelectual da alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da alma humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor intelectual da alma relativamente a Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo<sup>168</sup>.

Dessa maneira, devem ser fomentados sentimentos positivos que fomentam o *conatus*. Nesse ponto, é pertinente distinguir entre aquilo que se poderia chamar de *affectio*, “desejos”, e *affectus*, “paixões”. Os “desejos” envolveriam sentimentos tais quais os de alegria, amor, etc. Esse tipo de sentimento, *affectio*, seria conduzido pelo *intellectus*. Aqui teríamos a causalidade humana reproduzindo a atividade divina. Esses sentimentos fortalecem o *conatus*, aperfeiçoando-o. As “paixões”, por sua vez, seriam guiadas pela imaginação. Sentimentos tais quais os de ódio, tristeza, são exemplos do tipo de sentimento que denominamos *affectus*. Eles estariam ligados ao que hoje é associado a estados depressivos.

Assim, vemos que a ascese intelectual é fundamental para alcançarmos o objetivo derradeiro da filosofia, a felicidade. Unicamente mediante o conhecimento intuitivo nos reconhecemos como parte da totalidade. Nos termos de Spinoza, “por estas coisas compreendemos claramente em que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa felicidade ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus”<sup>169</sup>. Mas isso exige que reconheçamos Deus como substância única, bem como nossa natureza modal, o que ocorre mediante o conhecimento intuitivo, o qual, juntamente com a *philautia* e o *conatus*, nos permite intuir a unidade do todo do qual somos parte. Nessa intuição reside nossa beatitude.

---

<sup>168</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte V, Proposição XXXVI). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.429.

<sup>169</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (Parte V, Proposição XXXVI/Escolio). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.430.

### 3.2. Leibniz: Da ação correta como imitatio Dei

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) começa a desenvolver seu sistema metafísico entre os anos de 1668 a 1669, nos quais ele escreve uma série de “demonstrações católicas”, abordando especialmente temas teológicos. Mas nessas “demonstrações” já encontramos algumas bases de sua filosofia que se desenvolveria posteriormente. Por exemplo, nessas “demonstrações” já percebemos o surgimento de um princípio fundamental ao seu sistema, o de “razão suficiente” (para tudo há uma razão: *nihil est sine ratione*). Isso porque nessas “demonstrações” está presente a ideia de inteligibilidade do universo. Diferentemente do que ocorre no modelo de Spinoza (monista e imanentista), Leibniz sustenta a tradicional ideia de um Deus transcendente. Ele (Deus) estaria presente em sua “obra” (criação) mediante um princípio nela inserido quando da criação. Daí a “harmonia pré-estabelecida” no universo. Nesses ensaios estão implícitos também outros princípios, como, por exemplo, o de auto-suficiência (‘A’ é auto-suficiente se, e somente se, a razão de suas propriedades pode ser encontrada na natureza de ‘A’), o qual é importante para compreendermos sua ideia de substância. De qualquer forma, todos os princípios presentes nesses ensaios serão a base da ideia de mônada que será desenvolvida posteriormente, bem como para a metafísica mesma de Leibniz. Como bem notou John Rawls, temos em Leibniz “a ideia da filosofia como apologia, como a defesa da fé”<sup>170</sup>.

Segundo Leibniz, há infinitas substâncias. A elas ele dá o nome de “mônadas”. Todas as infinitas mônadas (substâncias) refletem, cada uma de seu ponto de vista particular, a totalidade do universo. Não apenas isso, todas estão em harmonia umas com as outras. Podemos exemplificar essa ideia da seguinte maneira. Tomemos uma totalidade, como o número “6”. Ora, o número “6” pode ser expresso (“refletido”) individualmente de incontáveis maneiras. Podemos expressá-lo nas equações “1+1+1+1+1”, “3+3”, “3x2”, “4+2”, e assim

---

<sup>170</sup> Rawls, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.122.

por diante. Em todas essas equações temos distintas maneiras de expressarmos o número “6”. Com isso, vemos em que sentido Leibniz mantém que cada substância “reflete” o todo a partir de seu próprio ponto de vista. Ela é *conceptus completus*, ou *notio completa*: todos os predicados – passados, presentes e futuros - já estão presentes nela. Isso é esclarecido por Leibniz na seguinte passagem de seu “Discurso de Metafísica” (1686):

toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, pouco mais ou menos como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações de sua obra completamente diferentes. Pode-se até dizer que toda substância traz, de certa maneira, o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode. Por exprimir, embora confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro, o que tem certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito; e como todas as outras substâncias por sua vez exprimem esta e a ela se acomodam, pode-se dizer que ela estende seu poder a todas as outras, à semelhança da onipotência do Criador<sup>171</sup>.

Essa passagem é importante por algumas razões. Primeiramente, ela deixa claro que cada coisa expressa a mesma totalidade. As coisas que há são diferentes modificações de uma mesma essência. Temos, aqui, a “identidade dos indiscerníveis”: cada mônada tem um ponto de vista seu (mas expressa a mesma totalidade). Além disso, outro aspecto importante diz respeito ao fato de que cada coisa traz consigo todas suas possíveis propriedades. Noutros termos, todas as possíveis propriedades de algo estão ínsitas nele. Expressando simpatia pela teoria da reminiscência platônica (“devidamente expurgada do erro da preexistência”), diz-nos Leibniz que “nada penetra no nosso espírito

---

<sup>171</sup> Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.83.

vindo do exterior, e é mau hábito pensarmos como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e tivesse portas e janelas”<sup>172</sup>. Essa ideia está ligada à ideia mesma de mônada (substância).

A mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes. Visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou *aggregatum* dos simples<sup>173</sup>.

Além disso, as mônadas não possuem janelas, o que significa dizer, então, que elas não interagem, isto é, não há interação causal entre elas (pois isso envolveria transmissão de propriedades). A harmonia que há entre elas não ocorre mediante interação causal, as foi pré-estabelecida quando Deus atualizou esse mundo. Esse, aliás, é um ponto importante para compreendermos a ideia de *imitatio Dei*. Ao criar esse mundo, Deus tinha diante de si infinitas possibilidades (todas elas possíveis). Os infinitos mundos possíveis buscavam pela sua atualização. Todavia, Deus atualizou apenas um deles, o melhor dentre eles<sup>174</sup>. Isso ocorreu em virtude daquilo que Leibniz entendia como “necessidade moral” (*necessitas moralis*).

Mas antes de tratarmos da teoria dos mundos possíveis, cabe, ainda, algumas considerações sobre os elementos fundamentais da metafísica de Leibniz.

Com efeito, segundo Leibniz o universo é constituído por incontáveis mônadas, todas elas distintas entre si pelo seu grau de perfeição (o quanto cada uma reflete a totalidade). A mais perfeita, pois, é Deus. Como vimos, Spinoza unificou alma e corpo em seu sistema monista. Leibniz, por sua vez, irá estabelecer que as incontáveis mônadas são, cada uma delas, uma substância. Assim, há

---

<sup>172</sup> Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.100.

<sup>173</sup> Leibniz, G.W. *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.63.

<sup>174</sup> Além disso, Deus teria usados especialmente dois critérios para escolher esse mundo, a saber, os critérios de simplicidade (quanto às leis presentes nesse mundo) e de variedade (riqueza de fenômenos presentes nesse mundo).



inúmeras substâncias no sistema metafísico de Leibniz. O corpo, por exemplo, seria composto, (dado ser formado por inumeráveis mônadas). A alma, por sua vez, seria simples. Sobre essa relação entre corpo e alma, Leibniz faz uma interessante analogia. Ele compara o corpo a um lago repleto de peixes. A diferença reside em que, no lago, cada peixe age por conta própria, em harmonia com os demais. No caso do corpo, as mônadas que lhe constituem estão submetidas a uma mônada dominante, a alma. Assim, há mônadas dotadas de percepção (inconscientes) e mônadas dotadas de percepção e apercepção (capacidade de raciocínio). Aqui estão as almas humanas. Nesse sentido, o homem distingue-se dos animais porque é capaz de apreender as primeiras verdades, as quais não são oriundas dos sentidos, muito embora a experiência torne possível a sua descoberta:

Acredito mesmo que todos os pensamentos e ações da nossa alma procedem do seu próprio fundo, sem que possam ser fornecidos à alma pelos sentidos [...] existem ideias e princípios que não nos vêm dos sentidos, e que nos dão ocasião para percebê-los<sup>175</sup>.

Dito de outra forma, como as almas humanas são dotadas da capacidade de aperceberem, elas são capazes de alcançar a causa final de tudo: elas podem espelhar não apenas o mundo, mas Deus como causa do mundo.

Com efeito, nossa capacidade racional nos permite encontrar a base de todo conhecimento objetivo, as “primeiras verdades” (*primae veritates*). Elas são os primeiros princípios de todo o conhecimento. Aqui temos especialmente três verdades, todas de cunho teórico. Temos o princípio de contradição, segundo o qual cada coisa é ela mesma, ou, ainda, que “nenhum enunciado pode ser verdadeiro e falso”<sup>176</sup>. Esse princípio pode ser formulado de maneira ontológica (“nada pode ser e não ser simultaneamente”) ou epistemológica (“é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, seja inerente e não

---

<sup>175</sup> Leibniz, G.W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.137.

<sup>176</sup> Copi, Irving. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1981, p.256.

seja inerente a uma mesma coisa sob o mesmo aspecto”). Ligado a esse princípio está implícito o princípio de identidade: “O princípio de Identidade afirma que se qualquer enunciado é verdadeiro, então ele é verdadeiro”<sup>177</sup>. Ambos foram tornados célebres por Aristóteles, em sua “Metafísica”, especialmente no livro gama, no qual ele refuta o cético demonstrando que há princípios evidentes que não carecem de demonstração (e tampouco são inferidos de outros elementos, sejam da experiência, sejam conceituais). Com efeito, por meio dessa “demonstração elêntica”, Aristóteles está refutando aquele que nega o princípio de contradição. Tal princípio, embora indemonstrável, não pode ser negado por aquele que diz algo. Daí aquele que o nega se reduzir a uma mera “planta”. Dados tais princípios, Leibniz justifica, então, o fato de as mônadas terem em si mesmas todos os seus possíveis predicados. Proposições verdadeiras são, nesse sentido, sempre idênticas. São proposições do tipo “*A é A*”, “*A não é não-A*”, etc. Em suma, o predicado é sempre inerente ao sujeito da proposição. Isso porque se certo predicado fosse externo à coisa mesma, esta seria ela mesma e, simultaneamente, outra coisa, o que feriria o princípio de contradição.

Não obstante, além desses princípios, Leibniz engendra um terceiro, a saber, o princípio de razão suficiente. Segundo o princípio de razão suficiente, fato algum pode ser verdadeiro ou existente se não há uma razão suficiente para que seja assim. Em geral, tais razões são desconhecidas para nós. Tal princípio pode ser exemplificado com alguns típicos ditos, tais quais: *nihil est sine ratione*, *omne ens habet ratione*, *nihil est sine causa*. Tais princípios, os quais são o fundamento tanto da lógica quanto da metafísica de Leibniz, têm como pano de fundo outra distinção, qual seja, a distinção entre verdades de razão e verdades de fato, as quais são regidas por aqueles princípios. As verdades de razão são necessárias. Seu oposto impossível, impensável (implica contradição). Exemplos de verdades de razão são as proposições da matemática e da lógica. São todas regidas pelo princípio de contradição e de identidade. Além das

---

<sup>177</sup> Copi, Irving. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1981, p.256.

verdades de razão, temos as verdades de fato, cujo oposto é falso (mas não contraditório). Aqui temos, em geral, os fatos do mundo natural. Eles se deixam reger pelo princípio de razão suficiente.

Mas cabe observar o seguinte. Leibniz estava tentando conciliar a ideia de mecanicismo desposada pela “revolução científica” com a ideia de finalidade. Isso porque a teleologia dos antigos (e, também, sua versão medieval) passa a ser duramente criticada pela filosofia da natureza no contexto da assim chamada “revolução científica”. Dessa forma, Leibniz retoma a perspectiva finalista e um contexto científico que a rejeita, que pretende deixar de lado a ideia mesma de “fins”. Dessa maneira, segundo o mecanicismo, as coisas ocorreriam segundo uma causalidade eficiente apenas: teríamos somente o “como” as coisas ocorrem. O finalismo evoca a ideia de causalidade final, de “para que” as coisas ocorrem. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Leibniz retoma a ideia de “segunda navegação” proposta por Platão<sup>178</sup>, a qual sugere uma passagem do plano físico para o plano metafísico (para uma compreensão metafísica da realidade). Isso é o que sugere a lei da continuidade, isto é, as mudanças não ocorrem aos “saltos”, mas envolvem uma continuidade. A isso subjaz a ideia de causalidade finalística. A tese em seu “Discurso de Metafísica” é clara: Deus propõe sempre o melhor, o mais perfeito. Assim, vivemos no “melhor mundo possível”.

Com efeito, mesmo Deus é uma mônada, a mônada suprema. Lembre que as mônadas são, cada uma delas, substâncias. Isso

---

<sup>178</sup> Essa é uma metáfora náutica usada por Platão. Os antigos gregos distinguiam entre a primeira e a segunda navegação. A primeira navegação ocorria quando o vento era adequado à navegação e impulsionava o barco. Todavia, quando parava o vento fazia-se necessário o uso dos remos para assegurar a navegação. Platão usa essa ideia e sugere que a primeira navegação é a investigação filosófica atrelada ao sensível, à realidade empírica. Apesar de confortável, essa navegação eventualmente perde o movimento, deixa de oferecer respostas. Assim, o filósofo precisa adotar a segunda navegação, isto é, ele precisa assumir o raciocínio metafísico. Ver, por exemplo: Platão. *Fédon*. Belém: EDUFFPA, 2011. Ver, sobre a teoria da segunda navegação, também: REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*: São Paulo: Loyola, 2004.

significa que elas têm os seguintes predicados: são unidades, são *enteléquias* (plenamente realizadas, estando em ato). Em suma, são substâncias simples. Deus, por sua vez, é a mônada incriada e originária. Todas as demais mônadas são oriundas dele.

Dentre as mônadas, há as que apenas possuem percepção, sendo não conscientes. Aliás, todas as mônadas teriam, segundo Leibniz, percepção. A apercepção ocorre na alma humana, o que não significa dizer que sempre estamos nos apercebendo das coisas:

Nós próprios experienciamos um estado em que não nos recordamos de nada, nem temos qualquer percepção distinta, como quando caímos em delíquio ou ficamos prostrados num sono profundo e sem sonho. Nesse estado a alma não difere sensivelmente de uma simples Mônada; porém, como este estado não é duradouro e a alma dele se liberta, ela é alguma coisa a mais<sup>179</sup>.

Com efeito, percepção é a mera expressão do múltiplo no uno, não implicando consciência<sup>180</sup>. Pensemos no exemplo sugerido por Leibniz, o de um rio. Todos os pequenos ruídos do rio dão lugar ao ruído de um rio. Isso ocorre sem que estejamos cientes de cada ruído separadamente. Mas os percebemos em uma unidade, a unidade do ruído de um rio. Algo diferente ocorre na apercepção. Ela é consciente e própria das almas. Mas cabe lembrar que, embora homens e animais tenham alma, a alma humana é dotada de inteligência, ao passo que a alma animal é capaz unicamente de sensibilidade (ela é refém dos sentidos, portanto).

Com efeito, dado sermos dotados de inteligência, somos capazes de alcançar um “conhecimento claro e distinto”. Esse conhecimento ocorre quando tenho o fundamento da coisa que estou a conhecer. A teoria de Leibniz acerca do conhecimento, ele a constrói em uma assumida crítica ao empirismo de John Locke (1632-1704),

---

<sup>179</sup> Leibniz, G.W. *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.65.

<sup>180</sup> Sobre esse ponto ver, por exemplo: Leibniz, G.W. *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.64.

especialmente ao seu “Ensaio acerca do Entendimento Humano”<sup>181</sup> (1690). Contudo, Leibniz reserva um espaço para a experiência em sua metafísica. Seu ponto de partida é o seguinte: a experiência não assegura a necessidade de uma proposição. Logo, as “verdades necessárias”, por exemplo, as da matemática e da lógica, carecem de outro fundamento<sup>182</sup>. E isso será precisamente o que caracterizará a nossa inteligência, a qual nos coloca à parte do simples reino animal. Assim, além da sensação (que compartilhamos com os demais animais), também somos capazes de reflexão. Isso quer dizer que encontramos em nós certas ideias verdadeiras e princípios evidentes (como os três já descritos). A reflexão volta nossa atenção para o que está em nós. “Ora, a alma encerra o ser, a substância, o uno, o mesmo, a causa, a percepção, o raciocínio, e uma série de outras noções, que os sentidos não podem fornecer-nos”<sup>183</sup>.

Assim, as ideias e verdades são inatas. Elas estão desde a criação presentes em nosso espírito. Lembremos que as mônadas são fechadas, não possuem “janelas”. Portanto, a experiência “dispara” essas ideias em nós, de tal forma que nos apercebemos delas. E quando há apercepção, consciência, temos conhecimento. Conhecemos tanto as verdades de razão (proposições da matemática, da lógica, as leis eternas de Deus, etc.), cujo oposto é impossível (implica contradição), as quais geram conhecimento metafísico, quanto as verdades de fato, as quais são contingentes (dado seu oposto ser possível, pensável), as quais geram conhecimento sensível. Contudo, todo conhecimento está vinculado à metafísica (especialmente à ideia de Deus). Noutros termos, a objetividade do conhecimento reside na metafísica.

Pode, por conseguinte, dizer-se que Deus é nosso único objeto imediato fora de nós e é por seu intermédio que vemos todas as coisas. Por exemplo, quando vemos o sol e os astros, foi Deus quem nos deu e conserva as ideias e, pelo seu concurso

---

<sup>181</sup> Locke, John. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

<sup>182</sup> Aqui, parece-nos, cabe lembrar a “segunda navegação platônica”.

<sup>183</sup> Leibniz, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.82.

ordinário, nos determina a pensar nelas efetivamente, ao mesmo tempo em que os nossos sentidos estão dispostos duma certa maneira segundo as leis por ele estabelecidas<sup>184</sup>.

Leibniz reconhecerá a importância da experiência. Todavia, ela não produz as ideias impressas na alma. Ela, a experiência, apenas dá a ocasião para que sejam descobertas. Elas são, pois, inatas. A experiência as coloca, por assim dizer, em movimento. Já no prefácio ao seu “Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano”, Leibniz deixa clara sua crítica à ideia de que nossa mente é uma *tabula rasa*, na qual a experiência “escreve” os dados mentais, as ideias. Leibniz remete à antiguidade. Ele cita, por exemplo, Platão, São Paulo, os Estóicos e os matemáticos, os quais “dão a tais princípios o nome de *noções comuns*”<sup>185</sup>. As implicações dessa ideia para a ética aparecem mais adiante na obra, quando ele afirma que a “ciência moral (além dos instintos, como o que nos faz abraçar a alegria e evitar a tristeza) é inata da mesma forma que o é a aritmética, pois ela depende também das demonstrações que a luz interna fornece. E, visto que as demonstrações não saltam imediatamente aos olhos, não é de admirar se os homens não se dão conta sempre imediatamente de tudo aquilo que têm em si, e não leem tão logo os caracteres da lei natural, que Deus, segundo São Paulo, gravou nos seus espíritos”<sup>186</sup>. Na verdade, dada a ideia de *imitatio Dei*, a ação moral passa pelo reconhecimento da ideia de Deus em nós. Novamente, cabe insistir que toda a filosofia de Leibniz se articula a partir de sua metafísica e da ideia mesma de Deus. Aqui também ele está tentando compatibilizar fé e razão. Como ele nos diz especialmente em seus “Ensaios de Teodicéia” (1710),

eu suponho que duas verdades não poderiam se contradizer; pois o objeto da fé é a verdade que Deus revelou de uma maneira extraordinária e a razão é o encadeamento das verdades, mais particularmente (quando ela é comparada à fé)

---

<sup>184</sup> Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.101.

<sup>185</sup> Leibniz, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.22.

<sup>186</sup> Leibniz, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.64.

daquelas em que o espírito humano pode chegar naturalmente, sem ser ajudado pela luz da fé<sup>187</sup>.

Com efeito, um dos problemas enfrentados por Leibniz em seus “Ensaio de Teodicéia” é justificar a existência de Deus a partir da existência do mal no mundo. Assim, primeiramente cabe caracterizar o que Leibniz entende por “mal”. Em Leibniz temos três caracterizações do que seja o mal. Em primeiro lugar, podemos falar do “mal metafísico”. Ele decorre de as criaturas serem imperfeitas. Afinal, se fôssemos perfeitos, seríamos divindades. Em segundo lugar, podemos reconhecer o mal moral, o qual provém precisamente do mal metafísico: dada nossa imperfeição, não vemos com clareza o bem. Por fim, podemos falar no mal físico, do qual podemos extrair um bem. Por exemplo, quando doentes, podemos começar a nos preocupar com a saúde (seu cuidado). De qualquer maneira, dado o mal metafísico (nossa imperfeição), o ponto é que jamais poderemos contemplar a totalidade. Temos, então, dificuldade para reconhecer a “harmonia pré-estabelecida”. Nesse sentido, o mal é uma carência, a incapacidade de compreendermos todos os fenômenos do universo, isto é, que para tudo que há existe uma “razão suficiente”. Assim, à luz do princípio de razão suficiente, reconhecemos que Deus teve uma razão para escolher esse mundo em que vivemos. A razão é simples: esse é o “melhor dos mundos possíveis”. Mas cabe notar que ele é o melhor dentre os possíveis. Isso não significa que ele seja perfeito. A ideia é a seguinte: quando Deus criou esse mundo, ele tinha diante de si infinitas possibilidades, infinitos mundos compossíveis, todos em potência e à espera de atualização. Deus, dado possuir os predicados ontológicos que a tradição cristã lhe atribui, dentre os quais a bondade, escolheu o melhor dentre eles. Nesse sentido, certamente não vivemos em um Éden. No entanto, um mundo em que não houvesse os males que observamos, certamente teria, segundo Leibniz, males ainda piores. Esse é o melhor mundo que havia dentre os infinitos mundos compossíveis originários.

---

<sup>187</sup> Leibniz, G. W. *Ensaio de Teodicéia*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2013, p.73.

Assim, eis que temos, nesse mundo, uma harmonia pré-estabelecida por Deus, o qual colocou uma espécie de racionalidade imanente ao mundo, assegurando-lhe razoabilidade e compreensibilidade. Aliás, essa é uma ideia típica da “revolução científica”, a qual projetava uma ordem na natureza para compreendê-la. E isso contribuiu sobremaneira para o avanço científico nos séculos seguintes. Na verdade, foi o cristianismo que fomentou e promoveu a ciência moderna. Ela é, em grande medida, um legado do cristianismo. Cientistas como Copérnico, Galileu, Newton, Robert Boyle, et al., acreditavam firmemente em Deus. Na verdade, a ideia mesma de que nos é possível compreender as leis que regem o universo sugere aquilo que ficou conhecido como *adequatio intellectus ad rem* (“adequação do intelecto à realidade”). Ou, ainda, que nosso intelecto mantém uma espécie de harmonia com o universo, de tal forma que esse se torna compreensível para nós. Essa ideia foi popularizada especialmente a partir de Tomás de Aquino. Conforme a ideia expressa na proposição *adequatio intellectus ad rem*, Deus criou o mundo de tal forma que ele (o mundo) se harmoniza com nossas faculdades cognitivas. Segundo Tomás de Aquino, por exemplo, nosso intelecto é o que, em nós, mais se assemelha a Deus, nos permitindo, inclusive, imitá-lo. E com isso chegamos à ideia de *Imitatio Dei*, “imitação de Deus”. Nos termos de Leibniz, “toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode”<sup>188</sup>. É nesse sentido que John Rawls usa a expressão “perfeccionismo metafísico”. Pela “imitação de Deus” nos aperfeiçoamos. Essa é exigência moral mais elementar. Assim como Deus escolheu, dentre os infinitos mundos compossíveis, o melhor, cabe a nós também sempre escolher a melhor dentre as infinitas ações possíveis. Mas e a questão da liberdade? Como pensar, então, a liberdade em um mundo pré-ordenado por Deus? Aqui Leibniz nos apresenta uma sofisticada argumentação, a qual está em harmonia com o todo de sua metafísica. Assim, a liberdade, nesse contexto de um mundo pré-ordenado por Deus, reside no fato de que o homem pode escolher a melhor das ações

---

<sup>188</sup> Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.83.



possíveis. Em verdade, Deus inculuiu, em potência, tudo aquilo que poderá ocorrer no mundo. Ele tem uma visão *a priori* do que poderá ocorrer. Mas o homem tem uma visão *a posteriori*, de tal forma que ele não é determinado por uma visão prévia.

Além disso, Deus atualizou o melhor mundo possível em virtude de uma “necessidade moral”, a qual não tem sentido lógico. Trata-se de uma necessidade em um sentido não lógico, a qual pode ser chamada de *necessitas moralis*. Essa não é uma necessidade lógica porque podemos pensar o mundo diferentemente. A necessidade moral difere, pois da necessidade metafísica. Se no momento da criação desse mundo Deus fosse movido pela necessidade metafísica, ele deveria escolher todos os mundos possíveis, atualizá-los a todos. No entanto, ele escolheu o melhor dentre eles. Sua necessidade, aqui, foi moral. Ele escolheu o melhor porque ele é o melhor. Necessidade metafísica sempre implica contradição. Seu oposto é sempre um absurdo lógico. Ela não tem espaço para qualquer concepção de contingência. Necessidade moral, por sua vez, implica imperfeição ou absurdo moral, mas jamais em contradição lógica.

Pois ainda que o mundo não seja metafisicamente necessário, no sentido de que seu contrário implique uma contradição ou absurdo lógico, é, sem embargo, fisicamente necessário, ou está determinado de maneira que seu contrário implica uma imperfeição ou um absurdo moral<sup>189</sup>.

Assim, a necessidade moral “faz o sábio escolher o melhor, e na qual todos os outros seguem a inclinação maior”<sup>190</sup>. O sábio age livremente, de acordo com uma “necessidade moral”. O oposto de sua ação é sempre possível. Apenas aquilo cujo contrário implique contradição envolve necessidade metafísica (ou matemática). As verdades de razão, por exemplo, são metafisicamente necessárias. As verdades de fato, por seu turno, são aquelas cujo oposto é possível.

---

<sup>189</sup> Leibniz, G.W. Da Origem Radical das Coisas. In: *Tratados Fundamentais*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1946, p.171.

<sup>190</sup> Leibniz, G.W. *Correspondência com Clarke*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.429.

Aqui vigia o princípio de razão suficiente. A explicação sobre um fato ocorrer de uma forma e não de outra decorre de um conhecimento acerca de Deus e do maior grau de perfeição.

Dessa forma, com a ideia de mundos possíveis, Leibniz logra afastar a ideia de uma espécie de “necessitarismo”. Afinal, como Deus teve diante de si a possibilidade de escolher um dentre infinitos mundos possíveis, é sempre possível pensar um mundo em que não estamos fazendo o que estamos fazendo em um dado momento. Noutros termos, esse mundo não é necessário porque seria possível (logicamente, mas não moralmente) que Ele houvesse criado outro. Por isso, parece-nos apropriado falarmos em “possibilismo” aqui. Esse possibilismo (além de assentar as bases da lógica modal) assegura o compatibilismo entre liberdade e determinação. Tanto Deus quanto os sábios são livres, pois agem moralmente, consoante uma “necessidade moral”. Cabe notar ainda que essa ideia de necessidade moral carrega consigo a ideia de “obrigação da razão”. Logo, a necessidade moral está sempre fundada na razão, na parte de nossa natureza que deve comandar (afinal, trata-se da mônada dominante, não em ato, mas potencialmente). A razão é peculiar aos humanos, sendo ela capaz de causalidade teleológica. Nesse sentido, ela difere do corpo, o qual está sempre imerso em uma causalidade mecânica, eficiente. A ação motivada pelos sentidos (mera percepção) é sempre não livre. A ação motivada pela mônada dominante (alma), por sua vez, segue a causalidade final, é finalística e livre. A necessidade moral reside nessa causalidade teleológica, a qual não é cega e está fundada em razões. Esse é o *locus* da ação moral e da liberdade.

### 3.3. A Filosofia Moral Britânica: Thomas Hobbes, John Locke, Lord Shaftesbury, Samuel Clarke e Francis Hutcheson

O filósofo que estabelece os alicerces da filosofia prática moderna inglesa é, sem dúvida, Thomas Hobbes (1588-1679). Grande parte da filosofia prática posterior manterá algum diálogo com seu pensamento (sobretudo contra ele). Ele teria sido também o primeiro filósofo a usar a ideia de um “estado de natureza” em filosofia prática. Isso porque, antes de Hobbes, tal conceito possuía uma característica fundamentalmente teológica, geralmente identificado com a ideia de um estado de graça. A versão que Hobbes nos oferece de um “estado de natureza” é secularizada, a qual aparece dentro de uma construção racional vigorosa.

Assim, Hobbes irá, nesse sentido, opor-se a essa concepção e nos apresentar o estado civil como o verdadeiro estado de graça. Dessa maneira, a figura do Estado moderno, a partir de Hobbes, passa a ser o produto de um processo de secularização da filosofia política, um processo iniciado com aquela querela de Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua contra o Papa João XXII, passando por Maquiavel e alcançando, em Hobbes, sua primeira consolidação sistemática<sup>191</sup>.

De qualquer forma, a ideia de que a sociedade tem sua origem num contrato (ou pacto) entre seus membros para se estabelecer as condições que deverão, a partir do contrato/pacto, conduzir a vida civil é uma das bases da teoria de diversos autores, dentre os quais Hobbes. Tal ideia ganhou força especialmente com os teóricos do direito natural. Com efeito, o precursor do direito natural tal como esse é desenvolvido entre os modernos é Johannes Althusius (autor de uma influente obra, *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*), tendo sido um crítico severo do suposto direito

---

<sup>191</sup> Sobre esse tema, ver, por exemplo: Ferraz, Carlos Adriano. Ius Naturale e Ius Positivum no pensamento político de Guilherme de Ockham: Uma nota sobre o surgimento da discussão acerca da propriedade privada na Idade Média. *Dissertatio*, n.22, verão de 2005. Disponível em:

<<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio22.pdf>>

divino do monarca. Afirma Althusius: “A política é a arte da associação dos homens, com o propósito de estabelecer, cultivar e conservar a vida social entre eles. Portanto, ela é chamada de ‘simbiótica’. O tema da política é, pois, a associação na qual os simbiotes permitem uns aos outros, em um pacto explícito ou tácito, a partilha mútua de tudo o que seja útil e necessário ao exercício harmonioso da vida social”<sup>192</sup>. Em suma, conclui ele que “a causa final da política é o usufruto de uma vida confortável, útil e feliz, e do bem estar comum – para que possamos viver com piedade e honra, uma vida pacífica e tranquila”<sup>193</sup>.

De qualquer maneira, contra, por exemplo, Aristóteles, afirmará Hobbes que o homem não se une aos outros por ser essa sua natureza (segundo Hobbes, o homem não seria naturalmente sociável, mas belicoso). Ele, o homem, não é um animal político. Ele não se une aos outros por uma espécie de instinto, mas pelo contrato.

Tal união não é, pois, natural, mas, sim, artificial. E tal pacto será definido como a mútua transferência de direitos, sendo motivado pelo medo de morte violenta vigente no estado de natureza. Em tal pacto, os homens renunciam ao seu direito (*jus*) natural (o direito a todas as coisas e à autodefesa). Assim, a paz é o melhor para todos, donde advém a necessidade de se criar mecanismos que a garantam. E tal só se dá com a saída do homem de um estado natural e ingresso em uma sociedade civil/estado de direito.

Hobbes está assumindo alguns pontos. Primeiro, ele parte de uma concepção antropológica evidentemente pessimista. Daí sua célebre expressão *Homo homini lupus*: “O homem é o lobo do homem”. Além disso, isso nos leva à seguinte conclusão sobre o estado de natureza, a saber, que a condição natural da humanidade é de sofrimento, medo e insegurança. A igualdade encontrada em tal

---

<sup>192</sup> Althusius, Johannes. Política e Associação Humana. In: Krischke, Paulo. *O Contrato Social. Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez Editora, 1993, p.28.

<sup>193</sup><sup>193</sup> Althusius, Johannes. Política e Associação Humana. In: Krischke, Paulo. *O Contrato Social. Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez Editora, 1993, p.48.

estado é que gera o medo de todos em relação a todos (há igualdade no sentido de que até o mais fraco pode matar o mais forte). No estado de natureza, o homem tem o direito natural (*ius naturale*), que consiste na liberdade de usar seu próprio poder para sua preservação. E, para tal, vale tudo, o que ocasiona inevitavelmente, a guerra, a qual exclui a possibilidade da autopreservação (aqui, no estado de natureza, a melhor defesa é sempre o ataque). Em suma, tal direito natural sobre todas as coisas não garante a paz e a preservação do indivíduo. Com efeito, para sair desse estado de natureza, faz-se imperioso que todos transfiram seus direitos para um indivíduo ou assembleia de indivíduos. Eis a importante figura do contrato, o qual conduz ao *common wealth*. Há, aqui, uma transferência de direito (*jus*): transferimos nosso direito à defesa para o poder soberano.

Com efeito, o fundamento, aqui, reside em uma relação voluntária entre súdito e soberano em que o primeiro se sujeita ao poder coercitivo por conta de sua utilidade. O contratante faz uma espécie de “cálculo racional” e percebe que é mais interessante para ele viver sob tal poder, em sociedade civil, do que à mercê da morte violenta no estado de natureza. O fundamento, aqui, é a razão, mas uma “razão instrumental”, usada para que se encontre a mais útil alternativa para que cada um assegure o que é seu. O poder soberano representa os contratantes, sendo ele um poder coercitivo que protege a todos, especialmente da morte violenta. Disso extraímos algumas possíveis consequências, como, por exemplo, que se o soberano já não é forte e atuante na nossa proteção, estamos livres da obrigação de nos submetemos a ele (e retomamos o direito natural à autodefesa), bem como podemos aceitar a proteção daquele que o substitua.

A partir disso, percebe-se que o maior de todos os direitos é o direito à autopreservação. Ou seja, o homem não institui um estado porque a sociabilidade lhe é intrínseca, mas porque essa é única forma de salvar-se da morte violenta. E os indivíduos livres no estado de natureza logo percebem que a sua situação é de absoluta insegurança, de tal forma que serão conduzidos voluntariamente a um acordo mútuo, consoante o qual abandonam o direito natural (“tudo é de todos” significa “tudo é de ninguém”) e instituem um poder comum

sobre eles. O estado é um “homem artificial”, com maior força para assegurar a paz. Assim, o objetivo maior do Estado (denominado por Hobbes de Leviatã) é a segurança do povo/seu direito à vida, uma vez que, no estado de natureza (estado de guerra, conforme Hobbes), há, nos termos do próprio Hobbes, “um constante temor e perigo de morte violenta”. O que leva o homem à instituição do estado são as paixões, as quais como que o conduzem, sendo elas especialmente o “medo da morte”, o “desejo daquelas coisas necessárias para uma vida confortável” e a “esperança de consegui-las mediante o trabalho”. Aqui entra o já referido “cálculo racional”, que conduz à ideia de pacto como forma de se assegurar os fins pretendidos. Dada a “natureza humana”, Hobbes elenca três formas principais de discórdia, quais sejam, a espírito competitivo, que leva os homens a atacar os outros pelo lucro, a desconfiança, que leva o homem a atacar os outros pela segurança (afinal, em tal estado a melhor defesa é o ataque); e, por fim, há a vaidade, que leva o homem a atacar os outros pela glória. Os sentimentos são fundamentais para compreendermos a moral hobbesiana, pois aqui ele leva em consideração precisamente as emoções, entendidas por ele como “movimentos da mente”, dentre as quais temos, além das mencionadas, o apetite, a aversão, o amor, a bondade, a inveja, etc.

Assim, sem um poder comum, o homem vive em guerra (de todos contra todos), dadas suas paixões. E a liberdade para preservar a própria vida é o direito de natureza por excelência. Temos, aqui, então, alguns pontos importantes para uma consideração das implicações da filosofia de Hobbes para a ética. Primeiramente, há um evidente pessimismo antropológico. Em segundo lugar, ele desposa um convencionalismo em ética (só há justo/injusto dentro da sociedade civil, e essas categorias são estabelecidas pelo soberano com o propósito de assegurar a *salus populi*, a qual envolve desde a preservação da ordem e a defesa do estado, até a felicidade do povo). Isso porque as leis estabelecidas pelo poder soberano não são oriundas de uma instância outra que não a própria estrutura moral/jurídica. E aqui o “correto” se identifica com a decisão do poder soberano. Nesse sentido, seria lícito afirmarmos que Hobbes é uma espécie de

propositivista. A validade da norma repousa sobre sua facticidade. Mas temos que manter em mente que, segundo Hobbes, o estado é instituído com vistas à *salus populi* (segurança do povo). Aqui justiça está ligada à vantagem mútua e ao regramento de nossos interesses. Dessa forma, somente o tolo (*fool*) ou o insano (*madman*) rejeitariam a normatividade da lei imposta pelo poder soberano. Note-se, então, que Hobbes se utiliza de argumentos jusnaturalistas para fundamentar uma perspectiva positivista. Isso porque, com o ingresso na sociedade civil (mediante contrato de transferência de direito) deixamos de lado o direito natural (*ius naturale*) e assumimos o direito positivo (*ius positivum*). Aliás, é importante notar uma fundamental distinção adotada por Hobbes, entre direito (*jus*) e lei (*lex*). Direito é a “liberdade de fazer ou omitir”, ao passo que a Lei determina o que fazer (ou fazer ou omitir). Este último envolve, pois, obrigação. Além disso, Hobbes nos apresenta três leis fundamentais da natureza, a saber:

Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de segui-la e, caso não a consiga, pode procurar usar todas as vantagens da guerra.

[...]

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.

[...]

Que os homens cumpram os pactos que celebrarem<sup>194</sup>.

Em outras palavras, enquanto os homens quiserem tudo, persistirá o estado de guerra. Com efeito, é precisamente na terceira das leis

---

<sup>194</sup> Hobbes, Thomas. “Leviatã”. In: Krischke, Paulo. *O Contrato Social. Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez Editora, 1993, p.70.

acima aventadas que reside a justiça propriamente dita, pois antes do pacto não há justiça nem injustiça. Só há injustiça quando o pacto é quebrado (e no estado de natureza não havia pacto algum). Logo, só onde há estado de direito pode haver justiça ou injustiça.

Dessa feita, deve-se designar um homem ou uma assembleia de homens como representante dos cidadãos, de tal forma que estes últimos reconheçam como suas as ações daquele homem ou assembleia. “Todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões à sua decisão”<sup>195</sup>. Para Hobbes, cada homem deve poder dizer: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a esse homem ou a essa assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”<sup>196</sup>.

A essência do Estado pode ser assim definida por Hobbes: “Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituído por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”<sup>197</sup>. Isso ocorre porque, ainda segundo Hobbes, “pactos sem espadas são apenas palavras”. Assim, o soberano será “lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus”. Isso talvez esteja relacionado com uma passagem bíblica assaz discutida no plano da filosofia à época de Hobbes, qual seja: “Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à

---

<sup>195</sup> Hobbes, Thomas. “Leviatã”. In: Kruschke, Paulo. *O Contrato Social. Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez Editora, 1993, p.74.

<sup>196</sup> Hobbes, Thomas. “Leviatã”. In: Kruschke, Paulo. *O Contrato Social. Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez Editora, 1993, p.74.

<sup>197</sup> Hobbes, Thomas. “Leviatã”. In: Kruschke, Paulo. *O Contrato Social. Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez Editora, 1993, p.74.



potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação”<sup>198</sup>.

Dessa forma, o soberano não está sujeito às leis por ele instituídas, pois, nesse caso, deveria haver outro soberano para puni-lo, outro para punir este e assim infinitamente.

Pelo que podemos depreender do que vimos acima, a “virtude soberana” é a justiça, sendo que ela consiste em obedecer às leis do estado, instituídas pelo poder soberano. O justo, que devemos seguir, é aquilo que está em conformidade com a lei positiva civil. Esse seria, poder-se-ia dizer, o primeiro princípio da filosofia moral. Sob essa ideia de justiça está a lei (*Lex*) natural que nos exorta a procurar, na medida do possível, a paz e os meios de obtê-la. O fundamento da lei natural é exatamente este: buscar pela paz. Essa é uma regra geral da razão que nos proíbe de tomemos atitudes e decisões que eventualmente destruam nossa vida. A filosofia moral está, então, atrelada ao conhecimento da natureza humana, das regras de sua conduta, bem como das leis da vida civil.

Uma primeira reação a Hobbes nós a encontraremos em John Locke (1632-1704), o qual é precursor do empirismo, corrente filosófica que colocava a primazia na experiência. Duas foram as principais correntes na modernidade, o racionalismo e o empirismo. A primeira corrente colocava a primazia na razão. A segunda, por sua vez, como mencionado acima, a colocava na experiência. Essa é, é claro, uma distinção extremamente geral, mas nos situa em um ponto importante do pensamento de Locke, especialmente de sua epistemologia, expressa especialmente em sua célebre obra “Ensaio

---

<sup>198</sup> *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999, Epístola aos Romanos, 13, 1-1, p.1443.

acerca do Entendimento Humano”<sup>199</sup> (1690) a qual foi, aliás, criticada por Leibniz<sup>200</sup>.

Com efeito, Locke popularizou a ideia de mente enquanto tábula rasa. Duas são suas principais preocupações em filosofia. Primeiro, há sua preocupação epistemológica de refutar a existências de ideias inatas na mente. Em segundo lugar, há sua preocupação de justificar o liberalismo enquanto mais adequada forma de governo e de filosofia política. E isso com vistas à garantia de certos valores e direitos inalienáveis, notadamente da propriedade privada, da igualdade e da liberdade. Interessa-nos, aqui, especialmente suas preocupações em filosofia prática. Assim, o modelo de Locke é liberal e se opõe ao de Hobbes. Como vimos, de acordo com o modelo de Hobbes, o indivíduo, no estado civil (sociedade civil) abandona o direito (*jus*) natural. Se ele não o fizesse, persistiria aquela situação de constante guerra de todos contra todos, a qual é parte inevitável do estado de natureza. Assim, embora em sua juventude Locke tenha simpatizado com a filosofia de Hobbes, em sua fase madura ele romperá com o modelo absolutista de Hobbes, mantendo a estrutura do contratualismo, especialmente os conceitos de estado de natureza, contrato (pacto) e sociedade civil. No entanto, ele dará significados distintos a essas categorias.

Assim, Locke tomará especialmente de Hugo Grotius (1583-1645) a ideia consoante a qual o direito natural é um “ditame da razão”, a qual o “descobre”. Cabe notar que o modelo de Locke tem um elemento teológico, o qual está presente em seu “Segundo Tratado sobre o Governo” (1690)<sup>201</sup>. A vontade divina, segundo Locke, é “reconhecível” na natureza, de tal forma que as exigências do direito natural são apreendidas pela razão ao contemplarmos a natureza. Tais leis são estabelecidas, na condição natural, por Deus, sendo que nossa

---

<sup>199</sup> Locke, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

<sup>200</sup> Leibniz, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

<sup>201</sup> Locke, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo: IBRASA, 1963.

razão simplesmente as apreende. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Locke compartilhava da visão comum à época, a qual era, em geral, simpática à ideia finalística e à teologia natural.

Com efeito, como colocado acima, Locke articula seu pensamento em torno de alguns conceitos já desenvolvidos por Hobbes, dando a eles outro significado. Assim em seu “Segundo Tratado sobre o Governo”, ele parte da ideia de estado de natureza dando a ele uma descrição distinta da de Hobbes. Em Locke, uma primeira característica do estado de natureza seria a de que ele implicaria ausência de poder civil, isto é, na ausência do estado civil (e de suas instituições, as quais têm poder coercitivo). No entanto, o estado de natureza não é, para Locke, diferentemente do que ocorria em Hobbes, um estado de guerra de todos contra todos (*Bellum omnium contra omnes*). A ideia de estado de natureza em Locke é bem simples: “Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza”<sup>202</sup>. O que há, então, não é guerra, mas uma espécie de anarquia, a qual expressa a falta de um soberano. Dessa maneira, embora sua base seja distinta daquela assentada por Hobbes, Locke também reconhece a necessidade de um poder coercitivo superior, o qual asseguraria a paz.

No estado de natureza, tanto para Hobbes quanto para Locke, vigem a igualdade e a liberdade. A diferença reside em como cada um deles define essas categorias. Para Hobbes, liberdade significa *jus in omnia*, “direito a todas as coisas”. Para Locke, ela significa “regular as ações e dispor sua propriedade e da sua pessoa como melhor se queira, dentro dos limites da lei da natureza”<sup>203</sup>. Acerca da igualdade, para Hobbes ela significava igualdade em astúcia ou força, ao passo que em Locke significa igualdade jurídica: “Embora tenha dito acima que todos os homens são iguais pela natureza, não pretendo suporham que entenda eu toda espécie de igualdade”. Após descrever elementos tais quais os dotes naturais, as diferenças de idade, etc., ele deixa claro

---

<sup>202</sup> Locke, John. Segundo *Tratado sobre o Governo*. São Paulo: IBRASA, 1963, p.14.

<sup>203</sup> Locke, John. Segundo *Tratado sobre o Governo*. São Paulo: IBRASA, 1963, p.36.

que está falando da igualdade “relativamente à jurisdição ou domínio de uns sobre os outros, igualdade a que me referia como conveniente ao assunto em foco, consistindo no igual direito de todos os homens à liberdade natural”<sup>204</sup>.

Com efeito, em Locke o núcleo da defesa da saída do estado de natureza reside na defesa da igualdade e da liberdade. Não apenas isso; trata-se de defender a propriedade privada. Para Locke, ela não é (como ocorria em Hobbes) *res nullius*, “coisa de ninguém”, o que validaria uma ocupação pela força. Em Locke não é a ocupação que valida a propriedade, mas o trabalho anexado a ela. Isso porque, para ele, a propriedade é *res communes*, “coisa comum a todos”. O princípio de individuação ocorre mediante o trabalho: “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros”<sup>205</sup>.

O estado de natureza, em Locke, engendra a lei natural, a qual é o critério mediante o qual as instituições políticas podem ser limitadas e avaliadas. Nesse sentido, Locke insere-se na tradição do direito natural, o qual remonta aos antigos e ganha, no contexto moderno, uma perspectiva secularizada. De qualquer maneira, a lei natural é mais importante, para os teóricos do direito natural, do que a lei positiva, dado que essa última se torna válida a partir daquela. Nesse sentido,

---

<sup>204</sup> Locke, John. Segundo *Tratado sobre o Governo*. São Paulo: IBRASA, 1963, p.35.

<sup>205</sup> Locke, John. Segundo *Tratado sobre o Governo*. São Paulo: IBRASA, 1963, p.20.

mesmo antes do advento da sociedade civil (alcançada mediante a adesão livre e voluntária, em um ato fiduciário: tal adesão ocorreu por um ato de confiança no soberano<sup>206</sup>) os homens eram livres, independentes e iguais, detendo, pois, direitos inalienáveis, tais quais a vida, a liberdade e a propriedade privada. Assim, o estado de natureza é a condição na qual os homens convivem conforme a razão, sem um poder (soberano) que os julgue. Em seu estado natural os homens viviam como livres, iguais e independentes. Somente mediante o consentimento eles puderam ser retirados desse estado. E a razão que justificou sua saída foi a precariedade desse estado.

Dessa maneira, direitos tais quais a liberdade e a igualdade naturais devem ser, tanto quanto possível, preservados na sociedade civil. A lei natural é uma espécie de “bússola de retidão”, a qual nos guia na instituição de uma sociedade civil justa.

Ainda no contexto dos fundamentais autores britânicos, temos Anthony Ashley Cooper, mais conhecido como Lorde de Shaftesbury (1671-1713). Ele será fundamental para o desenvolvimento da ideia de “senso comum”, a qual reaparecerá, com aspectos peculiares, em autores como Hume e Kant. Com efeito, motivado por algumas suspeitas referentes à religião revelada, Shaftesbury mantinha (como parte considerável dos filósofos modernos) um forte interesse pela teologia natural. Em linhas gerais, a teologia natural pretende reconhecer a existência de um Criador a partir de sua criação, mais especificamente a partir da harmonia percebida na natureza. A teologia natural oferecerá as bases da moral em Shaftesbury. Com feito, segundo ele (e os teóricos do *common sense*, “senso comum”) há uma espécie de “sentido” inerente ao homem, um sentido que faria parte de sua natureza. Noutros termos, tal como temos os demais sentidos (visão, tato, etc.), teríamos, também, e isso de acordo com nossa constituição, um sentido que nos permitiria emitir juízos de valores, notadamente os estéticos e os morais. Tal sentimento se aproximaria, talvez, da ideia de “instinto”. O “sentimento moral” seria

---

<sup>206</sup> Aqui o *pactum societatis* envolveu um *pactum subjectionis*, ou, ainda, uma *concessio imperii*.

um sentimento inato. Lorde Shaftesbury sustentava, então, que o homem possuiria certas “afecções públicas” (*public affections*), as quais tenderiam ao bem da sociedade da qual o sujeito faria parte. Aqui temos, pois, um indício de relativismo que não será encontrado, por exemplo, em Samuel Clarke. Assim, Shaftesbury concebe o mundo como um sistema predominantemente harmonioso. Algumas partes formam todos, os quais podem formar totalidades ainda maiores e assim por diante. Mas cada parte tem seu próprio bem. E isso contribui para o bem de todos do qual ela é parte. Nele lemos:

Por exemplo, se um animal tem as proporções características de um macho, isso mostra que ele tem relação com uma fêmea. E às proporções respectivas do macho e da fêmea será permitido, sem dúvida, ter uma relação conjunta com uma outra existência e ordem de coisas para além deles próprios. Do modo que ambas as criaturas serão consideradas partes de ainda um outro sistema, que é o de uma determinada raça ou espécie de seres vivos, dotados de alguma natureza comum ou preparados por certa ordem ou constituição das coisas que subsistem juntas, cooperando na sua conservação e sustento<sup>207</sup>.

Disso depreende-se a perspectiva de Shaftesbury acerca da moralidade. Ora, seres humanos têm paixões que beneficiam a espécie à qual pertencem. Exemplos são dados por Shaftesbury: “retidão”, “integridade”, “solicitude paternal”, “zelo em assegurar a posteridade”, “cuidados com a procriação”, “sustento dos filhos”, “culto da amizade”, “compaixão”, etc.<sup>208</sup>. Mas Shaftesbury também considera a existência de afeições particulares, as quais tendem ao bem do indivíduo. Não obstante, as afecções, sejam as individuais, sejam as públicas, podem ser ou fortes ou fracas. Mas são as afecções públicas que conduzem à felicidade.

---

<sup>207</sup> Shaftesbury. Uma Investigação acerca da Virtude ou do Mérito. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.15.

<sup>208</sup> Shaftesbury. Uma Investigação acerca da Virtude ou do Mérito. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.21.

Nesse sentido, conforme Shaftesbury, se as afecções particulares se sobrepõem às afecções públicas (que levam ao bem público), o indivíduo está fadado à infelicidade. Assim, em um conflito entre interesses público e interesse privado, deve prevalecer o interesse público, o “bem comum”. Em verdade, segundo ele “as afecções naturais... conduzem ao bem *comum*”<sup>209</sup>. Não obstante, para Shaftesbury há uma harmonia entre interesse privado e interesse público. Nesse sentido, Shaftesbury julga como desnecessária aquela construção feita por Hobbes, a qual está assentada sobre a ideia antropológica de um sujeito egoísta. Segundo Shaftesbury “*ter afecções naturais* (como as que se baseiam no amor, complacência, boa vontade e na simpatia para com o gênero ou espécie) *é dispor dos principais meios e poder de satisfação pessoal*”<sup>210</sup>.

Mas a ideia de *moral sense* em Shaftesbury vai além. Tal “sentido” (*sense*) aponta para o fato de que temos obrigações mesmo para aqueles indivíduos que sequer conhecemos. Não apenas isso, esse mesmo sentido prescreve conformidade a princípios de conduta que seriam universais. Tais princípios deveriam ser seguidos independentemente de se eles nos trarão benefícios ou não. E isso de uma perspectiva que Berkeley acusou de ser ateu, dado envolver uma afeição natural apenas.

Com efeito, uma das primeiras reações mais enfáticas a Thomas Hobbes nós a encontramos entre os filósofos britânicos, especialmente em Samuel Clarke (1675-1729). Sua obra “Um discurso sobre religião natural”<sup>211</sup>, por exemplo, é uma crítica sistemática às bases da filosofia de Hobbes. Ele critica duramente o convencionalismo ético de Hobbes. Em verdade, Samuel Clarke insere-se na tradição racionalista. Sim, nem todos os ingleses eram empiristas, embora eles tenham dado notoriedade à perspectiva empírica. Assim, Clarke

---

<sup>209</sup> Shaftesbury. Uma Investigação acerca da Virtude ou do Mérito. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.25.

<sup>210</sup> Shaftesbury. Uma Investigação acerca da Virtude ou do Mérito. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.28.

<sup>211</sup> Clarke, Samuel. Um Discurso sobre a Religião Natural. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

considera que há relações eternas e necessárias. Ele fala em “necessárias e eternas relações diferentes”, com as quais ele se refere à existência de deveres e obrigações válidas absolutamente, os quais derivam da natureza das coisas. Eles não derivariam, como fora proposto por Hobbes, de interesses egoísticos. Tampouco envolvem recompensas, seja nessa vida, seja na próxima. Em suma, eles não envolvem qualquer sentido contingente, mas são eternos, necessários, imutáveis e cognoscíveis pela razão.

Temos, em Samuel Clarke, portanto, uma perspectiva objetivista exacerbada. Aliás, há uma particularidade interessante no pensamento de Clarke. Segundo ele, a moralidade é anterior a Deus. Assim, mesmo Deus, por ser bom, ajusta sua vontade à moralidade. Colocado em outros termos, a moralidade não é criada por Deus.

O argumento de S. Clarke é interessante. Segundo ele, se deveres fossem constituídos por mandamentos, e a obrigatoriedade residisse em um mandamento, um mandamento do demônio também seria um dever. Além disso, se o dever de obedecermos a Deus reside, como sugere Hobbes, em seu poder para recompensar ou punir, teríamos que obedecer ao demônio, caso esse fosse onipotente. Ora, para um teólogo moral tais conclusões são inaceitáveis.

Dáí Clarke manter que a moralidade independe de Deus. Aliás, diz ele que:

essas coisas são tão notoriamente claras e óbvias que só a mais extrema estupidez, corrupção de maneiras ou perversão de espírito pode levar qualquer homem a alimentar a menor dúvida a respeito delas. Para um homem dotado de razão, negar a verdade das coisas é o mesmo que um homem no pleno uso de sua visão, ao mesmo tempo em que contempla o sol, negar a existência da luz. [...] Qualquer homem de capacidade comum e julgamento imparcial, de boa-fé e simplicidade comprovadas, que nunca leu e a quem nunca foi dito haver homens e filósofos que afirmaram convictamente e tentaram demonstrar não existir nenhuma diferença natural e inalterável entre o bem e o mal, seria tão dificilmente



persuadido a acreditar, ao ouvir isso pela primeira vez, que pudesse sair do coração de um homem inteligente negar toda a diferença natural entre o certo e o errado, quanto a acreditar que exista algum geômetra que seriamente estabeleça como princípio fundamental que uma linha curva é tão direita quanto uma reta<sup>212</sup>.

Em verdade, somos “naturalmente” dotados das ideias de certo e errado, e isso mediante um “senso moral” inato. O próprio Clarke exemplifica:

não existe um homem tão vil e desesperado que cometa, em dado momento, um homicídio e roubo com a mente a tal ponto implacável em seu intento que, se tal ato pudesse ser-lhe proposto, não optasse por obter o mesmo proveito sem cometer o crime, mesmo que estivesse certo de não ser punido no caso de o cometer<sup>213</sup>.

Essa ideia terá uma forte influência sobre Kant, como veremos adiante. No entanto, Samuel Clarke é um caso isolado dentre os moralistas britânicos.

Francis Hutcheson (1694-1746), por sua vez, argumentava que os homens têm uma tendência natural à benevolência. Segundo ele, nascemos com a tendência a querer o bem dos outros. Isso é “natural”, Deus teria implantado em nós essa tendência natural. Tal “naturalidade” reside no fato de que nascemos com um *moral sense*, um sentido similar àqueles que nos permitem apreender o mundo à nossa volta. Dessa forma, aprovamos as ações que expressam benevolência e as chamamos de moralmente boas. Em suma, a benevolência moral reside na benevolência. Ela é a virtude fundamental, base de todas as demais virtudes.

---

<sup>212</sup> Clarke, Samuel. Um Discurso sobre a Religião Natural. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.40s.

<sup>213</sup> Clarke, Samuel. Um Discurso sobre a Religião Natural. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.52.

Do ponto de vista de Hutcheson, Deus, dada sua própria benevolência, nos criou com tal virtude com o propósito de nos permitir uma vida feliz em sociedade. Hume concordará em parte com essa tese, mas apenas em parte. Aquele que precedeu Hume na assim chamada Escola do *Moral Sense* foi Francis Hutcheson. Aliás, é bem provável que Hume esperasse que Francis Hutcheson acolhesse seu trabalho como um desenvolvimento de sua teoria. O ponto de partida do pensamento moral de Hutcheson pode ser depreendido da seguinte passagem:

A expressão bondade moral denota, no presente tratado, a nossa ideia de alguma qualidade apreendida em ações, a qual obtém aprovação acompanhada do desejo de felicidade do agente. O mal moral denota uma ideia de qualidade contrária, a qual excita condenação e desagrado. Aprovação e condenação constituem provavelmente simples ideias que não podem ser explicadas em maior detalhe<sup>214</sup>.

A distinção que Hutcheson faz em seguida entre “bondade moral” e “bondade natural” é importante. Ela mostra que Hutcheson nega a possibilidade de reduzir a moral à bondade natural. Não se faz possível, pois, uma naturalização da moral.

Assim, ele enfatiza alguns pontos:

1. Temos um motivo de benevolência: desejamos a felicidade dos demais como um fim, e não como um meio para nossa própria felicidade.
2. Temos um *moral sense*, uma tendência para aprovar imediatamente certas ações e desaprovar outras.
3. O objeto desse *moral sense* é a benevolência. Aprovamos ações que expressam o motivo da benevolência.

---

<sup>214</sup> Hutcheson, Francis. Uma Investigação sobre o Bem e o Mal do ponto de vista da Moral. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.111.

A benevolência parece evidente. Reagimos de formas distintas para ações que parecem ter sido realizadas com boa vontade em relação a nós e para aquelas que parecem ter envolvido interesses mesquinhos. Pais realmente se importam com seus filhos e amigos com seus amigos.

Há outras objeções à perspectiva de Hutcheson. Por exemplo, que temos sentimentos benevolentes, mas que ele envolve a nós mesmos, isto é, que é de nosso interesse tê-los. A essa objeção Hutcheson responde que não podemos escolher que afeições teremos. Não podemos escolher o que sentir.

Outra objeção sugere que desejamos a felicidade dos outros como meio para termos satisfação. Experenciamos prazer em ver os outros felizes e desprazer ao vê-los sofrer. Mas Hutcheson oferece uma boa resposta: ora, ao invés de fazer algo pela felicidade do que sofre, poderíamos simplesmente ignorá-lo. E ele vai além:

Não é, na verdade, uma opinião muito comum entre nós que, após nossa morte, nada sabemos do que acontece aos que nos sobreviveram? Como se explica então que, quando a morte se avizinha, não percamos toda a preocupação com as nossas famílias, amigos ou pais?<sup>215</sup>

Nesse sentido, talvez tanto Shaftesbury quanto Hutcheson estejam certos, isto é, talvez haja algo tal qual a “benevolência genuína”. O problemático talvez seja tomá-la como o motivo da ação moral, como móbil da moralidade. Isso é objeto de controvérsia. Também é objeto de discussão o caráter basilar da benevolência. Afinal, como apontará Hume, ela talvez seja oriunda da tendência ainda mais básica, a de dividir sentimentos que observamos nos demais.

Mas, para Hutcheson, nós temos um *moral sense*. “Se podemos chamar ‘um sentido a toda a determinação de nossas mentes para receber ideias independentemente da nossa vontade e ter percepções

---

<sup>215</sup> Hutcheson, Francis. Uma Investigação sobre o Bem e o Mal do ponto de vista da Moral. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.129.

de prazer e dor’, encontraremos muitos outros sentidos além daqueles comumente explicados”<sup>216</sup>. Colocado em outros termos, um “sentido” (*sense*) é a capacidade de uma impressão adentrar *imediatamente* em nossas mentes, sem qualquer influência. Ora, é inegável que respondemos imediatamente a certas ações, as julgando boas ou más, sem pensar se elas nos são benéficas ou maléficas. Podemos admirar um inimigo justo e desprezar aquele que trai sua pátria em nosso benefício.

Para Hutcheson, e contra Hobbes, o problema é ver nessas respostas uma manifestação do egoísmo. Afinal, como ele mesmo exemplifica, nós aprovamos atos benevolentes ocorridos no passado porque nos imaginamos no lugar daqueles que foram beneficiados por eles. Mas por que não nos colocamos no lugar daqueles que realizaram más ações e as aprovamos? Ora, tal ocorre porque “devemos certamente possuir outras percepções de ações morais, diferentes das de vantagem; e esse poder de receber essas percepções pode chamar-se um sentido moral”<sup>217</sup>.

O objeto desse *moral sense* é a benevolência. Kant a consideraria uma mera inclinação. Mesmo as virtudes cardeais, temperança, coragem, prudência e justiça, não valem por si mesmas. A temperança de nada valeria (não seria moralmente boa) se não estivesse submetida à nossa obediência a Deus e ao serviço à humanidade. Se a coragem fosse apenas habilidade para escapar dos perigos, ela não seria moralmente boa. Para ser moralmente boa, ela deve envolver a defesa dos inocentes, o reparo do mal, etc. e isso mesmo que tal ação fira nosso auto-interesse. O mesmo vale para a prudência e para a justiça.

Em verdade, elas são virtudes unicamente porque promovem o bem comum e estão ligadas a motivos benevolentes:

---

<sup>216</sup> Hutcheson, Francis. Uma Investigação sobre o Bem e o Mal do ponto de vista da Moral. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.159.

<sup>217</sup> Hutcheson, Francis. Uma Investigação sobre o Bem e o Mal do ponto de vista da Moral. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.115.

De modo que essas quatro qualidades, comumente chamadas virtudes cardeais, recebem esse nome porque são disposições universalmente necessárias para promover o bem público e denotam afecções ou sentimentos em relação aos agentes racionais; em caso contrário, não se manifestaria nelas nenhuma virtude<sup>218</sup>.

Antecipando o utilitarismo, Hutcheson oferece a seguinte definição de virtude: “A melhor ação é aquela que produz a maior felicidade para o maior número”<sup>219</sup>. Essa é provavelmente a primeira (essa obra é de 1725) formulação da tese utilitarista. O valor moral da ação está, então, na medida da benevolência que ela expressa.

Não seria impreciso dizer que a teoria do *moral sense* é uma alternativa, uma terceira via entre o racionalismo moral (Clarke) e o egoísmo de Hobbes. Segundo a perspectiva racionalista, e esta será a de Clarke e Kant, a primazia, no que concerne ao juízo moral, reside na razão. A razão estabeleceria o bom e imporá tal ideia ou sentido. Em resumo, as paixões devem ser escravas da razão. Mas a teoria do senso moral considera que os juízos morais são paixões, tipos de prazer e dor causados pela contemplação de certos aspectos de caráter. Tais sentimentos correspondem a juízos de virtude e vício. Essa foi um das principais influências sobre Hume, isto é, a ideia de que Juízos morais estão fundados em um sentimento, *feeling*, e não na razão. Não haveria, dessa forma, qualquer justificativa racional para denominarmos algo como virtude ou vício. Nesse quadro, a razão seria apenas coadjuvante.

Mas eles também rejeitam a ideia de um egoísmo absoluto. Segundo os autores do *moral sense*, a observação mostra que há ações desinteressadas. Basta estudarmos a conduta humana para observarmos atos benevolentes.

---

<sup>218</sup> Hutcheson, Francis. Uma Investigação sobre o Bem e o Mal do ponto de vista da Moral. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.123.

<sup>219</sup> Hutcheson, Francis. Uma Investigação sobre o Bem e o Mal do ponto de vista da Moral. In: *Filosofia Moral Britânica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.138.

Hutcheson, a quem Hume pretendeu agradar, considerava que o homem possui uma preocupação desinteressada pelos demais, uma benevolência, mas, diferente do que ocorre em Hume, Hutcheson mantém seu fundamento teológico: um *designer* bondoso nos criou com a benevolência. Nesse sentido, a benevolência é sobrenaturalizada em Hutcheson, mas ele estava em busca de uma origem para a benevolência. Hume vê tal tentativa como inútil. Assim, ele apenas parte da constatação de que o homem é benevolente, sem buscar por sua origem. O ponto é que, segundo Hutcheson, há uma involuntariedade no tocante a essa benevolência, aos sentimentos, o que exclui a tese de Hobbes: não podemos escolher o que sentir.

### 3.4. David Hume: Sobre o ‘sentimento moral’

Antes de abordarmos o problema do sentimento em David Hume (1711-1776), cabe uma visão panorâmica e introdutória ao seu pensamento, pois alguns desses elementos nos permitirão compreender sua abordagem em ética.

Com efeito, o ponto inicial a partir do qual podemos abordar David Hume é aquele que lhe deu notoriedade, a saber, sua crítica à causalidade. Cabe, dessa forma, termos em mente o que Hume está realmente criticando quando se refere à causalidade. Assim, na terceira parte do ‘livro I’ do “Tratado sobre a Natureza Humana”<sup>220</sup> (1739/1740), Hume trata de dois conceitos aparentemente incompatíveis: conhecimento e probabilidade. Nesse mesmo contexto, ele reconhece dois tipos de conhecimento:

1. Aquele que envolve “relações de ideias” – *relation of ideas*
2. Aquele que envolve “questões de fato” – *matters of fact*

---

<sup>220</sup> Hume, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

No âmbito das “relações de ideias”, temos, como critério normativo, o princípio de contradição. Aqui vige a ideia de identidade. As proposições da lógica e da matemática, por exemplo, pautam-se por esses critérios. E nisso Hume concordaria com Leibniz. Mas Hume dá pouca atenção a essas questões. Pouco ele se ocupa da lógica e da matemática. Afinal, ele está preocupado especialmente com a ideia de causalidade.

Em verdade, a causalidade mesma não é um grande problema. O problema reside, especialmente, na ideia de “conexão necessária” implícita na ideia comum de causalidade. Por essa razão, ele coloca as seguintes questões:

1. Por que consideramos que o que existe tem uma causa?
2. Por que afirmamos que certas causas particulares devem ter certos efeitos particulares?

De qualquer forma, como David Hume deixa claro no “Tratado da Natureza Humana”, não há como atribuímos à relação causa/efeito o princípio de contradição como critério normativo. Afinal, não se trata, aqui, de uma relação de ideias, mas de coisas diferentes que não envolvem o princípio de identidade. Elas são separáveis, portanto.

Nesse sentido, a experiência nos oferece apenas relação entre objetos particulares. Isso fica claro, sobretudo, nas “Investigações sobre o entendimento Humano”<sup>221</sup>, de 1748. Na seção 4 (‘Dúvidas Céticas sobre as Operações do Entendimento’) temos um exemplo esclarecedor, em que nos diz Hume que

o contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição [...]. *Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele*

---

<sup>221</sup> Hume, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

*nascera*, e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade<sup>222</sup>.

Dessa feita, quando de um efeito inferimos uma causa, passamos da impressão para uma ideia, por exemplo, quando da impressão da fumaça passamos à ideia do fogo (mesmo quando a fumaça não esteja provindo do fogo). Não apenas isso; somos persuadidos acerca da existência do objeto. Assim, quando falamos em persuasão, estamos no plano da geração da crença (*belief*). Mas, cabe perguntar, por que isso ocorre?

Ora, o ponto determinante é, segundo Hume, a “vivacidade” da ideia. Tal “vivacidade” (a qual é fortalecida pela experiência reiterada que nos mostra o evento y seguindo o evento x) é marcante na geração da crença.

E assim temos um conceito fundamental, o de “hábito” (*habit*). Ainda utilizando o exemplo anterior, pelo hábito de vermos duas espécies de impressão sucedendo-se, fumaça e fogo, concluímos, arbitrariamente, sua conexão necessária (quando o que há é uma conexão habitual).

Cabe, aqui, considerarmos a seguinte distinção:

Temos “percepções”, as quais podem ser ou ‘impressões’ ou ‘ideias’. As impressões são percepções que entram com mais força e violência em nossas mentes. Aquilo que sentimos com mais força é uma impressão, como emoções, sensações, etc. Ideias são percepções mais fracas no pensamento.

Mas, voltando a um dos elementos que deu fama a Hume, sua crítica à causalidade, ela representa, em última instância, uma crítica ao princípio da indução, às inferências indutivas, consideradas como forma de chegarmos a proposições válidas necessariamente.

---

<sup>222</sup> Hume, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004, p.54.



O princípio da indução pode ser enunciado da seguinte forma:

Se um grande número de Xs foi observado, sob uma ampla variedade de condições, e se todos esses Xs observados possuíam, sem exceção, a propriedade B, então todos os Xs têm a propriedade B.

Essa seria uma exemplificação do princípio de inferência indutiva.

É na parte III do ‘livro I’, do “Tratado da Natureza Humana”, que David Hume trata dessa questão, ao abordar os já citados conceitos de “conhecimento” e “probabilidade”.

A questão que intriga Hume é a seguinte: embora a ideia de uma conexão necessária seja, efetivamente, um componente essencial de nossa ideia de relação causal, não há conexão necessária entre coisas que chamamos de causa e efeito. Em verdade, a ideia de “conexão necessária” é “cópia” de uma sensação (*feeling*) que surge quando é feita uma transição (no plano do pensamento) da ideia ou impressão de causa à ideia de efeito.

Nossa crença (*belief*), equivocada, de que há uma conexão necessária entre causa e efeito é uma “ficção” da imaginação (*fiction of imaginatum*). Dito de outra forma, projetamos no objeto mesmo certas características que estão restritas à mente. A ideia de causalidade (causa e efeito) não é uma verdade necessária (embora Hume a considere ligada à ideia de probabilidade)<sup>223</sup>.

Com isso, no tocante ao que Hume denomina de *matters of facts*, não vige a lógica dedutiva. Segundo esta, uma forma de acatarmos uma conclusão ocorre quando esta conclusão decorre, necessariamente, de premissas dadas previamente. Assim, é “válido”

---

<sup>223</sup> É digno de nota que a perspectiva humeana teve grande impacto na filosofia do Século XX. Por exemplo, temos o neo-empirismo de Rudolf Carnap. Segundo Carnap, uma proposição, para ter valor cognitivo, deve poder ser confirmável. Em sua perspectiva, e de boa parte da epistemologia e filosofia da ciência contemporâneas, a metodologia de pesquisa adequada é aquela exercida na lógica indutiva - lógica probabilística, lógica da confirmação.

um argumento cuja conclusão seja oriunda de suas premissas.  
Exemplo clássico:

- Todos os homens são mortais.

- Sócrates é homem.

- Logo, Sócrates é mortal.

Mas há, não obstante, um argumento não classificado como válido pela lógica dedutiva:

- O sol nasceu todas as manhãs até hoje.

- Logo, é provável que nasça amanhã, ou

- logo, é provável que não nasça amanhã.

Temos, aqui, dois argumentos.

1. “O sol nasceu todas as manhãs até hoje; logo, *é provável* que nasça amanhã.”

2. “O sol nasceu todas as manhãs até hoje; logo, *é provável* que não nasça amanhã”.

Onde:

O primeiro tem *maior grau de probabilidade*.

O segundo tem *menor grau de probabilidade*.

Ambos são argumentos válidos. Como diz Hume: “O oposto de um estado de coisas é sempre possível.”

Um lógico dedutivo diria: “nenhum é válido”.

Um lógico indutivo diria: “há boas razões para crermos que P, mas estas razões não implicam logicamente que P” (aqui não vige o

princípio de contradição). Como diz Rudolf Carnap, “todo raciocínio indutivo é um raciocínio em termos de probabilidade”<sup>224</sup>. Temos, aqui, então, o princípio humeano de conceitabilidade: tudo que é concebível é igualmente possível.

### 3.4.1. Inferência causal

Como já foi estabelecido, inferências causais não são teoricamente justificadas. Tudo o que a experiência revelou foi uma conjunção com o passado, sendo que a conjunção com casos futuros implica assumir que o futuro reproduzirá aquilo que foi observado no passado.

Isso ocorre mediante o “hábito”. Assim, o “hábito” (*custom*) nos leva a antecipar o futuro de acordo com o passado. E, dessa maneira, tentamos ajustar os meios para obtermos certos fins. Dito de outra forma, tentamos adequar o curso da natureza às nossas ideias. “O hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana”<sup>225</sup>.

Assim, o “poder vivificador” (*enlivening power*) está restrito às impressões, as quais são a base para a nossa crença (*belief*). A impressão do fogo, por exemplo, “vivifica” a ideia de calor. Tal “vivificação” leva a mente a *acreditar* em sua existência. Em algumas passagens Hume compara o hábito de se estabelecer inferências causais ao instinto<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> Carnap, Rudolf. *Fundamentos Lógicos de Probabilidade*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

<sup>225</sup> Hume, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004, p.89.

<sup>226</sup> Hume, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004, p.77-79.

Em suma, o que Hume está criticando é a causalidade considerada enquanto conexão necessária. Sua “necessidade subjetiva” foi reconhecida por Hume, o que é notado mesmo por Kant em sua “Crítica da Razão Pura”<sup>227</sup>.

Mas, pelo que podemos perceber, Hume não afirma a supremacia da razão e dos métodos racionais para que possamos alcançar a certeza. Em verdade, ele reconstrói o conhecimento humano de forma a fundá-lo sobre bases sensoriais.

### 3.4.2. Sentimento e moralidade

Por mais insensível que seja um homem, ele será frequentemente tocado pelas imagens do certo e do errado, e, por mais obstinados que sejam seus preconceitos, ele deve certamente observar que outras pessoas são suscetíveis às mesmas impressões.

*David Hume*

Assim, dadas tais premissas expostas na seção, acima, é lícito dizermos que David Hume tornou-se célebre por não reconhecer que a razão pudesse proporcionar um critério absoluto acerca do bem e do mal. O fator determinante quanto à ação é, também, o sentimento (*feeling*).

Dessa forma, o critério para nossos juízos morais será, segundo Hume, o *moral sense*: o sentido moral. Tal sentido resulta dos sentimentos (*feeling*) agradáveis ou dolorosos suscitados no homem pela virtude e pelo vício.

---

<sup>227</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.47.

A perspectiva de Hume sobre a ética está presente no “Tratado da Natureza Humana”, nas “Investigações sobre os Princípios da Moral” e em alguns opúsculos. Mas é no tratado que encontramos a base do que virá. No ‘livro II’ há uma seção intitulada precisamente “Dos motivos que influenciam a vontade”. Nela temos o cerne da psicologia da ação de Hume. Os argumentos que virão no ‘livro III’ em grande medida se baseiam em tal premissa. Essa premissa pode ser sintetizada na célebre ideia de que “a razão é escrava das paixões”. A razão, sustenta Hume, não nos impele à ação. Uma ideia de dever, por exemplo, nem nos impele a agir, nem nos impede de fazê-lo.

Assim, podemos estabelecer, aqui, uma ideia nuclear da ética a partir de Hume, a saber, que a motivação para fazer ou deixar de fazer requer algo mais, a saber, uma paixão ou sentimento, mais especificamente um desejo. Isso não invalida crença, conhecimento, etc. Esses podem auxiliar na execução da ação. Mas o que a motiva o agir é, inquestionavelmente, o sentimento. Na visão exposta no “Tratado da Natureza Humana” fica claro o papel secundário, coadjuvante, da razão. Aliás, dado que ela não pode servir como mola propulsora (móvil) à ação, ela também não pode impedir as ações. Mas não há uma oposição entre paixão e razão. A paixão não é analiticamente irracional. Esses não são conceitos contraditórios. A paixão pode ser não razoável quando, por exemplo, a razão mostra que o objeto da paixão não existe ou quando a razão mostra que o meio para que a paixão seja satisfeita não permite a realização desse fim.

Com efeito, na parte I do ‘livro III’, Hume sustenta que as distinções morais não são oriundas da razão, mas do *moral sense*.

Em linhas gerais, chamamos virtuosa aquela coisa que produz em nós um tipo particular de prazer, ao passo que chamamos de vício aquilo que produz algum tipo de dor. O vício não está no objeto mesmo, mas no sentimento que ele provoca em nós.

Mas o ponto é que a moralidade tem influência sobre a ação. Ela pode nos motivar a agir. Certos juízos sobre o que é certo podem nos

levar a agir, ao passo que juízos sobre o que é errado podem nos impedir de agir. Assim, a moralidade não é uma questão de razão. Ela não está no plano das relações de ideias. Esse é um ponto fulcral da teoria de Hume, o qual o distancia da maioria das correntes éticas. Isso porque, de uma forma ou de outra, a maioria dos sistemas éticos sustentavam a primazia da razão na determinação das ações morais.

Com efeito, ao longo do ‘livro III’ do “Tratado da Natureza Humana” Hume aborda detalhadamente como várias distinções morais são baseadas em sentimentos. Nessa parte temos também as distinções entre virtudes naturais (causadas por paixões e sentimentos) e virtudes artificiais (originadas pelas convenções estabelecidas pelos homens, como a concepção de justiça, por exemplo). Todas elas derivam da concepção de “simpatia” (*sympathy*).

Nesse ponto já nos é permitido perceber que Hume deve imensamente aos autores britânicos que o precederam, embora ele dê um significado peculiar aos conceitos que ele deles toma, como aos de senso moral e simpatia (o qual em muito se assemelha ao que entendemos como “empatia”).

Com efeito, inspirado especialmente no já mencionado (capítulo anterior) conceito de “benevolência”, o qual Hume retoma de Hutcheson, ele o entende como o modelo de virtude natural. Ela é natural porque é uma tendência que os seres humanos normalmente, ou naturalmente, possuem, bem como é uma virtude *geralmente* louvada (*tendemos* a louvá-la). Não obstante, embora ela seja para Hume um modelo de virtude natural, ela não é a única: mansidão, beneficência, caridade, generosidade, clemência, moderação, equidade, grandeza de espírito, perseverança, paciência, etc. são outras tantas virtudes naturais. Elas não são meras convenções, mas aspectos inatos, naturais. Além dessas, temos, por exemplo, dentre as virtudes ditas “naturais”, temperança, frugalidade, prudência, coragem e mesmo uma parcela de orgulho. Não apenas isso; temos habilidades naturais, como a inteligência e a eloquência. Todavia, nem todas essas virtudes naturais remetem à benevolência. Uma virtude, tal como Hume a

concede, pode vir em benefício tanto dos demais quanto do sujeito que a possui.

Hume reconhece o propósito de viver em sociedade, mas as virtudes que permitem tal convívio social são, para Hume, artificiais. Não tornam o que pertencem a um a pessoa, por exemplo, é uma virtude artificial, engendrada socialmente para assegurar a harmonia entre os indivíduos. A explicação que Hume dá para as virtudes artificiais, na parte II do ‘livro III’, tem um cunho essencialmente sociológico. Será nessa parte III que Hume abordará mais detidamente as virtudes naturais, cuja explicação é de ordem psicológica. Nessa parte, Hume procura pelo fundamento das virtudes naturais, a qual estaria na simpatia (*sympathy*). Essa seria uma inclinação para compartilharmos os sentimentos dos outros.

Não obstante, cabe notar que, como vimos no capítulo anterior, a teoria de Hume surge, na Inglaterra, após vários desdobramentos que remontam a Thomas Hobbes, cuja perspectiva é materialista. Segundo ele, tudo na natureza, inclusive nossas faculdades, pode ser explicado mediante o uso de termos meramente mecânicos. Nesse sentido, os indivíduos têm desejos e aversões, sendo que seus móveis são sempre egoístas. Nesse sentido, termos como “bom” e “mau” são sempre relativos ao sujeito. Isso fica claro no ‘capítulo VI’ do “Leviatã”, no qual lemos:

Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões [...]. Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*<sup>228</sup>.

Pelo que podemos ver na citação de Hobbes, não há, em seu pensamento, a possibilidade de qualidades morais objetivas. É sobre esse fundamento que Hobbes construirá seu sistema. Esse será um

---

<sup>228</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p.58.

ponto importante para compreendermos Hume, uma vez que ele também não nos apresentará uma fundamentação metafísica da moral, tal como posteriormente fará Kant.

Com efeito, segundo Kemp Smith, em seu influente e seminal estudo, Hume teria começado suas investigações em uma tentativa de investigar os princípios da moral a partir da leitura de Hutcheson, em uma investigação na qual estendeu as conclusões de Hutcheson para a esfera dos juízos teóricos. Assim, como vimos precedentemente, Hutcheson afirmava que juízos de valor estão fundados em um sentimento. Ora, como também pudemos ver, para Hume também juízos acerca da realidade objetiva está alicerçada sobre um sentimento, o qual gera a fé (*belief*). E o conhecimento, em Hume, está ligado a essa fé (fortalecida pelo hábito). As várias passagens citadas até esse ponto apontam para o caráter sentimental do conhecimento.

Além disso, cabe acrescentar que o problema com o qual Hume começa suas investigações é o problema moral. Basta notarmos que, no “Tratado da Natureza Humana” ele cita, como seus predecessores, diversos autores. E todos, com exceção de Locke, são moralistas. E todos eles, como vimos, atribuem uma base não racional à moral. Em certo sentido, são todos sentimentalistas.

Mas vejamos a tese central da psicologia moral de Hume. No ‘2.<sup>a</sup> Livro’ do “Tratado da Natureza Humana” encontramos a base de sua teoria da motivação moral. Lá ele reconhece que se fala frequentemente de um conflito entre paixão e razão. Em geral, considera-se que a virtude é a obediência à razão. Desde a antiguidade, encontramos uma primazia da razão sobre o sentimento (e isso ganhará força logo após Hume, em Kant). Dado ser o homem uma criatura racional, a virtude consistiria, e assim seguiria a tese mais comum em ética, em se submeter ao comando da razão e controlar as paixões. Mas Hume rompe com essa tradição e nos apresenta sua tese: a razão não tem força propulsora. Ela, por si mesma, não nos impele a agir. Em verdade, ela é uma escrava das paixões.



Tenhamos em mente, agora, a já referida distinção entre “relações de ideias” e “questões de fato”. As primeiras envolvem demonstração. Trata-se aqui de conhecimento matemático. As “questões de fato” concernem, como vimos, à probabilidade, ao conhecimento (ou crença) empírico e causal. A razão não serve como móbil. Isso traz, com efeito, uma consequência: se ela não motiva a agir, ela também não pode impedir uma volição. Afinal, ela só poderia se opor a uma volição se ela fosse capaz de produzir outra volição. Logo, não há conflito entre razão e paixão: a razão é escrava das paixões e ela se limita a isso. Aliás, sobre essa relação podemos pensar em um exemplo. Tomemos o exemplo de um vício comum, o vício de fumar. Atualmente, há diversas campanhas e políticas de esclarecimento acerca dos males do cigarro. Tais propagandas são cada vez mais detalhistas sobre tais malefícios. No entanto, por mais que o fumante compreenda os possíveis males de seu vício, dificilmente essas informações terão algum efeito (enquanto informação que pode ser compreendida) sobre sua decisão sobre fumar ou não fumar. Eles compreendem racionalmente tais informações, mas elas não servem de móbil às suas ações. No entanto, é comum vermos que sujeitos que sofrem algum problema de saúde associado ao cigarro subitamente parando de fumar. Nesse caso, o medo da morte, que se fez presente, por exemplo, em um infarto, serviu de móbil para que ele não mais fumasse. Apesar de todas as estatísticas apontando para os riscos de infarto em fumantes, foi o medo da morte que o impeliu a parar com o vício. O papel do sentimento é, então, fundamental. Mesmo Kant, como veremos no próximo capítulo, dará espaço ao sentimento, ainda que fundado na razão, no âmbito de sua psicologia moral.

Caracterizando mais detidamente as paixões e sua relação com a razão, cabe sublinhar que a razão nos oferece representações. Contudo, as paixões não são representações. Nesse sentido, uma paixão só se opõe a uma representação da razão quando envolve algum tipo de juízo que razão refuta. Tomemos o exemplo já citado, o “medo”. O medo (paixão) de ogros é contrário à razão. Afinal, a razão (e o conhecimento) nos mostra que ogros não existem. Logo, não temos aqui conflito entre razão e paixão. Pelo contrário, temos acordo

entre elas. Aqui o conflito está entre a razão e uma certa crença (errada) que acompanha a paixão, nesse caso, o medo (paixão) de ogros (crença equivocada e refutada pela razão). Portanto, uma paixão não é irracional. Somente uma paixão pode se opor a uma paixão. A razão não pode se opor a uma paixão. Lembremos dos exemplos anteriores. O medo (paixão) da morte pode suplantar e anular o desejo (paixão) pelo cigarro. Na perspectiva de Hume a razão não tem essa força.

Assim, uma crença (*belief*) nos impele a agir apenas se ela é relevante para a satisfação de uma paixão (daí a razão ser escrava das paixões). A razão influencia a ação indicando formas de alcançar o objeto do nosso desejo (o qual é o derradeiro motivo da escolha e da ação). Nesse sentido, razão e paixão podem operar em conjunto, em uma atividade na qual a razão é instrumentalizada pela paixão.

De qualquer forma, o ponto é que o vício e a virtude jazem em nosso sentimento. A moralidade reside no sentimento, e não na razão. Dessa maneira, quando dizem que uma ação é moralmente má ou boa, se está asserindo que, dada nossa constituição (nossa “natureza”), temos sentimentos de desaprovação ou aprovação diante de certa ação. O bem e o mal não são qualidades das coisas.

Com efeito, Hume conclui o ‘livro III’ do tratado afirmando o seguinte: “Virtude é distinguida pelo prazer (*pleasure*) e o vício pela dor (*pain*), que qualquer ação, sentimento ou caráter nos dá pela mera visão ou contemplação sua”.

Mas outra questão importante que também surge nessa seção da obra citada é a seguinte: nosso senso de virtude é natural ou artificial?

Com efeito, Hume dirá que o nosso senso de virtude é, em alguns casos, natural. No entanto, há virtudes artificiais. Temos, pois, virtudes naturais e virtudes artificiais. Por exemplo, já no “Tratado da Natureza Humana” Hume mantém que o senso de justiça, por exemplo, é artificial. Dito isso de outra forma, a justiça seria, conforme Hume, uma virtude artificial.

Distinguindo mais apropriadamente “virtude natural” de “virtude artificial”, diríamos que a virtude natural é uma disposição que as pessoas naturalmente possuem e naturalmente aprovam, enquanto que a virtude artificial é uma disposição não natural, a qual é engendrada socialmente/artificialmente. É digno de nota que nesse contexto Hume está pensando na justiça ligada à ideia de propriedade. Aqui ele compreende a justiça como um tipo de honestidade referente aos direitos dos proprietários. Aqui ele define a justiça da seguinte forma: “uma vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe é devido”. Ainda segundo suas palavras, nesse mesmo contexto, “o senso de justiça e de injustiça não é derivado da Natureza, mas surge artificialmente, embora necessariamente, da educação e convenções humanas”.

Mas, de uma forma ou de outra, a virtude (seja natural, seja artificial) reside no motivo (e não na performance). Ele manterá que a performance externa não tem mérito, sendo que todas as virtudes derivam seu mérito dos motivos virtuosos. Ações virtuosas são “sinais” (*signs*) daqueles motivos.

Nós somos naturalmente dotados (seja pela seleção natural, seja por Deus...) de certos instintos que nos permitem viver socialmente. Mas a “justiça” não é desenvolvida biologicamente, mas socialmente. Colocado em outros termos, a nossa, digamos, “moralidade instintiva”, exorta-nos a ter certas afeições com a família e amigos. Regras universais de honestidade e justiça, bem como a ideia de propriedade, é algo que foi engendrado artificialmente, socialmente.

Ainda acerca das virtudes, Hume reconhece que há diversas virtudes artificiais, como, por exemplo: justiça, manter promessas, lealdade e castidade etc.

Por outro lado, há virtudes naturais: benevolência, mansidão, caridade e generosidade.

O surpreendente é que, segundo Hume, as virtudes essenciais a uma sociedade bem ordenada são as artificiais.

De qualquer forma, atentemos para o elemento motivacional referente a cada tipo de virtude.

As virtudes naturais seriam aspectos “instintivos” do agente, os quais tornariam possíveis as paixões, as quais, por sua vez motivariam o agir.

As virtudes artificiais, por sua vez, seriam intenções que envolveriam uma expectativa criada artificialmente por prazer/dor. Elas evocam paixões, as quais motivam o agir.

E, a partir disso, temos um critério para distinguir a virtude do vício. A virtude é uma ação mental, ou qualidade, que causa no espectador um sentimento prazeroso (aprovação). O vício causa um sentimento de insatisfação/desprazer (desaprovação).

Mas tenhamos em mente que virtudes e vícios são aspectos pertencentes ao agente, e não ao espectador. Temos aqui a seguinte divisão:

1. O agente moral, que realiza uma ação moralmente significativa a partir de motivos virtuosos ou não;
2. O espectador que aprova ou desaprova tal ação.

Outro ponto interessante é o seguinte: a virtude/vício dizem respeito aos motivos dos agentes, e não às ações mesmas.

Em outros termos, o espectador terá um sentimento de aprovação/desaprovação unicamente se sentimentos tais quais os de amor, ódio, orgulho e humildade surgirem. E estes só surgirão se houver um princípio duradouro sob as ações do agente, o qual é a causa daqueles sentimentos.

Especialmente no ‘livro II’ do “Tratado da Natureza Humana”, temos que as ações do agente, consideradas isoladamente, não produzem sentimentos de amor/ódio.

Logo, somente esse *durable motive* pode ser considerado o *locus* da virtude e do vício.

Cabe notar, também, que virtude e vício não são paixões, mas aspectos de caráter do agente. No “Tratado”, Hume diz que a virtude e o vício são sinais (ou símbolos - *signs*). A partir deles surgem as paixões. Em outros termos, tais aspectos são a causa das paixões. E as paixões levam ao agir, são motivos para o agir. Isso fica claro no “Tratado”, ‘livro II’, Parte III, Seção III, intitulado “Dos motivos influentes da vontade”.

Resumidamente, virtudes são aspectos do agente (e não do espectador), ou, ainda, motivos duradouros, opostos à ação. Elas são aspectos do caráter, e não paixões.

Ou seja, virtudes, vícios não são paixões. Estas não são objeto de louvor moral. O caráter engendra paixões e essas levam (motivam) à ação, a agirmos.

No que concerne às virtudes naturais, há um certo consenso de que elas são instintivas. Assim, parece que elas se enquadram no que denominamos de “qualidade instintiva constante” do motivo moral duradouro. Com efeito, um aspecto fundamental daquilo que podemos denominar de “propriedade natural” seria o fato de que ele pode ser observado em todos os povos, em todas as idades. No “Tratado”, Hume deixa claro que as virtudes naturais possuem tal qualidade. Isso fica claro, por exemplo, nas “Investigações sobre os Princípios da Moral”, quando Hume argumenta que a justiça não é instintiva.

Nesse contexto, ao defender que a justiça não é uma virtude natural, Hume deixa claro que as virtudes naturais envolvem instintos similares à fome e ao ressentimento (“de um instinto simples e primordial localizado no coração humano, implantado pela natureza”). Mas eles são apenas similares.

### 3.5. Immanuel Kant e a fundamentação de uma ‘metafísica da moral’

O problema da justificação é essencial à filosofia moral em geral e à filosofia kantiana em particular<sup>229</sup>. Afinal, como justificarmos, por exemplo, que mentir é moralmente errado? Como diz a sabedoria vulgar, uma coisa é *saber* o que é certo. Outra, *fazer* o que é certo. Colocado em outros termos, ainda que reconheçamos o valor objetivo da lei, isso não significa que seremos, por essa razão, impulsionados a segui-la.

Assim, é parte do projeto kantiano “provar” que os dilemas morais são passíveis de resolução. Ou, ainda, que há uma resposta precisa e válida necessariamente<sup>230</sup> para os conflitos morais.

Entretanto, para desconforto de alguns, tal questão não é exatamente clara em Kant, seja na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”<sup>231</sup> (1785), seja em sua “Crítica da Razão Prática”<sup>232</sup> (1788). Aliás, quanto a este problema, estas obras mesmas não se mostram de acordo. Isso porque, na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, notadamente em sua terceira seção, Kant parece tentar, desafortunadamente, a justificação mediante um argumento teórico para a liberdade, um argumento a partir do qual poderíamos, então, deduzir a lei moral. Na “Crítica da Razão Prática”, por seu turno, Kant recorre à inicialmente obscura ideia de um, um “fato da razão” (*factum der Vernunft*) do qual poderíamos inferir a liberdade e, dessa forma, justificá-la (juntamente com a lei moral).

Com efeito, o projeto kantiano de uma “fundamentação” de sua “metafísica dos costumes” parece não lograr sucesso naquilo que lhe é elementar: apresentar precisamente a justificação de ações realizadas

---

<sup>229</sup> Tal “problema” diz respeito à questão da dedução, a qual se manifesta também em outros âmbitos da filosofia kantiana: em sua epistemologia e em sua estética, por exemplo.

<sup>230</sup> Apodítica, portanto.

<sup>231</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

<sup>232</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

por dever (*aus Pflicht*). Nesse sentido, um dos principais méritos da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” não seria o de fundamentar uma metafísica dos costumes, mas, sim, o de apresentar aqueles elementos basilares para uma fundamentação, a qual ocorreria, ainda que obscuramente, na “Crítica da Razão Prática”. Em suma, somente nesta última teríamos uma resposta àquela questão inicial: por que mentir é moralmente errado?

Sucintamente, poderíamos dividir os temas das três seções da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” da seguinte forma: na primeira seção, na qual Kant se vale do método analítico<sup>233</sup>, parte-se do que ele denomina “senso comum”, isto é, de um entendimento pré-filosófico acerca da moralidade<sup>234</sup>, demonstrando que a boa vontade (*das gute Wille*) é a única coisa boa irrestritamente, ligando a ela o conceito de dever, uma vez que o conceito de boa vontade conduz ao conceito de dever em virtude deste lhe ser inerente. Na segunda seção, ainda se valendo do método analítico, Kant apresenta diversos elementos fundamentais de sua filosofia moral, especialmente ao partir da ideia de um agir racional para chegar à fórmula do imperativo categórico. Ou, ainda, ele demonstra que para seres capazes de racionalidade o imperativo categórico é o primeiro princípio da ação. Por fim, na terceira e mais problemática seção, Kant intenta demonstrar que o homem é capaz de agir moralmente. Aqui, utilizando-se do método sintético<sup>235</sup>, ele pretende justificar a ideia

---

<sup>233</sup> Tal método parte de verdades incontestáveis para, então, encontrar o seu fundamento. Ele é utilizado, sobretudo, na ‘descoberta’ da verdade. Trata-se de um método de ‘invenção’ por excelência. Ele procede *regressivamente* do condicionado à condição, propiciando a descoberta. Kant também o utiliza no âmbito teórico em seus *Prolegomenos a toda a Metafísica futura* (Lisboa: Edições 70, 1988). Nos *Prolegomena* Kant parte da certeza acerca da matemática e da ciência natural e ascende até os princípios dos quais tanto a matemática quanto a ciência natural pode ser deduzida.

<sup>234</sup> Ou, ainda, de um “conhecimento moral comum pela razão” (*Gemeine sittliche Vernunft erkenntnis*).

<sup>235</sup> Diferentemente do método analítico, o método sintético procede *progressivamente* da condição ao condicionado. É um método propício à ‘exposição’ da verdade descoberta. Por essa razão Kant o utiliza na terceira seção da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”: ele intenta justificar perante os demais a validade objetiva

exposta nas seções anteriores, isto é, que o imperativo categórico é o princípio supremo da moralidade. Dito de outra forma, a terceira seção seria o lugar apropriado para justificar o que foi assentado nas duas seções que lhe precederam. Este seria o momento de Kant responder (contra o cético) à questão: é possível um agir racional?

Todavia, tal não ocorre.

Assim, a “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” é valiosa, sobretudo, por *descobrir* qual seria o princípio supremo da moralidade. Não apenas isso, diversos outros conceitos correlatos deste princípio e da filosofia moral kantiana são *descobertos* na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Contudo, o cético permanece insatisfeito. Aliás, mesmo Kant parece insatisfeito. Afinal, este seria o momento de demonstrar que o homem é capaz de agir moralmente, ou, ainda, que a moralidade não é uma vã quimera. Seria, portanto, o momento de demonstrar a autonomia da vontade (*Autonomie des Willens*), isto é, que não agimos movidos unicamente por um “móbil” (*Triebfeder*), por móbeis meramente empíricos, mas também por um “motivo” (*Bewegungsgrund*). E lembremos que cada seção da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” é dirigida a um público: a primeira seção dirige-se ao “entendimento comum” (*der gemeine Menschenverstand*) que compartilha com ele as mesmas convicções acerca do que seria certo e errado. Tal público adotaria, implicitamente, o imperativo categórico<sup>236</sup> em suas decisões

---

da lei moral. Tal método é utilizado, também, na “Crítica da Razão Pura” (1781) e na “Crítica da Razão Prática”, sendo que nesta, apesar do uso do método sintético, Kant também mantém um elemento analítico: ele tem como pano de fundo a ideia segundo a qual o juízo moral de todos os homens reconhece a validade do imperativo categórico.

<sup>236</sup> Na segunda seção da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant reconhece três formulações do Imperativo categórico:

1º. *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.* Este é o único imperativo categórico. Mas dele podemos derivar todos os imperativos do dever. O primeiro imperativo que dele deriva é o da “lei da natureza”: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*



cotidianas. A segunda seção, por outro lado, é dirigida ao sujeito que adota outra perspectiva acerca do princípio da moralidade. Trata-se, aqui, de demonstrar que tal perspectiva está eivada de elementos heterônomos. Tal público adotaria imperativos hipotéticos<sup>237</sup>

---

2º. *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.* Trata-se, nessa segunda formulação, da “fórmula da humanidade com fim em si”.

3º. *Nunca praticar uma ação senão em acordo com a máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.* Trata-se, aqui, da “fórmula da autonomia”.

Segundo a interpretação de H.J. Paton, em seu estudo seminal, temos, na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, cinco formulações do imperativo categórico, a saber:

1. “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” – *fórmula da lei universal* –
2. “Age como se a máxima da tua ação se dovesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” – *fórmula da lei da natureza* –
3. “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” – *fórmula do fim em si* –
4. “Nunca praticar uma ação senão em acordo com a máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” – *fórmula da autonomia* –
5. “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins” – *fórmula do reino dos fins* –

<sup>237</sup> O Imperativo categórico, como visto na nota anterior, ordena de maneira incondicional (“deves fazer X”). Trata-se de um imperativo apodítico: vale necessária e universalmente. É o único imperativo moral. Ele é necessário a seres que não possuem uma “vontade santa” (compreendida como identificação necessária entre querer e dever). Afinal, o homem é um ser racional finito, ou seja, um “ser sensível dotado de razão”, o qual pode 1) ou agir conforme a razão 2) ou agir conforme a determinações empíricas.

Os imperativos hipotéticos, por seu turno, ordenam de forma condicional (“Se queres Y, então deves fazer X”): Se devo fazer X porque quero Y, então Y é condição de determinação da vontade, e X é necessário tendo em vista a condição imposta por Y). Os imperativos hipotéticos são regras de conduta que estabelecem os meios para que

enquanto princípios morais. Além desse público, Kant tem mente o cético moral, o qual insiste no fato de que o homem só age mediante interesses particulares. Finalmente, na terceira seção o público abarca aqueles que acreditam que o homem se comporta apenas conforme leis naturais (causalidade). E, é claro, o cético também ocupa, aqui, os pensamentos de Kant.

Com efeito, o problema da terceira seção é: não podemos derivar a moralidade da pressuposição da liberdade, bem como não podemos derivar a liberdade (em sentido positivo) da pressuposição de que somos membros de um mundo inteligível. Isso nos levaria, inquestionavelmente, a um círculo vicioso.

De qualquer forma, a questão que se coloca é demonstrar que a razão pura pode ser prática, ou, ainda, que a razão pode ser um móbil (*Triebfeder*) para o agir. Dito de outra forma, pode a vontade (*Wille*), que é a razão prática, determinar o arbítrio (*Willkür*)? Afinal, não somos sujeitos racionais. Somos sujeitos capazes de racionalidade<sup>238</sup>. Se fôssemos algo tal como um *animal rationale* agiríamos espontaneamente por dever (*aus Pflicht*), o que, obviamente, não é o caso. Se o fosse, seria desnecessária uma fundamentação da moral e, conseqüentemente, uma dedução do princípio da moralidade.

Entrementes, a distinção entre “fenômeno” (*phaenomenon*) e “coisa em si” (*noumenon*) também está aqui. Enquanto se vê como agente racional, capaz de agir segundo determinações da razão (autonomamente, como pertencente ao mundo inteligível) o homem reconhece o princípio da autonomia da vontade (*Autonomie des Willens*). Quando, por outro lado, ele se considera como pertencente tanto ao mundo inteligível quanto ao mundo sensível, ele reconhece o

---

se possa alcançar um certo fim. Podem ser *problemáticos* (fins possíveis) ou *assertóricos* (fim perseguido por todos: a felicidade).

<sup>238</sup> Como nos diz Kant em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (São Paulo: Editora Iluminuras, 2006): “Conseqüentemente, o homem como um animal dotado com capacidade de razão (*animal rationabile*) pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*)”.

princípio da autonomia<sup>239</sup> como imperativo categórico, ou, ainda, como princípio do querer (*Prinzip des Willens*). A proposição “eu devo” (*ich muss*) é uma proposição prática sintética *a priori*. O terceiro termo que, por assim dizer, ‘liga’ o “devo” à vontade de um ser imperfeitamente racional é a ideia dessa vontade como pertencente ao reino do mundo inteligível. Tal ideia é a liberdade da vontade (*Freiheit des Willens*). Sua função assemelha-se àquela das categorias na “Crítica da Razão Pura”<sup>240</sup>, a saber, permitir a formulação de juízos sintéticos *a priori*<sup>241</sup>. Dessa forma, liberdade (*Freiheit*) é a ideia da *razão* (*Idee der Vernunft*), sem a qual não haveria juízo moral algum<sup>242</sup>. Nesse sentido, a liberdade é uma “possibilidade lógica”. Todavia, ser uma mera possibilidade lógica não é suficiente. Faz-se necessário que ela tenha, também, uma “realidade objetiva” (ainda que prática). O problema, aqui, é o mesmo enfrentado na “Crítica da Razão Pura”<sup>243</sup>: garantir a realidade objetiva do conhecimento. Neste caso, do “conhecimento prático” (*praktischen Erkenntnisse*). Aliás, já no prefácio<sup>244</sup> da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant usa a expressão “conhecimento prático” (*praktischen Erkenntnisse*): “Assim, pois, as leis morais, com seus princípios, em todo o *conhecimento prático* diferenciam-se de tudo o mais que contenha algo de empírico; e essa diferença não só é essencial, mas também toda a filosofia moral encontra-se inteiramente assentada sobre a sua parte pura, e, quando aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (antropologia), mas fornece-lhe, na qualidade de ser racional, leis *a priori*”. Isso demanda, pois, uma justificativa, algo que, pelo menos nesse contexto, Kant não oferece. Ele rejeita a ideia de que a mera consistência lógica seja condição

---

<sup>239</sup> Deve reconhecê-lo: é precisamente esta a questão da dedução/justificação.

<sup>240</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

<sup>241</sup> Os quais, no plano teórico, nos permitem ampliar nosso conhecimento da natureza.

<sup>242</sup> Assim como, por exemplo, o conceito puro de causalidade (*reine Verstandesbegriff der Kausalität*) é um dos conceitos puro do *entendimento* (*Verstand*) sem o qual não haveria um conhecimento teórico da natureza.

<sup>243</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

<sup>244</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Porto: Porto Editora, 1995, p.27.

suficiente para a aceitabilidade de proposições teóricas e práticas<sup>245</sup>. Colocado em outros termos, a mera possibilidade lógica não garantiria a possibilidade real<sup>246</sup>. Por essa razão não basta podermos pensar a liberdade: ela deve ser real (sem envolver intuições possíveis). E, talvez exatamente pelo fato de ela ter que ser real sem recorrer a uma intuição – a um fato (*Tatsache*) em sentido concreto –, Kant nos conduz à sua ideia enquanto “fato da razão” (*factum der Vernunft*).

De qualquer forma, há um importante ponto em comum entre a “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” e “Crítica da Razão Prática”: liberdade e lei moral são ideias que envolvem reciprocidade. Tal reciprocidade se mostra explicitamente no início da terceira seção. Após definir a vontade (*Wille*) como uma espécie de causalidade (pertencente aos seres vivos enquanto racionais), bem como definir a liberdade em seu sentido negativo (independência de causas estranhas ao sujeito), ele aponta para o sentido positivo da liberdade, a saber, liberdade como autonomia<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> Isso explica o porquê de Kant não ficar satisfeito apenas com a lógica geral, elaborando uma lógica transcendental. Aliás, é nesse ponto que ele rompe com o dogmatismo metafísico daqueles que, como Descartes, Leibniz e Wolff, acreditavam na possibilidade de um progresso do conhecimento atrelado apenas a uma lógica geral. Assim, no plano teórico de uma razão especulativa, as condições da intuição pura garantem os critérios para a possibilidade real (realidade objetiva) das proposições da ciência (da matemática e da ciência natural). Dessa forma, poderíamos, em Kant, asserir a possibilidade (lógica) de geometrias não-euclidianas. Todavia, Kant não está interessado em sistemas meramente formais: ele está interessado no significado objetivo, na, digamos, verdade objetiva.

<sup>246</sup> Aqui reside a distinção entre “pensar” (*denken*) e “conhecer” (*erkennen*), respectivamente. Tal problema é explicitado especialmente na “Crítica da Razão Pura”, no momento em que Kant está tratando justamente da dedução das categorias (§15). Com efeito, ao apontar para o resultado dessa dedução (§27) ele conclui que, para que algo seja logicamente possível, basta que ele não viole o princípio de contradição.

<sup>247</sup> Tal concepção de autonomia enquanto faculdade de dar si a lei Kant a toma emprestada de Rousseau, o qual define assim a liberdade (agir de acordo com uma lei que nós nos damos).

Embora o esboço de uma dedução, na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, não tenha sido bem sucedido, ele foi um passo na direção certa. A teoria do *Factum* servirá como uma forma de “provar”<sup>248</sup> (*beweisen*) a realidade objetiva (prática) da liberdade transcendental.

Sendo assim, a “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” concluirá, enigmaticamente, sobre esse ponto, que devemos compreender a incompreensibilidade (*Unbegreiflichkeit*) da lei moral. É dessa forma que a “Crítica da Razão Prática” nos levará em outra direção, apresentando-nos a polêmica expressão “fato da razão” *Factum der Vernunft*<sup>249</sup>.

---

<sup>248</sup> Eventualmente encontramos, para *beweisen*, a tradução “demonstrar”. Aqui optamos por manter a tradução do Prof. Valério Rohden, o qual o traduz por “provar”. Na tradução do Prof. Rohden: “Mas algo diverso e inteiramente paradoxal substitui essa inutilmente procurada dedução do princípio moral, a saber, que ele mesmo serve, inversamente, como princípio da dedução de uma imperscrutável faculdade que nenhuma experiência tinha de provar, mas que a razão especulativa [...] tinha de admitir pelo menos como possível, ou seja, a da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique, prova não apenas a possibilidade, mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles” (grifos nossos). De qualquer maneira, a ideia é a mesma não importa que termo estejamos usando (“provar”, “deduzir”, “demonstrar”, “evidenciar”, etc.): a liberdade tem realidade objetiva (ainda que prática, isto é, ainda que não recorra à experiência alguma).

<sup>249</sup> De qualquer forma, embora Kant tenha falado em “dedução” na terceira seção da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes, na “Crítica da Razão Prática”, ele se afasta desse termo por razões óbvias: não há dedução da lei moral/liberdade. Daí ele recorrer à figura do *Factum*. Mas o *Factum*, embora seja apenas um *Factum der Vernunft*, “prova” por si mesmo a liberdade (afinal, a lei é a *ratio cognoscendi* da liberdade). Além disso, a doutrina do *factum* não aparece na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”.

Apesar de sua importância, todavia, o termo *factum*<sup>250</sup> aparece apenas nos seguintes momentos:

1. “A razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, da **liberdade** (embora, como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um *factum* o que lá meramente podia ser **pensado**<sup>251</sup>”;
2. “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-lo de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica [...]. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*<sup>252</sup>)”<sup>253</sup>;
3. “Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática - isto é, pode determinar-se por si a vontade independentemente de um todo empírico - , e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição

---

<sup>250</sup> Kant utiliza a forma latina *factum* (a grafia germanizada *Faktum* aparecerá apenas em edições póstumas da “Crítica da Razão Prática”). Com isso ele pretende evitar que surja alguma confusão com o termo *Tatsache*, o qual significa fato (por exemplo, na acepção que esse termo tem na “Crítica da Razão Pura”), mas não fato no sentido em que a liberdade é um “fato”.

<sup>251</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 15.

<sup>252</sup> Kant, leitor e admirador de diversos autores latinos, cita o poeta romano Juvenal (60-127 d.C): *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* - “É isto que eu quero, é assim que ordeno: por razão baste a minha vontade”.

<sup>253</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.107.

fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. – Ela mostra, ao mesmo tempo, que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; e mediante a qual a vontade de um ente racional, que como pertencente ao mundo sensorial se reconhece, do mesmo modo que outras causas eficientes, como necessariamente submetido às leis da causalidade, contudo no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas”<sup>254</sup>;

4. “Contrariamente a lei moral fornece, ainda que nenhuma **perspectiva**, contudo um *factum* absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão. Esse *factum* oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o **determina positivamente**, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei”<sup>255</sup>;

5. “Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida”<sup>256</sup>;

6. “A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*; pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos”<sup>257</sup>;

7. “Mas que a razão pura, sem a mistura de nenhum fundamento determinante empírico, também seja por si só

---

<sup>254</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.139.

<sup>255</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.143.

<sup>256</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.157.

<sup>257</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.187.

prática, tinha que poder demonstrar-se a partir do **uso prático mais comum da razão**, na medida em que se abonava a proposição fundamental prática suprema como uma proposição que toda a razão humana natural, enquanto inteiramente *a priori* e sem dependência de nenhum dado sensível, reconhece como a lei suprema de sua vontade. Primeiro se tinha que estabelecer e justificar essa proposição fundamental segundo a pureza de sua origem, mesmo no **juízo dessa razão comum**, ainda antes que a ciência pudesse tomá-la em mãos para fazer uso dela, como se fosse um *factum* que antecede toda a argumentação sutil sobre sua possibilidade e sobre todas as conseqüências que se desejassem tirar dela”<sup>258</sup>;

8. “Ora, tudo dependeu meramente de que esse **poder** fosse transformado em um **ser**, isto é, de que se pudesse provar em um caso efetivo, como que através de um *factum*, que certas ações, quer elas sejam efetivas ou também só ordenadas, isto é, praticamente necessárias, pressupõem uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada)”<sup>259</sup>.

Conforme Lewis White Beck, em seu estudo fundamental da “Crítica da Razão Prática”<sup>260</sup>, estas passagens contêm seis distintas caracterizações do *factum*: 1) “consciência da lei moral”; 2) “consciência da liberdade da vontade”; 3) “a lei”; 4) “autonomia quanto ao princípio da moralidade”; 5) “uma inevitável determinação da vontade pela mera concepção de lei”; 6) “o caso de uma ação pressupondo uma causalidade incondicional”. Além disso, Kant, em diversos momentos, identifica tal *factum* com a “liberdade”, com a “lei prática da liberdade” e com o “imperativo categórico”.

De qualquer maneira, a doutrina do *factum*, apresentada na “Crítica da Razão Prática”, pode ser considerada como uma

---

<sup>258</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.321.

<sup>259</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.369.

<sup>260</sup> Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.



consequência da ideia de que uma dedução do princípio moral, seja mediante especulação teórica, seja mediante dados obtidos pelos sentidos, está fadada ao fracasso. Assim, na “Crítica da Razão Prática” o princípio moral é apresentado enquanto uma certa “facticidade” (*Faktizität*), a qual seria, por seu turno, auto evidente (não demandando, como ocorre no plano teórico, qualquer tipo de contrapartida empírica).

Já no prefácio da segunda *Crítica* encontramos seu escopo: “demonstrar que há uma razão prática pura”. É o momento, pois, de, dado o princípio supremo da moralidade, fundamentá-lo.

Desta feita, como Kant chega à doutrina do *factum*?

Tal questão exige algumas considerações introdutórias. Em primeiro lugar, ela exige que estabeleçamos a estrutura do livro primeiro da “Doutrina dos Elementos da Razão Prática Pura”: *Analítica da Razão Prática Pura*<sup>261</sup>.

Em linhas gerais, as primeiras seções da *Analítica* estabelecem definições que expressam princípios da razão, os quais são, por sua vez, expressos em teoremas. Após os três primeiros teoremas, Kant coloca dois problemas (§§ 1 a 6). O primeiro problema (*Aufgabe I*, §5) concerne ao caráter da vontade, a qual deve ser determinada pela mera forma da lei. Aqui temos sua concepção de autonomia: “uma vontade (*Wille*), à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre (*freier Wille*)”. O segundo problema (*Aufgabe II*, § 6) envolve encontrar a única lei (*Gesetz*) que pode ser ligada a uma vontade livre. Tal lei só poderá ser aquela que não é oriunda da experiência (de elementos estranhos à

---

<sup>261</sup> Na “Analítica” a liberdade é *demonstrada*, ao passo que na “Dialética” ela é *postulada*. Na primeira parte ela aparece como “autonomia” (*Autonomie*), na segunda parte ela é apresentada como autocracia (*Autokratie*), isto é, como condição de possibilidade da virtude e, conseqüentemente, do *summum bonum*, sendo este artigo de fé (ainda que prática). Por essa razão nos interessa, aqui, especificamente a “Analítica”.

razão). Tal lei é manifesta no imperativo categórico: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*. Esta é a lei da razão prática pura.

Com efeito, após estabelecer a lei moral (Cf. *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*, §7) Kant faz, na anotação (*Anmerkung*) seguinte, uma importante asserção:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica [...].

Essa é, com efeito, a primeira afirmação relacionando o *factum* com a consciência da lei moral. Sua incondicionalidade estabelece que ele não pode ser oriundo de dados anteriores. Portanto, embora Kant utilize o termo *Deduktion* ao falar da “dedução das proposições fundamentais da razão prática pura, não se trata, aqui, de uma dedução. Tal parte demonstra, aliás, por que não é possível tal dedução. Dessa forma, a *Analítica* da segunda *Crítica* é deveras diferente da *Analítica* da primeira *Crítica*:

Ora, se comparamos com isso a parte analítica da crítica da razão especulativa pura, mostra-se um notável contraste entre ambas. Nesta não são proposições fundamentais, mas uma intuição sensível pura (espaço e tempo) o primeiro dado que tornou possível um conhecimento *a priori* e, em verdade, somente para objetos dos sentidos. Proposições fundamentais sintéticas a partir de simples conceitos e sem intuição eram impossíveis, muito antes, só podiam ocorrer em referência àquela intuição que era sensível, por conseguinte também só em referência a objetos da experiência possível, porque unicamente os conceitos do entendimento vinculados a essa

intuição tornam possível aquele conhecimento que chamamos experiência<sup>262</sup>.

Portanto, enquanto a primeira *Crítica* visa ao conhecimento das propriedades das coisas (na medida em que são dadas à intuição), a segunda *Crítica* constitui ela mesma seu objeto (este não é colocado à razão via dados oriundos de uma experiência). Assim, logo em seguida nos diz Kant:

Contrariamente a lei moral fornece, ainda que nenhuma perspectiva, contudo um *factum* absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão. Esse *factum* oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o determina positivamente, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei. Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto natureza sensível (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma natureza supra-sensível, sem com isso romper seu mecanismo. Ora, a natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis. A natureza sensível de entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é heteronomia para a razão. A natureza supra-sensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à autonomia da razão pura<sup>263</sup>.

Com efeito, Kant recorre à lei moral mesma como forma de obter sua, por assim dizer, condição de possibilidade. Em seus termos:

Mas algo diverso e inteiramente paradoxal <*Widersinnisches*> substitui esta inutilmente procurada dedução do princípio moral, a saber, que ele mesmo serve, inversamente, como princípio da dedução de uma imperscrutável faculdade que nenhuma experiência tinha de provar, mas que a razão

---

<sup>262</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Prática* (edição bilíngue). São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.141.

<sup>263</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.143.

especulativa (para encontrar entre as suas ideias cosmológicas, segundo sua causalidade, o incondicionado e assim não se contradizer a si mesma) tinha de admitir pelo menos como possível, ou seja, a da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique, prova não apenas a possibilidade, mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles<sup>264</sup>.

Assim, ao invés de chegar à lei moral mediante uma dedução, a lei moral mesma serve como princípio para que possamos “provar” (*beweisen*) a liberdade enquanto uma causalidade da razão prática pura. Tal relação (entre lei moral e liberdade) Kant a expressa de várias formas. Aquela que talvez possa ser reconhecida como a mais explícita ocorre quando ele afirma, em uma célebre nota<sup>265</sup>:

Quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois se a lei moral não fosse pensada antes claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria de modo algum encontrável em nós.

Em outras palavras, nossa consciência da lei moral garante tanto a lei mesma quanto a liberdade. Aliás, desde a terceira antinomia da primeira *Crítica* tínhamos assegurada a *possibilidade* da liberdade (ainda que lá sua *realidade* não estivesse “provada”). Aqui (“Crítica da Razão Prática”), sua realidade é garantida pela consciência da lei moral, a qual aponta para a autonomia da vontade. A ideia de liberdade, na medida em que ela é “provada” por uma lei apodítica da razão prática pura, é a “pedra angular” (*Schlußstein*) de toda a estrutura da razão pura, mesmo da razão em seu uso teórico<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.159.

<sup>265</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.7.

<sup>266</sup> “Ora o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como

Ambas, liberdade e lei moral, implicam-se mutuamente, sendo que a liberdade (sua realidade objetiva) é, aqui, “provada”: *a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral*. Assim, fica claro que a doutrina do *factum* indica uma unidade da razão, bem como implica uma concepção normativa de sujeito que não possui fundamentação empírica. Trata-se, como ele indica em sua *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*, de uma análise do homem tal como este deve, à luz da razão, ser. Quanto a tal “unidade”, mais adiante, na *Dialética da Razão Prática Pura*, Kant vai além e nos fala do primado da razão prática sobre a teórica, o que significa afirmar que tal unidade é garantida pela razão prática pura. Dito de outra forma, o cético moral será, também, um cético no âmbito epistemológico.

Contudo, diferentemente do que ocorre no plano teórico, no qual se faz uso de uma dedução para justificar, diante do cético, a realidade objetiva das categorias, as quais estariam justificadas, portanto, para um sujeito “esclarecido” (pelo menos do ponto de vista teórico, isto é, conhecedor da mecânica newtoniana, da lógica aristotélica, da geometria euclidiana, etc.), na “Crítica da Razão Prática” a capacidade de agir consoante a lei moral jaz mesmo no mais comum dos sujeitos. Afinal, o que Kant intenta é demonstrar que a lei moral se mostra como *factum* mesmo ao sujeito ordinário e não cultivado. A base da moral kantiana permanece, na “Crítica da Razão Prática”, a “sabedoria moral popular” (*populären sittlichen Weltweisheit*). Ele não tem por escopo “criar” uma nova moral<sup>267</sup>.

---

simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral” (Kant, I. *Crítica da Razão Prática* - edição bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.5).

<sup>267</sup> Veja-se, por exemplo, a reação de Kant diante de um *Rezensent* (Gottlob August Tittel) que escreveu desabonando a KpV por esta não trazer um novo princípio. Ora, não era o intento de Kant apresentar um “princípio novo da moralidade”, mas apenas uma “nova fórmula”. Afinal: “Mas quem é que queria introduzir também uma nova

Voltando ao *factum*, este possui uma “facticidade” *sui generis*. Em primeiro lugar, ele não é um fato empírico. Uma esclarecedora definição para fato empírico (*Tatsache - res facti*) nós a encontramos na “Crítica da Faculdade do Juízo” (§91):

Os objetos para os conceitos, cuja realidade objetiva pode ser demonstrada (quer seja através da razão pura, quer da experiência, e no primeiro caso a partir de dados teóricos ou práticos daquela, mas em qualquer dos casos mediante uma intuição que lhes corresponda) são fatos - *Tatsachen - (res facti)*<sup>268</sup>.

Dessa forma, fatos (*Tatsachen*) empíricos há inúmeros. *Factum*<sup>269</sup> há apenas um. Ele é, como assevera Kant, o único fato da razão (*factum der Vernunft*):

Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*). Ele é um fato *sui generis* no sentido de que ele deve ser concebido unicamente no âmbito da razão prática pura. Apesar de sua *Unbegreiflichkeit*, ele possui realidade, uma realidade que é assegurada no plano prático apenas. Poderíamos chamá-lo, portanto, de fato imanente: ele é oriundo da razão (eu seu uso prático) mesma. Daí a impossibilidade de demonstrá-lo a partir de dados externos à razão mesma. Mas a “voz da razão” (*Stimme der Vernunft*), não obstante, é evidente mesmo para o

---

proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez?”.

<sup>268</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p.308.

<sup>269</sup> Mesmo o uso que Kant faz do termo *factum* em vez de *Tatsache* indica, segundo vemos, a necessidade de evitar confusão entre um fato empírico e um fato não empírico.

entendimento mais comum<sup>270</sup>. Ele se mostra como um imperativo inegável<sup>271</sup>.

Para ilustrarmos esse ponto, usemos um exemplo utilizado pelo próprio Kant:

Perguntai-lhe, porém, se, no caso em que seu governante sob ameaça da mesma inadiada pena de morte lhe exigisse prestar um falso testemunho contra um homem honrado, que ele sob pretextos especiosos gostaria de arruinar, se ele então, por maior que possa ser seu amor à vida, considera possível vencê-lo. Se ele o faria ou não, talvez ele não se atreva a assegurá-lo; mas que isso lhe seja possível, tem que admiti-lo sem hesitação. Portanto ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral ter-lhe-ia permanecido desconhecida<sup>272</sup>.

Ora, sem a consciência da lei moral, o homem não poderia reconhecer a liberdade, isto é, sua autonomia. E a autonomia evoca outro conceito basilar à moral kantiana: o conceito de respeito (*Achtung*). Este conceito, diferentemente do *factum*, já aparece na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Em uma valiosa nota de rodapé da primeira seção Kant coloca a ideia de respeito nos seguintes termos: “Poderiam objetar-me que eu, por trás da palavra respeito, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu

---

<sup>270</sup> “e se a voz da razão em relação à vontade não fosse tão clara, tão intransferível, tão perceptível mesmo ao homem mais comum, ele arruinaria completamente a moralidade” (Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.119).

<sup>271</sup> Ainda que decidamos não agir segundo sua ordem.

<sup>272</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.103.

reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* de respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos *à nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhes subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação [...] Com efeito, *Achtung* é um sentimento, mas não um sentimento empiricamente condicionado. Temos, aqui, uma importante distinção: sentimento (*Gefühl*) e sensação (*Empfindungen*). O segundo (*Empfindungen*) é patológico, sendo, pois, provocado por objetos externos a nós. O primeiro (*Gefühl*), em contrapartida, é o efeito da *representação* de um objeto. E nesse momento parece valioso apontar para aquela passagem da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” em que Kant nos diz: “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios”. Assim, a determinação imediata da vontade pela lei, bem como a consciência dessa determinação, é chamada, por Kant, de respeito. Este constitui, pois, um efeito da lei (sua consciência) sobre o sujeito. Na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” respeito (*Achtung*) tem apenas algumas linhas em uma nota de rodapé. Na “Crítica da Razão Prática”, entretanto, ele tem lugar de destaque, muito provavelmente em virtude de ele dar suporte ao conceito de *factum* e, dessa forma, sedimentar a metafísica da moral almejada por Kant.



Portanto, se na terceira seção da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant intentou deduzir a lei moral a partir da ideia de liberdade, na “Crítica da Razão Prática” ele nega uma tal dedução<sup>273</sup>. Temos, aqui, a intervenção do conceito de respeito, este sentimento (*Gefühl*) peculiar despertado em nós pela “consciência da lei moral” (uma das ‘definições’ de *factum*). Este conceito é plenamente desenvolvido na “Crítica da Razão Prática” em virtude de ele estar ligado à ideia de *factum* e de justificação da lei moral. Assim, a relação entre *factum* e *Achtung* é essencial à “Crítica da Razão Prática”. Tal união nos permite fundamentar que a razão pode ser prática.

Assim, se a lei moral é autolegisladora (não se fundamentando sobre elementos sensíveis<sup>274</sup>), todos aqueles que estiverem cômicos de que estão sujeitos a ela terão um móbil (*Triebfeder*) para obedecê-la: o respeito, o qual é “despertado” em nós pela consciência da lei. Uma consciência presente nos sujeitos e que deve ser “evocada” socraticamente. Nesse sentido, a tarefa do *moralische Lehrer* é fundamentalmente socrática. A questão é “trazer a lume” a lei moral insita em nossos juízos cotidianos.

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com essa bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isso ensinemos nada de novo, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para

---

<sup>273</sup> Lembremos: na “Crítica da Razão Prática” Kant é enfático ao afirmar que a lei moral é *ratio cognoscendi* da liberdade, enquanto esta é a *ratio essendi* daquela. Portanto, não há “círculo” algum na “Crítica da Razão Prática”. Aqui a lei moral não é estabelecida a partir da liberdade: a liberdade é “conhecida” pela consciência que temos da lei moral (esta é a *ratio cognoscendi* daquela).

<sup>274</sup> Daí Kant rejeitar duramente a *Populärphilosophie*, isto é, a ideia de que devemos recorrer à experiência para dela tomar exemplos úteis à moral (uma ideia presente em autores tais quais Garve e Mendelssohn).

o seu próprio princípio, e que não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para ser honrado e bom, mais ainda, para ser sábio e virtuoso.

Na “fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant deixa claro, após enunciar o imperativo categórico, que com ele está “de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio”. Uma dedução, *stricto sensu*, exigiria, pois, um conhecimento teórico prévio. Tal não ocorre no âmbito prático, onde o senso comum (*Menschenvernunft*) utiliza, ainda que sem o saber, tal princípio. Essa ideia, já presente na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, retorna na “Crítica da Razão Prática”, onde ele assere (referindo-se ao *gemeinste Verstand*): “A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte. Segundo essa regra, efetivamente, qualquer um ajuíza se as ações são moralmente boas ou más. Assim se diz: se **cada um** se permitisse enganar onde crê alcançar o seu proveito, ou se considerasse autorizado a abreviar sua vida tão logo o acometa um completo tédio dela, ou se olhasse com inteira indiferença para a necessidade de outros, e se tu também pertencesse a uma tal ordem de coisas, como irias estar de bom grado nela com o assentimento de tua vontade? Ora cada um sabe bem que, se ele se permite secretamente a fraude justamente porque nem todos também a pratiquem ou se ele sem ser notado é desumano, nem por isso todos também o seriam imediatamente contra ele; por isso esta comparação da máxima de suas ações com uma lei natural universal não é tampouco o fundamento determinante de sua vontade. Mas esta lei é, contudo, um **tipo** do ajuizamento daquela máxima segundo princípios morais. Se a máxima da ação não é constituída de modo tal que resista à prova na forma de uma lei natural em geral, ela é moralmente impossível. **Mesmo o entendimento mais comum julga desse modo**; pois a lei da natureza é encontrada sempre como

fundamento de todos os seus juízos mais comuns, até dos juízos de experiência. Portanto ele a tem sempre à mão”<sup>275</sup>.

Tal passagem encontra-se precisamente na seção intitulada “Da típica da faculdade de julgar prática pura” (*Von der Typik der reinen praktischen Urteilstkraft*), a qual seria o análogo, em filosofia prática, da “Doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento” (*Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffè*), dado que nela Kant trata de uma espécie de “esquematismo” da Razão Prática pura (de sua ‘faculdade de julgar’). Dito em outros termos, na “Da típica da faculdade de julgar prática pura” Kant trata daquilo que muitas vezes chama-se, inapropriadamente, de “dedução”, a qual recai, como momento derradeiro, na doutrina do *factum*. Aliás, pouco antes, ao apresentar a “Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e mau” (*Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen*), sobre sua justificação (das “categorias da liberdade”), Kant é de uma tranquila (e inquietante) brevidade: “Não acrescento aqui mais nada para a elucidação da presente tábua, porque ela é por si suficientemente compreensível”.

Dessa forma, é impossível, bem como desnecessária, uma dedução da lei moral. Ela já está dada. Tal “dadidade” (*Gegebenheit*) da lei moral é manifesta, como *factum*, sobretudo, no sentimento do respeito à lei. Dessa forma, de uma mera nota de rodapé na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, a ideia de respeito (*Achtung*) passa a ter um papel deveras importante na “Crítica da Razão Prática”: aqui ele implica a consciência, *a priori*, do imperativo moral (de sua validade objetiva). Ele possui um fundamento racional por ser “produzido” pela razão mesma. E a partir desse momento ele se faz “sentir”. O respeito é um motivo racional que produz duas sensações sobre nossa sensibilidade, a saber, a humilhação (*Demütigung*) ou dor (*Schmerz*) e a elevação (*Erhöhung*). Assim, se num primeiro momento nossa sensibilidade é humilhada por reconhecer, a partir da consciência da lei, que se guiava por elementos

---

<sup>275</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.241.

heterônomos, ela em seguida é elevada por reconhecer que o sujeito é livre, isso é, autônomo (capaz de encontrar em si a lei). Portanto, pelo respeito tal lei se mostra de forma inegável aos sentidos.

E é nesse ínterim que vemos a importância do sentimento moral (*moralishes Gefühl*). A propósito, ainda quanto a este, uma importante contribuição para o debate nós a encontramos em Henry Allison e sua *incorporation thesis*<sup>276</sup>, a qual introduziu na discussão o papel do sentimento (*feeling, Gefühl*). Tal tese defende que, para que ajamos de acordo com a lei moral, devemos inserir em nossas máximas incentivos não racionais. Afinal, como vimos acima, uma teoria do agir moral, da motivação moral, demanda uma abordagem do sentimento, especialmente se considerarmos que não somos santos, mas sujeitos sensíveis que podem agir de acordo com a razão. Seria, afinal de contas, um absurdo pensar que a razão nos exige algo inexecutável. Se ela nos exige algo, então é ao menos possível, para nós, seguir os seus ditames, a já referida “voz da razão”.

Mas a questão é: que móveis são legítimos à luz da teoria moral kantiana, à luz da autonomia? Aliás, o receio de cair na armadilha empirista, de conceder demasiadamente ao sentimento, levou muitos comentadores a subestimarem o papel do sentimento quando tratavam da motivação moral em Kant.

De qualquer forma, a tese de Allison oferece, certamente, uma nova perspectiva para o debate. Ela pelo menos nos faz refletir sobre a necessidade de uma influência da razão sobre a sensibilidade, para que possamos agir, para que a razão se converta em ação.

Assim, para Kant somos seres finitos dotados de razão. Isso demanda móveis para nossa ação, para que nos coloquemos em movimento. Como mencionei ao início desse texto, saber o que é moral não significa agir a partir do que é moral. Precisamos de um

---

<sup>276</sup> Tal tese é desenvolvida por Allison em seu seminal: Allison, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Muitos comentadores consagrados acolheram, com entusiasmo, a tese de Allison, como Christine Korsgaard, Allen Wood e Paul Guyer.

incentivo ao agir, um incentivo para agir. E, dado que somos sujeitos sensíveis dotados de razão, faz-se necessária uma influência da razão sobre a sensibilidade. O sentimento deve, então, exercer alguma influência sobre o desejo, o qual é entendido como a “faculdade do mesmo ente de ser mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações”. Uma definição similar aparecerá na “Metafísica dos Costumes”<sup>277</sup>: “A faculdade de desejar é a faculdade de ser, por intermédio das suas próprias representações, causa dos objetos dessas representações”<sup>278</sup>.

Logo, para impelir um agente a agir, é preciso que a faculdade de desejar seja, digamos, “tocada”. Neste caso, ela precisa ser tocada pela razão. Ainda que isso seja algo difícil, ainda assim é possível. Isso porque Kant deixa claro que nem sempre a razão determina a ação, isto é, nem sempre (pelo menos não necessariamente) o agir é autônomo. Os móbeis, condições subjetivas, “não coincidem sempre” com as condições objetivas. Mas do fato de que eles não “coincidem sempre” com o motivo, depreende-se a possibilidade de que eles, ainda que raramente, coincidam. Logo, o agir racional não é impossível.

Mas o ponto é que a determinação subjetiva Kant a denomina móbil (*Triebfeder*) para a ação. Isso porque o motivo deve converter-se em móbil. De nada ele vale se ele permanece apenas um motivo. Para nos levar à ação, ele deve tornar-se móbil. Esse é o problema que Kant nos apresenta na “Crítica da Razão Prática”, especialmente no terceiro capítulo da “Analítica da razão prática pura”, intitulado, precisamente, “Dos móbeis da razão prática pura”. Na divisão de “A Metafísica dos Costumes” temos uma interessante caracterização desse “móbil”: ele “liga subjetivamente com a representação da lei o fundamento da determinação do arbítrio para a realização dessa ação”. E isso vale, como ele assevera nesse mesmo contexto, para “toda a legislação” [...], prescreva ela ações internas ou externas”. Tais

---

<sup>277</sup> Kant, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

<sup>278</sup> Kant, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p.15.

móbeis, aliás, valem para seres sensíveis finitos, dado que somos levados (na maioria das vezes) a agir por móbeis que não são oriundos da ideia de dever. E o único móbil moral é, como afirma Kant, o já mencionado respeito pela lei moral. Isso é descrito por Kant na seguinte passagem da “Crítica da Razão Prática”: “Em primeiro lugar, a lei moral determina objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima da própria pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura. Ora, essa limitação promove um efeito sobre o sentimento e produz uma sensação de desprazer, que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral”. Isso nos conduz, com efeito, a uma notável definição de sentimento moral, a qual Kant apresenta na “A Metafísica dos Costumes”, a denominando de “receptividade do livre arbítrio para ser movido pela razão pura prática (e pela sua lei)”. Tal “receptividade” é necessária. Afinal, reconhecer o que deve ser feito não nos leva, pelo menos não necessariamente, a agir. E nós somos, conforme Kant, levados tanto à ação pela lei (em que o motivo converte-se em móbil) quanto pelo interesse particular (movidos por móbeis empíricos). No texto “Religião nos limites da simples razão”<sup>279</sup> (1793) Kant torna isso significativamente claro. Nessa obra Kant nos fala em uma “disposição para o bom” (*Anlage zum Guten*) e uma “propensão - *propensio* - para o mal” (*Hang zum Bösen*) na natureza humana. Um ser racional finito toma, pode tomar, o respeito à lei ou o interesse particular como móbil para a ação. Ainda no texto da “Religião nos limites da simples razão” Kant nos diz: “O espírito da lei moral consiste em que ela só seja suficiente como móbil”<sup>280</sup>. Mas isso não significa ignorar nossa sensibilidade, como se fossemos seres angelicais, capazes de agir unicamente a partir da ideia de dever. Como coloca Kant em “A Religião nos Limites da simples Razão”, o homem “depende também, em virtude da sua disposição natural igualmente inocente, de móbeis da sensibilidade e acolhê-los

---

<sup>279</sup> Kant, Immanuel. *A Religião nos Limites da simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1997.

<sup>280</sup> Kant, Immanuel. *A Religião nos Limites da simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1997, p.36.

outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjetivo do amor de si). Ou, ainda, “ele acolhe de modo natural ambas as coisas na sua máxima”<sup>281</sup>.

São dois os móbeis nesse contexto, o amor de si (*Selbstliebe*) e o respeito à lei. Logo, “a diferença de se o homem é bom ou mal deve residir, não na diferença dos móbeis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele transforma na condição do outro”. Logo, trata-se da primazia de um em relação ao outro. Ambos estão envolvidos. A questão é: ou colocamos a lei (e o respeito por ela) como móbil, ou colocamos o amor de si como móbil. Mas de uma forma ou de outra, temos que ser “tocados” na sensibilidade.

Com efeito, na já referida “A Metafísica dos Costumes” Kant fala em um “prazer prático”, o qual está ligado ao prazer. Nem todo prazer (*Lust*) está ligado ao desejo, como fica claro na primeira parte da “Crítica da faculdade do Juízo”. No entanto, o prazer prático envolve desejo, sendo este a faculdade de ser, por intermédio das suas próprias representações, causa dos objetos dessas representações. Temos, aqui, uma suscetibilidade, *Empfänglichkeit*, ou, ainda, *Gefühl*. Nessa mesma nota esclarecedora, Kant sustenta que esse sentimento (*Gefühl*) é uma suscetibilidade diante da representação. Ele contém um efeito da representação, “seja esta sensível ou intelectual”, pertencendo, pois, à sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Ora, essa ideia de suscetibilidade é esclarecedora. Isso porque suscetibilidade, ou, ainda, o sentimento de suscetibilidade, envolve certa dependência com relação àquilo a que somos suscetíveis. O sentimento não é algo de imediato, algo a que se quer imediatamente, mas algo que se quer como reação a uma dada representação, seja esta sensível ou intelectual: tal suscetibilidade à representação é, na definição de Kant, “sentimento o qual contém um efeito da representação (seja esta sensível ou intelectual) sobre o sujeito e pertence à sensibilidade, ainda que a representação possa pertencer ao entendimento ou à razão”. Em

---

<sup>281</sup> Kant, Immanuel. *A Religião nos Limites da simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1997, p.42.

suma, um sentimento sempre brota de uma suscetibilidade, seja a uma representação da sensação, seja a uma representação da razão. Ele tem objeto, ainda que não um objeto da sensação, a qual sempre se refere exclusivamente ao sujeito, sem valor objetivo, portanto. Seu objeto pode, todavia, ser oriundo da razão.

O sentimento é, pois, uma expressão sensível (dado relacionar-se com a sensibilidade) mediante representação. Trata-se de um sentimento tético, e não cego. Ele se relaciona com o desejo, e por essa razão, como vimos anteriormente, a consciência da lei causa dor: ela, a dor, é um afastamento do objeto exterior do desejo condicionado heteronomamente.

Com efeito, o prazer estético é, sem dúvida alguma, desinteressado. Mas o prazer prático, mesmo no âmbito do sentimento moral, tem um interesse. Vejamos, novamente, a “Metafísica dos Costumes”: o prazer prático é um “prazer que está necessariamente conectado com o desejo (do objeto, cuja representação afeta assim o sentimento)”.

Nesse sentido, o sentimento determina a faculdade de desejar e produz uma inclinação e um desejo (daí seu jaez tético), o qual constitui um prazer prático (*praktische Lust*). E com isso ele se torna um móbil para o agente, despertando, a sua existência, um interesse. Nos termos de Kant, “toda a determinação do arbítrio (*Willkür*) vai desde a representação (*Vorstellung*) da possível ação até a ação, mediante o sentimento de prazer e desprazer (*Gefühl der Lust oder Unlust*), ao assumir um interesse nela ou no seu efeito; nesse caso, o estado estético (a afecção do sentido interno) é ou um sentimento patológico ou um sentimento moral. O primeiro é aquele sentimento que antecede a representação da lei, o último, aquele que só pode surgir na sua sequência”. Assim, o sentimento moral surge da representação da lei. Tal representação engendra um interesse, um interesse da razão, da liberdade<sup>282</sup>. Na “Crítica da Razão Prática”

---

<sup>282</sup> Sobre esse tema, ver estudo seminal do Professor Valério Rohden: Rohden, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.



vemos que uma máxima “somente é autenticamente moral se depende do mero interesse que se toma pela observância da lei”. E esses três conceitos, como assevera Kant nesse mesmo contexto, móbil, interesse e máxima, aplicam-se unicamente a seres finitos (sensíveis dotados de razão), dado estes possuírem “uma carência de ser impelido por algo à atividade”.

Não obstante, uma conexão entre arbítrio e interesse nós já a encontramos na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Nesse contexto Kant está preocupado com o “interesse que o homem possa tomar pelas leis morais (*moralischen Gesetzen*)”. E o homem “toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós, é o que chamamos de sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos”.

Com efeito, as passagens acima nos permitem compreender em que sentido não estamos tratando, quando falamos de sentimento moral, de ações meramente fundadas sobre o desejo, mas de um agir racional que toma como *mola propulsora* o sentimento no plano da faculdade de desejar, do prazer prático. E tal desejo pode ser moralmente bom ou moralmente mau. Isso dependerá do seu objeto. O objeto do bom é “um objeto necessário da faculdade do desejo”. Afinal de contas, “a ética oferece ainda uma matéria (um objeto do arbítrio livre), um fim da razão pura”. Ora, tal fim desperta, também, um interesse em nós. E, quando tomamos um interesse pelo objeto, tal objeto deixa de ser um mero objeto do desejo. Ele se torna um fim. Mas, diferentemente do que ocorre no prazer pelo agradável, aqui, no plano do sentimento moral, não temos um conhecimento do objeto. Nesse caso, “o elemento subjetivo da nossa representação não pode tornar-se elemento de conhecimento, porque contem unicamente a relação da representação com o sujeito e não contem nada de útil para o conhecimento do objeto”.

Resumindo, dir-se-ia, então, que o sentimento é uma suscetibilidade à representação. Ele permite que estejamos cientes acerca de como a representação do objeto pode nos afetar de uma perspectiva subjetiva. E este “estarmos cientes” envolve não apenas o mero conhecimento de nosso estado, mas refere-se, sobretudo, ao agir, à práxis. Ele nos permite saber por que devemos, enquanto indivíduos, agir moralmente, tomando a lei, portanto, como móbil. Ao tocar em nossa sensibilidade, ele deixa de ser meramente formal e ganha substancialidade, força propulsora.

### 3.5.1. Immanuel Kant e a instância humana da ética

E teremos frequentemente que tomar como objeto a natureza peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a consequencia de princípios morais universais sem, todavia, afetar com isso a pureza dos últimos nem pôr em dúvida a sua origem a priori. Isso significa que uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela<sup>283</sup>.

*Immanuel Kant*

A passagem acima, retirada da obra *Die Metaphysik der Sitten*<sup>284</sup>, publicada por Kant em 1797, aponta para o ponto central do que intento expor nas páginas seguintes, a saber, que a filosofia (mesmo a prática), conforme Kant, possui duas dimensões, uma pura e outra empírica. Ou, ainda, que de um ponto de vista fundacional, ele nos apresenta uma metafísica, seja uma metafísica da natureza, seja uma

---

<sup>283</sup> Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 217, p.24.

<sup>284</sup> Doravante MS.

metafísica da moral. Mas ambas têm uma contrapartida empírica. Ambas preocupam-se com a questão da aplicabilidade. Afinal, de que adiantaria termos ideias que não denotam algo na experiência? Recolocando a questão, de que adianta sabermos como devemos agir se não sabemos, também, distinguir os elementos obstaculizadores dos elementos favorecedores da ação moral?

Com efeito, do mesmo modo que Kant se preocupa, na *Kritik der reinen Vernunft*<sup>285</sup>, com os aspectos determinantes (*a priori*) e determináveis (*a posteriori*) no tocante ao conhecimento teórico da natureza, o que fica claro na passagem em que ele assere que “toda filosofia é, contudo, ou conhecimento a partir da razão pura, ou conhecimento racional a partir de princípios empíricos”, sendo que “a primeira se denomina filosofia pura, a segunda filosofia empírica”<sup>286</sup>, também em sua filosofia prática encontraremos essa distinção. Basta recorrermos ao seu primeiro texto consagrado em ética, a saber, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>287</sup>, em que lemos que “pode-se chamar *empírica* a toda a filosofia na medida em que ela se estriba em razões empíricas, mas àquela que apresenta suas doutrinas unicamente a partir de princípios *a priori*, Filosofia *pura*”<sup>288</sup>, para que identifiquemos a preocupação de Kant com a aplicabilidade do princípio moral, o que desfaz a equivocada ideia de que a ética kantiana consiste em um “formalismo vazio”.

Não obstante, o cerne desse equívoco está em reduzir a ética kantiana a uma filosofia pura. Certamente ela possui um aspecto puro, fundacional. No entanto, Kant reiteradamente fala em uma esfera empírica da ética, na qual elementos antropológicos seriam relevantes. Dessa forma, Kant não desconsidera a dimensão humana, e mundana, da ética. *Ela só não importa no nível fundacional*, quando Kant está em busca do “princípio supremo da moralidade”, o qual ele

---

<sup>285</sup> Doravante KrV. Aqui está sendo usada a seguinte edição: Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

<sup>286</sup> KrV. B 868, p.605.

<sup>287</sup> Doravante GMS. Aqui está sendo usada a seguinte edição: Kant, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

<sup>288</sup> GMS, 389, p.65.

pretende, então, assentar. Mas, uma vez que ele tenha sido assentado, deve-se buscar pelas suas condições de aplicabilidade na antropologia.

De qualquer maneira, apesar dessa distinção, e mesmo talvez em virtude dela, a muitos pareceu que Kant havia reduzido a ética à sua parte pura. Assim, a ética kantiana não teria qualquer preocupação com a dimensão humana do agir. Daí a célebre acusação de “formalismo vazio” perpetrada contra ela, uma acusação que, embora equivocada, tornou-se deveras comum desde Hegel, especialmente a partir do § 135 de sua obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>289</sup> (1820). Nesse parágrafo, Hegel nos fala de uma “universalidade abstrata”, de um “vã formalismo”, elementos que caracterizariam a ética kantiana, como se ela se reduzisse a esse “formalismo”. Desde então cristalizou-se a ideia de que a ética kantiana se reduziria a uma “moralidade subjetiva” (*Moralität*), sem qualquer vínculo com uma “moralidade objetiva” (*Sittlichkeit*). Em suma, Kant não estaria preocupado com a concreção de sua ética. Em um contexto mais recente, temos, por exemplo, a posição de Bernard Williams, que, em seu clássico *Ethics and the limits of Philosophy*<sup>290</sup>, fala da “purity of morality” em Kant. Aliás, o autor vai mais longe. Ele coloca a moral kantiana ao lado da religião, como quando ele afirma que ela é “em alguns aspectos como a concepção religiosa”<sup>291</sup>. Mas essa é uma leitura que parece seguir a ideia de um formalismo vazio, de uma suposta pureza absoluta da ética kantiana.

Ora, tal crítica ignora alguns elementos (e obras) fundamentais da filosofia prática kantiana. Por exemplo, cabe termos em mente que do fato de Kant não levar em conta volições particulares não se depreende que o princípio moral não tenha conteúdo. Como coloca Allen Rosen em sua obra *Kant's theory of Justice*<sup>292</sup> (1993), os

---

<sup>289</sup> Aqui está sendo usada a seguinte edição: Hegel, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1976.

<sup>290</sup> Williams, B. *Ethics and the limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

<sup>291</sup> Williams, B. *Ethics and the limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p.195.

<sup>292</sup> Rosen, A. *Kant's theory of justice*. Cornell: Cornell University Press, 1993.

princípios morais são, efetivamente, “independentes do conteúdo volúvel das vontades individuais, nomeadamente, dos anelos mutáveis, desejos, quererem, intenções, carências”<sup>293</sup>. Mas isso no plano fundacional, pois, como acrescenta o autor em uma nota de rodapé que se segue imediatamente à citação acima,

Isso não deve ser tomado como implicando que os princípios morais kantianos não possam ter qualquer “conteúdo”, ou que eles devam ser “vazios”, como os críticos através dos tempos têm contínua, e erroneamente, alegado. Um princípio moral não é tornado “formal” pela eliminação de todos os conteúdos e fins. Ele é formal se ignora todos os fins “meramente subjetivos”. Princípios morais podem e efetivamente fornecem fins definidos ou objetivos de ações, mas estes devem ser fins “objetivos” e “universalmente válidos”, determinados unicamente pela razão, e não por inclinações mutáveis<sup>294</sup>.

Portanto, seria um engano tomar a parte pura da ética kantiana e considerá-la, em seu todo, “vazia”. Aliás, ambas, filosofia teórica e prática, possuem uma dimensão pura e uma dimensão empírica. Elas independem da empiria em virtude da “revolução copernicana” encetada por Kant em filosofia, segundo a qual devemos mudar de método, e tentar ver se não teremos mais êxito determinando, a partir de nós mesmos, seja a ação, seja o conhecimento, a partir de elementos “puros”, independentes da experiência. Mas esses elementos “puros” só adquirem significado quando referidos à experiência. E é nesse sentido que Robert Louden, em um estudo seminal provocativamente intitulado *Kant’s impure ethics*<sup>295</sup> (2000), investiga a 2ª. parte da ética kantiana, a sua parte “impura”<sup>296</sup>. Trata-se de

---

<sup>293</sup> Rosen, A. *Kant’s theory of justice*. Cornell: Cornell University Press, 1993, p.8.

<sup>294</sup> Rosen, A. *Kant’s theory of justice*. Cornell: Cornell University Press, 1993, p.8, nota.

<sup>295</sup> Louden, R. *Kant’s Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

<sup>296</sup> Cabe notar que ‘impureza’, aqui, não significa um dos dois graus de propensão ao mal tal como estes são descritos em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (A religião nos limites da simples razão. Lisboa: Ed 70, 1992), de 1793/1794.

investigar o desdobramento da ética kantiana, a sua aplicação ao homem tal como esse é encontrado na natureza.

Pois bem. Tendo tal ideia em mente, a saber, que a ética kantiana reconhece tanto a humanidade do homem e sua consequente fragilidade, quanto que a ética deve ter uma aplicabilidade (para não se reduzir a uma vã quimera), vejamos algumas das considerações de Kant mesmo sobre a distinção entre o nível fundacional e o nível da aplicação. Afinal, segundo Robert Louden, no estudo acima referido<sup>297</sup>, para que possamos compreender a “ética impura” de Kant, a segunda parte de sua metafísica da moral, temos que ir também para além de seus textos consagrados em ética, isto é, para suas preleções, por exemplo, dentre as quais encontramos suas lições de ética. Em sua *Moral Mrogonovius*<sup>298</sup> lemos, por exemplo, que

a metafísica da moral, ou *metaphysica pura*, é apenas a primeira parte da moralidade; a segunda parte é a *philosophia moralis applicata*, antropologia moral, à qual os princípios empíricos pertencem<sup>299</sup>.

Assim, apesar da incontestável distinção entre liberdade e natureza, estas duas instâncias devem interagir, seja no plano da filosofia teórica, seja no plano da filosofia prática. Afinal, temos um dualismo antropológico em Kant, o qual está expresso especialmente na ideia de que o homem é um *ser sensível dotado de razão, capaz de racionalidade*. Logo, ele pode (ou não) implementar a ação moral na realidade. Seu agir *pode ser* racional. Ele pode, diferentemente do que ocorre com as demais criaturas, agir de acordo com a representação de leis. Mas para que isso ocorra, faz-se necessário o conhecermos de um

---

<sup>297</sup> Louden, R. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.6.

<sup>298</sup> Aqui está sendo usada a seguinte edição: Kant, I. “Moral Mrogonovius”. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

<sup>299</sup> Kant, I. “Moral Mrogonovius”. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 599, p.226.

ponto de vista empírico, pois que um conhecimento de sua natureza pode nos revelar aqueles elementos que criam diques à ação racional, bem como nos permite, também, ponderar sobre como usar tais elementos a favor da implementação da ação moral no mundo. Em uma esclarecedora passagem da *Kritik der Urteilskraft*<sup>300</sup> (1790) ele afirma o seguinte:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade<sup>301</sup>.

Ora, isso significa que devemos implementar a ideia de liberdade, suas leis, na natureza. Seria irracional a razão nos fazer tal exigência se ela fosse inexecutável. Devemos, portanto, conhecer a natureza empírica do homem e usá-la (bem como do mundo ao nosso redor) para realizar os fins que nos são impostos (autonomamente) pela razão. Em *Zum ewigen Frieden*<sup>302</sup> (1795), por exemplo, lemos que “o mecanismo da natureza pelas inclinações egoístas, que atuam naturalmente também contrapostas exteriormente, pode ser usado pela razão como um meio de criar a estas espaço ao seu próprio fim”<sup>303</sup>. Este é, pois, o propósito da *philosophia moralis applicata*. Ela deve

---

<sup>300</sup> Aqui está sendo usada a seguinte edição: Kant, I. *Crítica da Faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.

<sup>301</sup> Kant, I. *Crítica da Faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005, XX, p.20.

<sup>302</sup> Aqui está sendo utilizada a seguinte edição: Kant, I. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

<sup>303</sup> Kant, I. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 366/367, p.53s.

penetrar no impuro e fazer com que este internalize os princípios *a priori* da moralidade. Ela leva em conta, portanto, que o homem é um ser sensível dotado de razão, e que este pode, não obstante, ouvir tanto seus impulsos sensíveis quanto a “voz da razão”. Mas o ponto é que a voz da razão é escutada por ouvidos empíricos, sensíveis. Interessa à ética, dessa forma, saber como tal ocorre, isto é, saber quais são os ouvidos que escutam a voz da razão, para que os use com vistas à consecução de seus fins, para que possa para eles traduzir sua linguagem. Daí Kant afirmar, na *Moralphilosophie Collins*<sup>304</sup>, que a “moralidade não pode existir sem antropologia, pois deve-se primeiro saber do agente se ele também está em posição de realizar o que é requerido que ele deva fazer”<sup>305</sup>. Com efeito, tanto a ideia expressa nessa passagem, quanto o que ele diz na GMS, a saber, que tanto a filosofia da natureza quanto a “filosofia moral podem ter cada qual sua parte empírica [...]”, uma vez que a filosofia moral trata “da vontade do homem, na medida em que ela é afetada pela natureza”<sup>306</sup>, parecem indicar, inclusive, uma espécie de naturalismo mitigado na ética kantiana. Assim como em sua filosofia teórica temos um certo naturalismo mitigado, expresso na ideia de que todo o conhecimento ocorre *por ocasião da experiência*, quando esta “desperta” e “coloca em movimento” as nossas faculdades cognitivas, também de uma perspectiva prática ser-nos-ia lícito falar em um naturalismo mitigado. Trata-se de um naturalismo mitigado porque jamais poderíamos falar, em Kant, de um naturalismo em sentido estrito. Atualmente são muitas as perspectivas naturalistas em ética, especialmente de um ponto de vista darwiniano. Aliás, mesmo Darwin cita Kant para argumentar em prol do oposto daquilo que Kant está dizendo. Em *The descent of Man*<sup>307</sup> (1871) ele cita a seguinte passagem da KpV<sup>308</sup>:

---

<sup>304</sup> Aqui está sendo usada a seguinte edição: Kant, I. “Moralphilosophie Collins”. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

<sup>305</sup> Kant, I. “Moralphilosophie Collins”. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 244, p.42.

<sup>306</sup> GMS, 387, p.63.

<sup>307</sup> Darwin, C. *The descent of Man*. London: Dover, 2010, p.40.



Oh dever! Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada benquisto que comporte adulação, mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo e que, todavia, mesmo a contragosto granjeia para si veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela: qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos?

Logo após citar essa passagem, Darwin conclui algo oposto do que Kant havia concluído sobre a origem do dever, a saber, que a origem do dever, segundo Darwin, então, repousa no processo natural evolutivo, e é, portanto, contingente. Ora, essa é uma conclusão oposta àquela à qual chega Kant. Como vimos, a origem do dever é *a priori*. Do contrário, seu fundamento será contingente. Ele sequer teria um fundamento, pelo menos não no sentido em que Kant entendia a ideia de fundamento.

Assim, quando falamos, aqui, em um naturalismo mitigado, não estamos sugerindo algo similar à posição darwiniana. Do ponto de vista fundacional, certamente Kant nada deve ao naturalismo. O que queremos enfatizar é que a perspectiva natural vem, conseqüentemente, à ética kantiana.

Portanto, o que estamos dizendo é que, embora os fatos contingentes referentes à nossa natureza (tenhamos sempre em mente que somos seres sensíveis dotados de razão) importem, não é deles que brota o dever. Este é algo que se impõe a nós, seres humanos com uma natureza também empírica, a partir da razão (nesta jaz seu fundamento). E ela não exige, como vimos, o impossível de nós. Se ela

---

<sup>308</sup> KpV, 154, p.140.

demanda algo, este algo deve ser, pelo menos, possível. Isso significa que deve ser possível, para nós, agir segundo a ideia de dever.

Mas apesar dessa preocupação com a realizabilidade da moralidade, a lei, ela mesma, deve ser pura. Quanto à sua origem, Kant é categórico: “no que toca às leis morais a experiência é (infelizmente!) a madre da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que devo fazer daquilo que se faz ou querer reduzi-las ao que é feito”<sup>309</sup>. Isso significa que a lei moral, quanto à sua origem e fundamento, deve ser pura. Qualquer tentativa de naturalizá-la (como a de Darwin) está fadada ao erro, pelo menos de um ponto de vista kantiano.

Mas a questão é: do fato de ela ser pura não se depreende que ela se aplique unicamente a seres puros. Seu fundamento é puro, mas ela está destinada, sua aplicação, a seres impuros. Logo, faz-se necessária uma “antropologia prática”, a parte empírica da metafísica da moral (a qual é metafísica porque seus princípios são oriundos da razão).

Dessa maneira, mesmo em suas obras consagradas em ética, Kant está preocupado com a dimensão humana da ética, com a realizabilidade de seus mandamentos. Um exemplo de que Kant escreve sua ética para seres humanos enquanto humanos pode ser visto na distinção entre deveres de virtude perfeitos e deveres de virtude imperfeitos, seja na GMS, seja na MS. Vejamos o dever imperfeito para conosco, a saber, o de nos tornarmos “melhores do que nos fez a natureza”. Ora, tal dever é indireto, pois possui latitude. Escolhemos quais de nossas faculdades vamos desenvolver com o propósito de (dentre vários outros fins) mais apropriadamente realizarmos os fins que a razão nos impõe. Há, aqui, um reconhecimento do aspecto humano do homem. No § 19 da “Doutrina da Virtude” isso fica ainda mais claro, quando ele nos diz que “O cultivo (cultura) das faculdades pessoais (as faculdades do espírito, da alma e do corpo), como meio para toda a espécie de fins possíveis, é um dever do homem para consigo próprio. O homem

---

<sup>309</sup> KrV, B 375, p.289.

deve-se a si mesmo (como ser racional) o não deixar desaproveitadas, e, por assim dizer, deixar enferrujar, a disposição natural e as faculdades de que sua razão pode fazer uso algum dia”<sup>310</sup>.

E, logo após especificar o que sejam tais “faculdades do espírito, da alma e do corpo”, ainda no § 19 (MS, 445, p. 385) Kant acrescenta que “o cultivo das faculdades corporais [...] consiste em cuidar daquilo que no homem constitui o instrumento (a matéria) sem o qual os fins do homem ficariam por realizar”; dessa maneira, ele assere que “fomentar de um modo intencional e permanente a dimensão animal do homem é um dever do homem para consigo próprio”. Nisso reside o naturalismo mitigado em ética no contexto da filosofia prática kantiana. Isso porque Kant reconhece a necessidade moral de fomentarmos mesmo o nosso aperfeiçoamento físico (*a posteriori*) com o propósito de realizarmos certos fins colocados pela razão, os quais são, dessa forma, *a priori*.

Não apenas isso, Kant leva em conta as dificuldades (elementos obstaculizadores) e elementos facilitadores do agir moral. Assim, é incontestável que a lei moral é *a priori*, que ela vale apoditicamente e que seu fundamento é puro. Ela não deriva da experiência, de uma análise antropológica do homem, levando em consideração aspectos históricos e sociais. Entretanto, ela pode se servir da dimensão especificamente humana do homem, servindo-se, por exemplo, das boas maneiras como “contrapeso face às seduções”<sup>311</sup>. Dessa forma, podemos afirmar que Kant sempre tem em mente a dimensão humana do homem, isto é, o fato de ele ser, também, natural (e estar imerso na natureza). Dito de outra forma, ele sempre leva em consideração a vontade do homem “na medida em que ela é afetada pela natureza”<sup>312</sup>. Assim, Kant considera a importância dos elementos contingentes na consecução dos fins da razão. Mas isso não significa, cabe reiterar, que estes elementos tenham qualquer papel na determinação do agir moral. A determinação moral do agir repousa

---

<sup>310</sup> MS, 444, p.383.

<sup>311</sup> MS, 216, p.23.

<sup>312</sup> GMS, 387, p.63.

na razão apenas. Lembremos que estamos no âmago da “revolução copernicana” em filosofia prática. Mas esta leva em consideração os elementos empíricos, fazendo uso deles para a realização de seus fins. E aqui temos, então, a relevância ética das considerações de Kant sobre a antropologia. Não derivamos dela as leis do agir. Mas tais leis, para que sua aplicabilidade seja possível, envolvem um conhecimento dos fatos contingentes acerca da natureza humana. Talvez nos seja lícito afirmar que há uma primazia lógica do elemento puro da ética kantiana; mas, do ponto de vista empírico, a primazia seria da dimensão humana, e isso de uma perspectiva antropológica.

Assim, como vimos, mesmo no primeiro texto consagrado da ética kantiana, na GMS, já encontramos indícios de que sua ética não é exclusivamente pura, independente da antropologia e de um conhecimento acerca da dimensão propriamente humana do homem. E isso envolve mesmo a ideia de dever, como quando ele diz: “vamos tomar para exame o conceito de dever, que contém o de uma boa vontade,  *muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos*”<sup>313</sup>. Ora, é por essa razão que ele afirma, em *Moralphilosophie Collins*, que a “moralidade não pode existir sem a antropologia”<sup>314</sup>. Isso significa, então, que

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da realização das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e de igual modo outras doutrina e preceitos fundados na experiência: da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco

---

<sup>313</sup> GMS, 397, p.115. Grifo nosso.

<sup>314</sup> Kant, I. “Moralphilosophie Collins”. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 244, p.42).

deve ela, de todo em todo, preceder a metafísica dos costumes ou estar misturada com ela<sup>315</sup>.

Em outras palavras, quando falamos da dimensão humana da ética kantiana, dessa antropologia prática, ou filosofia moral aplicada, estamos discutindo a aplicabilidade dos princípios morais, isto é, estamos investigando como fazer com que sujeitos sensíveis dotados de razão, capazes de racionalidade, sigam os princípios puros da razão. Afinal de contas, a “moralidade diz, não obstante, que vocês devem fazer isto, sem qualquer condição ou exceção”, mas a “antropologia moral é a moralidade aplicada ao homem”<sup>316</sup>. Isso porque o “conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis”<sup>317</sup>.

Portanto, o fundamento da ética, em Kant, é puro. Mas isso não significa que tenhamos que nos restringir ao puro, ao fundamento. Se assim fosse, teríamos uma teoria que não possuiria qualquer relação com a praxis. Ou, pior, teríamos um mandamento inexecutável da razão, o qual nos levaria à conclusão absurda (pois contraditória) de considerá-la irracional. Assim, a razão nos dá leis *a priori* “que, por certo, *exigem um poder de julgar aguçado pela experiência*”<sup>318</sup>. Isso envolve aquilo que Kant, na “Doutrina do método” da KpV, chamará de “catecismo puramente moral”. Daí ele afirmar, de forma categórica, na introdução à “Doutrina da Virtude” da MS<sup>319</sup> que a ética “conduz inevitavelmente a questões que reclamam da ‘faculdade do juízo’ que estabeleça como há de aplicar-se uma máxima nos casos particulares”. Isso nos auxilia a compreender, por exemplo, porque a ética, no contexto da “Doutrina da Virtude”, recorre à casuística.

---

<sup>315</sup> MS, 217, p.24.

<sup>316</sup> Kant, I. “Moral Mrogonovius”. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 599, p.227.

<sup>317</sup> KU, XIX, p.20.

<sup>318</sup> GMS, 389, p.73. Grifo meu.

<sup>319</sup> MS, 275, p.543.

Dessa forma, uma doutrina ética pura é aplicável (deve ser) à vontade humana, e isso porque a lei moral deve determinar a vontade humana, uma vontade necessariamente afetada pela natureza à nossa volta, bem como pela nossa própria natureza sensível. Mesmo na GMS encontramos expressões dessa ideia, especialmente nos exemplos de aplicação do imperativo categórico. Assim, na GMS encontramos a distinção já aventada entre filosofia moral pura e filosofia moral aplicada, como fica claro em uma nota de rodapé<sup>320</sup> na qual Kant distingue a parte “metafísica” da parte referente à “aplicação à natureza humana”. Nesse sentido, uma união dessas esferas ofereceria uma espécie de “metafísica da natureza humana”, na qual estaria contida a dimensão mundana do homem, aspecto fundamental de sua natureza, do que lhe faz humano. Tal metafísica forneceria princípios *a priori* para a ação concreta, garantindo, assim, sua aplicabilidade. Aliás, essa ideia de aplicabilidade já estava presente no plano da epistemologia kantiana. No livro I de sua *Anthropologie In Pragmatischer Hinsicht*<sup>321</sup> (1798), por exemplo, Kant fala em uma lógica geral aplicada. Essa ideia serve para nos auxiliar na compreensão do que aqui está em questão. Assim, a lógica geral aplicada examina as várias características da cognição, tais quais atenção, possíveis fontes de erro, em suma, os diversos elementos que afetam o entendimento. Mas o ponto é que isso não afeta a pureza do entendimento com suas leis e sua legislação. Pelo contrário, isso vem ao encontro de seu aperfeiçoamento, do aperfeiçoamento da cognição mesma.

Agora, façamos o seguinte: distingamos uma metafísica da moral de uma moral aplicada. Ora, isso também não fere a pureza da razão e de suas leis.

Por exemplo, os “Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito” são parte necessária para uma compreensão de como devemos proceder para implementar, em nossas instituições sociais, estes

---

<sup>320</sup> GMS, 410, p.175.

<sup>321</sup> Aqui está sendo usada a seguinte edição: Kant, I. *Anthropologie de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

mesmos princípios metafísicos, *a priori*. Em verdade, os princípios metafísicos do direito só se deixam cristalizar na realidade mediante a instauração de certas condições sensíveis. Mas isso não significa que estas determinem aqueles.

Com efeito, a razão prática nos impõe fins, os quais devem ser executáveis. Mas sua realizabilidade envolve o conhecimento e a criação de certos estados sensíveis. E isso vale também no plano dos “Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude”.

De qualquer forma, a questão é que a razão prática nos coloca certos fins, os quais *devem ser* realizáveis. Tais fins são denominados por Kant de “fins que são ao mesmo tempo um dever”. Tais fins, deveres de virtude, são nossa própria perfeição e a felicidade dos demais. A realização de tais fins envolve uma compreensão da dimensão humana do sujeito. Eles são fins prescritos a agentes humanos pela razão prática pura em resposta à compreensão do sujeito como ser capaz de se engajar em ações finalísticas.

Assim, uma vez que nossas ações podem ser dirigidas para nós mesmos, Kant mantém que devemos perseguir nossa própria perfeição. Trata-se de um dever imposto pela razão. E ele começa com o dever da “autoconservação de sua natureza animal”<sup>322</sup>. A seguir, devemos reconhecer que, enquanto seres sensíveis dotados de razão, temos certas faculdades mentais, as quais devem ser aperfeiçoadas para que realizemos os fins que a razão nos coloca. “A razão prático-moral que ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele”<sup>323</sup>. Nesse sentido, a ideia consoante a qual devemos perseguir nossa própria perfeição pressupõe uma consideração da dimensão empírica da natureza humana, levando em conta um agente racional que pode agir na natureza de acordo com vários fins, vários móveis, sejam oriundos da razão, sejam oriundos da empiria. Além disso, dado que nossas ações também podem ser dirigidas aos demais, afetá-los, temos um dever

---

<sup>322</sup> MS, 421, p.345.

<sup>323</sup> MS, 387, p.294.

para com eles: promover sua felicidade. E aqui também é levada em consideração a dimensão humana empírica, pois as fontes de felicidade variam de sujeito para sujeito. A descoberta do que promove a felicidade de alguém é sempre uma descoberta empírica.

Mas, em suma, a ética kantiana é um exercício, de certa forma pedagógico, para o cultivo da natureza humana com vistas à realização dos fins impostos pela razão<sup>324</sup>. Esta não está, no homem, em sua plenitude: ela se “forma” pelo desenvolvimento das suas predisposições à animalidade, à técnica, à pragmática, à moral. Este aspecto antropológico da metafísica da moral enfatiza aqueles aspectos da vida humana que são, digamos, manifestações da liberdade, como o desenvolvimento de novas capacidades, a variabilidade das formas de vida, o progresso da cultura humana, o desenvolvimento da razão e o fenômeno histórico da *Aufklärung*, por exemplo.

### 3.6. Moralität (moralidade) e Sittlichkeit (eticidade) em Hegel

Tendo visto Kant, cabe, agora, esclarecer uma distinção conceitual introdutória ao problema da crítica de Hegel a Kant: a distinção entre ética e moral. No primeiro capítulo vimos que esses termos podem ser usados de forma intercambiável. Vimos que, segundo Tugendhat, “no latim o termo grego *éthicos* foi então traduzido por *moralis*. *Mores* significa: usos e costumes”<sup>325</sup>. Assim, o conceito “moral” seria idêntico ao conceito “ética”. O primeiro seria a tradução, para o latim, do segundo. Nesse sentido, frequentemente tais conceitos podem ser usados como sinônimos, como o fizemos na maior parte deste livro.

---

<sup>324</sup> Ver, por exemplo: Munzel, Felicitas. *Kant's conception of moral character. The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

<sup>325</sup> Tugendhat, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.35.



Dessa forma, a distinção feita entre eles será, pode-se dizer desde já, artificial. No entanto, apesar de artificial, ela é fundamental para compreendermos autores como Hegel, que distinguiram esses conceitos na construção de seus sistemas. Aliás, a distinção entre esses conceitos é essencial à compreensão de Hegel.

De qualquer maneira, uma distinção entre esses conceitos é esboçada primeiramente por Kant, especialmente na “Metafísica dos Costumes”<sup>326</sup>. (Contudo, ela se solidifica e é desenvolvida especialmente por Hegel).

Assim, em sua “Metafísica dos Costumes” Kant diz o seguinte: “Estas leis da liberdade chamam-se morais (*moralisch*), em contraposição às leis da natureza. Na medida em que estas leis morais se referem a ações meramente externas e à sua normatividade, denominam-se jurídicas (*juridisch*); mas se exigem, além disso, que elas próprias (as leis) constituam o fundamento determinante das ações são leis éticas (*ethisch*)”<sup>327</sup>. Kant não desenvolve sistematicamente essa distinção ao longo da obra, mas aqui ele está inicialmente distinguindo leis da natureza (como a causalidade, por exemplo), as quais concernem a um conhecimento teórico da natureza, e leis da liberdade, concernentes ao uso prático (voltado para a ação) da razão. Em seguida, ele mantém que essas leis podem ou ser jurídicas (legalidade) ou éticas (moralidade). No entanto, em ambos os casos temos leis morais. Assim, pelo que pode ser depreendido dessa passagem a moral é mais abrangente do que a ética, pois abarca também a legalidade. Noutros termos, a moral envolve as leis da liberdade, que tanto podem ser jurídicas quanto éticas.

Mas o ponto é que as primeiras distinções entre os conceitos de ética e moral surgem especialmente no fim do século XVIII e no início do século XIX, sendo que Hegel é o primeiro a fazer uma distinção

---

<sup>326</sup> Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

<sup>327</sup> Kant, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p.21.

fundamental e sistemática entre esses conceitos. Em linhas gerais, Hegel irá distinguir entre “moralidade” (*Moralität*) e “eticidade” (*Sittlichkeit*). Segundo sua distinção, “moralidade” será interior, subjetiva. Como nos diz Hegel, “*Moralität* e *Sittlichkeit*, termos habitualmente empregados no mesmo sentido, são por nós tomados com significados essencialmente diferentes”<sup>328</sup>. E ele aponta como exemplo de “moralidade” a ética kantiana (ela não teria, segundo Hegel, saído da subjetividade). A “eticidade”, por seu turno, será externa, social, objetiva. Essa distinção é esclarecida por Hegel especialmente no célebre § 135 de sua “Filosofia do Direito”<sup>329</sup>. Nesse parágrafo está o núcleo de sua crítica à moral kantiana: “a afirmação do ponto de vista simplesmente moral [*moralidade*] que se não transforma em conceito de moralidade objetiva [*eticidade*] reduz aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever”<sup>330</sup>. A moralidade (*Moralität*) seria, então, segundo Hegel e sua crítica a Kant (a um suposto “formalismo vazio”), a moralidade individual, envolvendo, pois, a intenção interior do sujeito. Lembremos que, como visto anteriormente, segundo Kant somente uma “boa vontade” é boa irrestritamente. Para Hegel, contudo o “bom” é atualizado no real estado de coisas, na realidade atual. E aqui entra a eticidade (*Sittlichkeit*), pois ela é a realidade viva dos costumes e das instituições sociais. Assim, ela envolve a conduta externa e suas consequências. Segundo Hegel,

a moralidade objetiva [*eticidade*] é a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a

---

<sup>328</sup> Hegel, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimaraes Editores, 1976, p.50.

<sup>329</sup> Hegel, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimaraes Editores, 1976.

<sup>330</sup> Hegel, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimaraes Editores, 1976, p.124.

sua realidade. [...] É o conceito da liberdade que deveio mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si<sup>331</sup>.

Com efeito, a moralidade concretiza-se no estado, sendo que a liberdade do indivíduo está, precisamente, nessa integração entre indivíduo e estado. Essa reconciliação é a suprema consciência da liberdade do sujeito. Hegel denomina de “consciência infeliz” essa alienação do sujeito em relação ao mundo. A eticidade é, então, a superação da moralidade. É o bem efetivado, sendo o estado a mais elevada instância da eticidade. Seria o bem no mundo da política, das instituições públicas e da sociedade civil. Nesse ínterim, o direito seria o conjunto de todas as determinações da vontade. O direito seria o *locus* da realização da liberdade como conceito plenamente efetivo (em si e para si). Essa efetividade ocorre gradativamente, de acordo com o estágio do desenvolvimento da vontade mesma.

De qualquer maneira, o momento derradeiro do desenvolvimento do espírito é o “espírito absoluto” – reconquista da ideia mediante a constatação da racionalidade do que ocorre no mundo. Aqui o conceito de “espírito” seria o de síntese entre natureza e ideia. A filosofia hegeliana, nesse ponto, é um processo de autoconhecimento, que tem como base a ideia, a qual jaz no pensamento, passa pela natureza (a qual seria uma alienação da ideia) e chega, enfim, ao espírito, o qual seria um retorno à ideia, isto é, ele seria a compreensão da racionalidade do absoluto presente no finito. Temos, então, uma tríade conceitual, ideia, natureza e espírito. Hegel não aceita, então, a distinção kantiana entre “fenômeno” e “noumeno” (coisa em si). Com isso ele pretende sustentar que conhecemos a totalidade (diferentemente do que ocorria em Kant, para o qual só teríamos conhecimento do “fenômeno”). E essa totalidade expressa a concepção hegeliana de teologia. Além disso, depreende-se do que vimos que “todo o real é racional”. Logo, há uma racionalidade inerente à natureza (desenvolvimento do espírito no espaço) e à história (desenvolvimento da ideia do espírito no tempo). A história é

---

<sup>331</sup> Hegel, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1976, p.147.

um progressivo desenvolvimento (autodeterminação) da ideia, isto é, do espírito. Trata-se do progresso da liberdade. Em sua filosofia da história Hegel exemplifica essa tese (acerca do progresso da liberdade) afirmando, por exemplo, que na civilização oriental um era livre (aqui teríamos a infância da humanidade). Na civilização greco-romana alguns eram livres (na Grécia teríamos a juventude da humanidade, enquanto no Império romano teríamos sua idade adulta). Todavia, na civilização germânica e anglo-saxônica todos seriam livres (aqui teríamos a maturidade perfeita da humanidade). Com isso haveria, então, um gradual desenvolvimento da liberdade.

A ideia, então, é o que se desenvolve. Ela precede a natureza e a história. Sua antítese (e a ideia fora de si mesma, alienada) é precisamente a natureza. Ela desenvolve-se e chega ao homem, no qual a ideia torna-se consciente de si mesma. Nessa consciência de si temos o espírito, a síntese entre ideia e natureza. Agora, caracterizando mais detalhadamente, caberia descrever a consciência de si a partir de três aspectos: “Primeiro, a autoconsciência não é uma questão de tudo ou nada, mas progride através de estágios cada vez mais adequados. Segundo, é essencialmente interpessoal e requer o reconhecimento recíproco de seres autoconscientes: é ‘um Eu que é um nós, e um nós que é um Eu’. Terceiro, é prática, assim como cognitiva: encontrar-se a si mesmo no outro, a apropriação do ser-outro, que é no que a autoconsciência consiste, envolve o estabelecimento e o funcionamento de instituições sociais, assim como a investigação científica e filosófica”<sup>332</sup>. O espírito, por seu turno, é mais uma atividade, sendo infinito. A ideia seria “o produto de uma tentativa de fusão da ontologia, epistemologia, avaliação, etc., num único conjunto de conceitos”<sup>333</sup>. E a natureza, com a qual a ideia estaria unida

---

<sup>332</sup> Inwood, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.80.

<sup>333</sup> Inwood, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.171.

levando à síntese no espírito, seria “inteligência, ainda que petrificada”<sup>334</sup>.

História, aqui, passa a ser teodicéia.

A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente a Sua obra<sup>335</sup>.

Assim, história não é, aqui, mera descrição de fatos, mas apreensão de seu sentido imanente.

O Homem é parte natureza, parte espírito, sendo que sua essência é espírito. Quanto mais ele desenvolve o espírito, mais ele se torna consciente de si mesmo (e do sentido inerente à natureza e à história: noutros termos, ele unifica o fenômeno e a coisa em si, elementos impossíveis de integrar na filosofia kantiana). Ele reconhece sua própria liberdade, pois quanto mais ele se torna consciente de si mesmo, mais ele percebe que é livre. A história é, pois, o progresso dessa liberdade do sujeito. No contexto da história, o espírito deixa de ser uma mera abstração para tornar-se um fato concreto, reconhecível (cognoscível).

Mas aqui importa sobremaneira a instituição do direito, pois ele é a esfera na qual a vontade realiza a ideia de liberdade como conceito plenamente efetivo (em si e para si). Nesse processo de efetivação da ideia no mundo há uma adequação entre o conceito de vontade (ligada à ideia de liberdade) e a realidade externa. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que esse processo de efetivação é a maneira tal como a vontade se autodetermina para efetivar a liberdade no mundo.

---

<sup>334</sup> Inwood, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.232.

<sup>335</sup> Hegel, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UnB, 1998, p.373.

Assim, a vida universal deve suplantar a vida individual para que o indivíduo humano venha a fazer parte daquilo que Hegel entende como “vida ética”. Ora, será exatamente no estado que o indivíduo fará parte dessa vida ética. Isso porque o estado representa precisamente a plena adequação entre subjetividade e universalidade mediante a concretização da liberdade. Várias são as instanciações do espírito: arte, religião, filosofia, etc. Todas podem ser subsumidas à ideia mais abrangente de cultura, a qual é o horizonte exterior do espírito. Nela o espírito está fora de si (alienado). Mas nela ele também se reencontra. A já abordada distinção kantiana entre “ser” e “dever ser” é unida, em Hegel, na ideia de “espírito de um povo”. Nele a moralidade se realiza.

### **3.7. O Utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill**

Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873) são dois dos mais notórios pensadores que assentaram as bases do que se convencionou chamar de utilitarismo em ética. Até o século XX a maioria das teorias éticas poderia se colocada sob duas tradições: consequencialismo e deontologia. O consequencialismo, em linhas gerais, propõe que nossas ações visem a promoção do melhor estado de coisas possível, tanto podendo ser o melhor para mim (em uma perspectiva perfeccionista individual, por exemplo) quanto para a comunidade. Em suma, ele tanto pode ser individualista quanto altruísta. A deontologia, por seu turno, é não consequencialista. Há, aqui, uma primazia do juto/correto em relação ao bem (fim). Assim, deontologia prescreve o que deve ser feito, demandando que respeitemos certas regras (como a lei moral, em Kant). A deontologia tanto pode ter o foco nos deveres quanto nos direitos.

Com efeito, o utilitarismo é uma corrente consequencialista. Um dos aspectos centrais do utilitarismo é que ele sustenta que as pessoas devem agir de tal forma que promovam, com suas ações, a maior felicidade para o maior número de indivíduos. Como vimos ao início

da discussão proposta nesse livro, a felicidade é um conceito fundamental da ética. Há diferentes perspectivas sobre seu conteúdo e sobre as ações que justificadamente nos conduzem a ela. Mas, de uma forma ou de outra, ela é uma categoria central da ética. No entanto, a perspectiva utilitarista é frequentemente criticada. Uma abordagem crítica nós a encontramos, por exemplo, em Bernard Williams, que afirma:

Discutimos há pouco a necessidade de toda perspectiva moral ter como preocupação última a felicidade humana; minha intenção aí não era que essa questão se confundisse com uma outra, sobre se todas as perspectivas morais são diferentes versões do utilitarismo. São duas discussões diferentes, e isso fica claro se adotamos o sentido mais rigoroso do termo ‘utilitarismo’ – concepção que sustenta que só existe um princípio moral: o de buscar a maior felicidade para o maior número de pessoas; além disso, sustenta que ‘felicidade’ significa prazer e privação da dor; e também que esse único princípio moral – pois ele é de fato único – deve ser aplicado individualmente a cada situação (‘utilitarismo de atos’<sup>336</sup>). É evidente que inúmeras moralidades podem estar voltadas para a felicidade última do homem sem que sejam idênticas a *isso*. Creio também que, mesmo se tomarmos o termo num sentido mais amplo, haverá moralidades voltadas para a felicidade do homem que nada têm a ver com o utilitarismo<sup>337</sup>.

Assim, o utilitarismo assume uma perspectiva consequencialista em ética. Em resumo, o valor moral não reside, como em Kant, na intenção do agente, mas no resultado da ação. Segundo o utilitarismo, uma ação é julgada moralmente má ou boa a partir de seu resultado efetivo. Em suma, se a ação promoveu o maior bem para o maior número, então ela foi moralmente boa. Nesse caso, ela está justificada.

---

<sup>336</sup> Costuma-se distinguir entre ‘utilitarismo de atos’, segundo o qual cada sujeito deve analisar a situação em que se encontra e descobrir qual ação poderá trazer o maior bem para o maior número, e ‘utilitarismo de regras’, segundo o qual devem ser instituídas regras que determinem previamente que ações decisões devem ser tomadas para que se assegure a maior felicidade para o maior número de pessoas.

<sup>337</sup> Williams, Bernard. *Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.137s.

Nesse sentido, cabe notar que o utilitarismo tem um critério objetivo sobre o que pode ser julgado moralmente bom, a saber, o resultado da ação (se ela promoveu o maior bem para o maior número), uma prescrição (afinal, o utilitarismo é uma ética normativa), qual seja, a de que devemos maximizar a felicidade do maior número possível de sujeitos, e um critério objetivo para julgarmos a ação, isto é, seu resultado. Assim, em sua formulação mais geral, para o utilitarismo importa promover o maior bem estar da coletividade, para o maior número possível de pessoas.

Pode-se perceber, então, que o utilitarismo é pragmático, facilmente aplicável.

Tanto Bentham quanto Mill sustentam as ideias gerais do utilitarismo tal como elas foram apresentadas acima. Mas há uma significativa diferença entre suas perspectivas utilitaristas. Bentham constrói uma versão mais simples de utilitarismo. Com efeito, ele parte de um princípio fundamental, segundo o qual a medida do certo e do errado é a “maior felicidade do maior número”. Dada a impossibilidade de a ação contemplar a felicidade de todos, cabe, então, promover a do maior número possível. Além disso, Bentham explicitamente desposa uma perspectiva que poder-se-ia chamar de hedonista. Afirma ele: “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos”<sup>338</sup>. Em seguida ele acrescenta que o certo e o errado estão vinculados a esses “dois senhores”. O princípio da utilidade (ou, como ele sugere no mesmo contexto, “princípio da maior felicidade”), conforme Bentham, deverá reconhecer esses “dois senhores”. Mas que significa, aqui, “utilidade”? Ora, “o termo utilidade designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou

---

<sup>338</sup> Bentham, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.3.



proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade [...]”<sup>339</sup>. Na perspectiva de Bentham, o único princípio legítimo que poderia ser justificado moralmente seria o de utilidade (de maior felicidade). Ele maximiza a felicidade e minimiza a dor. Mas não a felicidade ou dor individual, mas a do maior número. Esses aspectos do utilitarismo de Bentham lhe deram grande popularidade. Afinal, esse é um modelo simples de ser aplicado. Para aplicarmos o princípio da maior felicidade, basta calcularmos quais são os aspectos positivos ou negativos que resultarão da ação. Se, no cômputo geral, o resultado for bom para a maioria, então a ação é boa. Em segundo lugar, não há, aqui, a necessidade de recorrermos a uma instância fundacional derradeira ou metafísica. Por fim, parece que cotidianamente as pessoas agem motivadas por esse princípio, o que facilita compreensão e aplicabilidade.

Mas temos que manter em mente que Bentham é um hedonista. Logo, sua ideia de bem estará intimamente ligada à ideia d prazer. Assim, ações que produzem a maior satisfação (felicidade), ou a menor dor, são ações moralmente boas. Diferentemente de autores como Aristóteles, Spinoza, et al., os quais centram sua filosofia na eudaimonia, Bentham não é um eudaimonista, mas um hedonista. E a felicidade, ou prazer, de que ele fala é mensurável, calculável. Ele inclusive estabelece um cálculo hedonista, o qual leva em consideração, acerca do prazer, ‘sua intensidade’, ‘sua duração’, ‘sua certeza ou incerteza’, sua proximidade no tempo’, ‘sua fecundidade’, sua pureza’ e ‘sua extensão’ (quantas pessoas se beneficiarão)<sup>340</sup>. Ao observarmos esses critérios, vemos que Bentham oferece um hedonismo diferente do que lhe precedeu, especialmente ao colocar o critério da “extensão”, o qual inclui o maior número possível de sujeitos. Na formulação que ele nos oferece, o que temos é uma espécie de egoísmo coletivo, o qual parte de uma constatação antropológica segundo a qual somos determinados pelo prazer e pela

---

<sup>339</sup> Bentham, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.4.

<sup>340</sup> Bentham, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.17.

dor. Ora, sujeitos que agem motivados por esses sentimentos elementares são naturalmente egoístas. A preocupação com a maximização do prazer (sua extensão) leva em conta uma espécie de egoísmo coletivo. Tomar o princípio geral de maximizar o prazer é uma forma de aderir a esse egoísmo, de pensarmos em nosso prazer, dado podermos fazer parte da maioria. Contudo, um dos problemas dessa visão é percebido em seguida por Mill, segundo o qual Bentham estava preocupado com o aspecto quantitativo do prazer, e não com os elementos qualitativos, com os quais Mill estará preocupado. Em sua obra “Utilitarismo”<sup>341</sup> ao tratar da distinção entre ‘felicidade’ e ‘contentamento’, diz que “é melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito”<sup>342</sup>. Nessa obra possivelmente temos as mais importantes contribuições de Mill para a ética. Primeiramente, cabe notar que, embora seja herdeiro intelectual de Bentham, Mill em momento alguma adota um hedonismo. Os princípios vistos acima Mill os deixa de lado. Mill não partilhava do pressuposto antropológico de Bentham acerca de um ser humano naturalmente egoísta. Em verdade, Mill parece sugerir inclusive o contrário, a saber, que o homem tende ao altruísmo. Assim, rejeitando Bentham, Mill não aceita a ideia de um “egoísmo coletivo de cunho hedonista” como fundamento da ética. A base da ética, para ele, repousaria no altruísmo.

De qualquer forma, a partir da citação anterior percebemos que Mill estabelece uma hierarquia qualitativa entre os prazeres. E a diferença entre os prazeres dependerá do grau de educação (e experiências) que o indivíduo possuir. E termos concretos, quanto menos educado (experiente) o sujeito, tanto mais ele valorizará prazeres mais baixos. O que Mill parece estar sugerindo aqui é que os prazeres intelectuais (tenhamos em mente sua referência a Sócrates) são superiores aos prazeres meramente sensoriais. Além disso, Mill expressa uma preocupação relativa ao “bem comum”, o qual não significa “egoísmo coletivo”. Bem comum, na acepção que lhe dá

---

<sup>341</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>342</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.191.

Mill, parece refletir a ideia de “vontade geral”, de Rousseau, isto é, aquele “ponto em comum” entre todas as vontades. Nesse sentido, é digna de nota a passagem em que Mill nos diz:

É necessário repetir mais uma vez aquilo que os adversários do utilitarismo raramente fazem o favor de reconhecer: a felicidade que os utilitaristas adotaram como padrão do que é certo na conduta não é a do próprio agente, mas a de todos os envolvidos. Assim, entre sua própria felicidade e a de outros, o utilitarismo exige que o indivíduo seja não apenas estritamente imparcial como espectador desinteressado e benevolente. No preceito de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Fazer aos outros o que gostaria que lhe fizessem e amar ao próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista”<sup>343</sup>.

Não se trata, pois, de um interesse acerca do próprio prazer, mas de uma preocupação com o bem comum, com os demais. Como ele ainda diz nesse mesmo íterim, “a moralidade utilitarista efetivamente reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar seus maiores bens pessoais pelo bem de outros”<sup>344</sup>. Passagens como essa mostram que Mill estava muito distante do hedonismo e da preocupação egoísta de Bentham.

Com efeito, também Mill reconhecia que nossas ações têm algum propósito, algum *telos*. O valor das ações estará ligado a esse fim. Tenhamos em mente que Mill é consequencialista. Logo, as ações não valem por elas mesmas (como ocorria em Kant), mas em relação ao fim que visam. Apesar das diferenças fundamentais, Mill assume o princípio geral de Bentham segundo o qual a maior felicidade (“bem”) para o maior número é um princípio moral presente na maioria dos sistemas morais. O que Mill intenta é esclarecer esse princípio. Um dos pontos a ser esclarecido diz respeito ao que se entende por “bem” (fim). Pelo que podemos depreender do que foi visto até esse ponto, não há espaço para hedonismo aqui. Assim, o bem deverá ser

---

<sup>343</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.202.

<sup>344</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.202.

reconhecido pela razão. Assim, um dos problemas que Mill percebe em Bentham é o fato de ele ter identificado utilidade com prazer, o que lhe conduziu ao hedonismo.

Dessa maneira, rejeitando o hedonismo de Bentham, Mill sustenta que se faz necessário esclarecer o que se entende por felicidade, por desejável (bem a ser atualizado). Assim, segundo Mill os humanos diferem dos animais. Os prazeres que almejamos são mais elevados, pois baseados na razão. Afinal, possuímos uma faculdade mais elevada do que a mera faculdade apetitiva. Somos conscientes de nossos prazeres, nos apercebemos deles. Isso nos permite estabelecer diferenças qualitativas entre os prazeres. E Mill insiste que, quanto mais esclarecido intelectualmente e experiente o sujeito, tanto mais ele será capaz de reconhecer a hierarquia entre os prazeres. E os prazeres mais elevados serão aqueles que envolvem nossas faculdades mais elevadas. Dito de outra forma, os prazeres que envolvem nossas faculdades mais elevadas (razão, por exemplo) são mais satisfatórios do que aqueles que envolvem nossas faculdades inferiores (sentidos, por exemplo). Um sujeito inteligente, portanto, aceitaria evitar um prazer meramente sensorial em vista de um prazer mais elevado (intelectual). Aqui importa a já citada distinção entre “felicidade” e “contentamento”. Isso porque aquele que pensa que abrimos mão de nossa felicidade quando optamos por prazeres mais elevados (intelectuais) não percebe essa distinção. Lembremos: é melhor ser um humano descontente do que um porco contente. Um porco não sabe distinguir felicidade de contentamento. E aqui Mill não tem em mente a felicidade individual, mas a maior felicidade geral possível. O princípio da maior felicidade tem como fim uma existência feliz quantitativa e qualitativamente. O teste de qualidade que nos permite mensurar seu valor ocorre pela preferência daqueles que, com Sócrates, são experientes e colocam a razão acima dos simples sentidos. Eles servem como padrão de moralidade. E notemos que buscar pela felicidade não significa exclusivamente agir com vistas à felicidade, mas em também evitar o sofrimento. Aliás, a felicidade não é um estado de contínuo prazer, o que seria, aliás, impossível. Aqui felicidade envolve prazer e tranquilidade. Não apenas isso, ela não

implica na busca egoística por prazer. Com isso faz sentido a já citada passagem em que Mill nos diz que no “preceito de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Fazer aos outros o que gostaria que lhe fizessem e amar ao próximo como a si mesmo”<sup>345</sup>. Para que tal objetivo possa ser atingido, se faz necessário que leis e arranjos sociais sejam estabelecidos para que se promova a felicidade do maior número possível de indivíduos. Trata-se de colocar a felicidade individual em harmonia com a felicidade dos demais. Aqui a formação teria um papel fundamental, pois permitiria formar o sujeito para que ele associasse sua própria felicidade ao bem do todo. Com isso a categoria de bem comum se torna essencial ao esquema de Mill. Quando falamos em felicidade, devemos ter em mente a unidade entre nossos interesses e o bem comum. Mas notemos que isso não tem a ver fundamentalmente com a intenção do agente. Como diz Mill, “os utilitaristas foram além de todos os outros ao afirmar que o motivo não tem relação nenhuma com a moralidade da ação, embora tenha com o valor do agente”<sup>346</sup>. Como ele ainda diz em seguida,

o modo de pensar utilitarista é mal interpretado quando se supõe que as pessoas deveriam fixar seu espírito sobre algo tão genérico como o mundo ou sobre a sociedade como um todo. A grande maioria das boas ações visa não beneficiar o mundo, mas indivíduos, que compõem o bem do mundo<sup>347</sup>.

Somente em situações excepcionais, como diz Mill mais adiante, o sujeito age com vistas à utilidade pública. Na quase totalidade dos casos agimos com vistas “ao interesse ou felicidade de poucas pessoas”<sup>348</sup>. Isso significa dizer que a maior parte das ações não são voltadas para o genérico “bem do mundo”, mas para o mais específico bem das pessoas que constituem o mundo (e o bem do mundo). Assim, o virtuoso considera, na quase totalidade das vezes em que age, o bem das pessoas ao seu alcance.

---

<sup>345</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.202

<sup>346</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.204.

<sup>347</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.204.

<sup>348</sup> Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.205.

Assim, Mill nos apresenta que o princípio utilitarista é o fundamento da moralidade. Em seguida ele mostra que, para que possa ser estabelecido como princípio ético, o princípio de utilidade deve conceber a felicidade não no sentido hedonista que lhe atribuiu Bentham, mas como uma forma mais elevada de felicidade (ligada às nossas faculdades mais elevadas). Caracterizada a felicidade como uma forma de satisfação ligada à nossas faculdades superiores, Mill reconhece, então, o dever da obrigação moral como ligado à maior felicidade para o maior número. E felicidade envolve, aqui, ideias gerais referentes às virtudes em geral, bem como aos tradicionais objetos considerados fins, como a saúde, o bem estar, etc.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

##### **Implicações práticas dos fundamentos teóricos da Ética**

Como vimos ao longo do texto, a questão fundamental que permeou nossa abordagem foi: “Que devo fazer?” Ligada a ela estava uma questão que lhe é indissociável: “Que posso esperar?”

No quadro geral dos autores abordados, a resposta a essas questões gerais nos permitiu ter uma ideia sobre como nos posicionar em questões mais específicas, do tipo “que devo fazer na situação x”, “qual a melhor decisão na circunstância y”, etc. Isso ocorre porque, quando deliberamos e agimos, sempre procuramos por uma justificativa para as nossas decisões e ações. Sempre nos perguntamos se a nossa decisão ou ação foi a melhor. Claro, a resposta a essa questão dependerá do horizonte justificacional que estivermos usando. Nesse sentido, nos perguntamos se a ação foi justificável, se os meios que utilizamos para obter certo fim foram legítimos, e assim por diante.

Ao longo de nosso estudo pudemos encontrar as bases das teorias éticas vigentes. Os autores estudados moldaram a ética contemporânea. Embora atualmente os modelos éticos não estejam tão próximos as assunções cosmológicas (e, às vezes, teológicas) dos autores antigos, medievais e modernos, diversas questões e conceitos fundamentais reaparecem no debate atual, frequentemente em uma linguagem secular. Temas centrais e perenes da ética, tais quais a ideia de um padrão objetivo do agir, um respeito pela dignidade humana, imparcialidade, igualdade, etc, foram se deixando construir desde a antiguidade.

Também a ideia de que a ética tem um papel fundamental da nossa realização individual (e coletiva) vem desde o surgimento das reflexões éticas, nos “clássicos”.

Outro ponto importante que surge nos primeiros debates éticos é que os valores éticos não podem ser uma simples questão de gosto pessoal. Eles devem ser justificados publicamente. Ainda que os critérios justificacionais dos filósofos variem, sendo uns mais consistentes do que outros, é consensual que devemos apresentar uma justificativa para nossas ações. Mesmo uma criança costuma oferecer uma justificativa para suas ações.

Com efeito, das teorias abordadas advieram correntes gerais da ética. Uma das mais fortes é, inquestionavelmente, a ‘ética normativa’. Ela se refere à determinação daquelas que seriam as coisas boas ou más (moralmente consideradas). Ela também envolve uma determinação da ação a ser realizada, indicando qual seria a melhor ação ou decisão. A deontologia e o utilitarismo, por exemplo, são éticas normativas. O utilitarismo é uma vertente consequencialista, como o são também o eudaimonismo e o perfeccionismo. A deontologia é não consequencialista. Várias correntes podem ser subsumidas a ela (deontologia). A mais notória (e rígida) talvez seja a kantiana. Mas o intuicionismo moral, a ética do discurso e o contratualismo moral são também éticas deontológicas. A kantiana é uma ética do dever, segundo a qual o móbil da ação deve ser o respeito à lei moral. Trata-se do dever em nome do dever. O intuicionismo moral fundamenta-se na crença de que as pessoas são dotadas de um conhecimento imediato, não inferencial, quanto ao que é moralmente certo ou errado. Sabemos, por intuição (imediatamente) o que devemos fazer ou nos abster de fazer em uma dada situação. A ética do discurso pretende determinar as regras do que é correto a partir de uma comunidade ideal de comunicação. Aqui temos princípios que devem reger a discussão com vistas ao consenso, o qual deve ser obtido racionalmente. O contratualismo moral, por sua vez, mantém que as regras da justiça que devem fundamentar as instituições sociais de uma sociedade constitucional democrática devem ser elaboradas a partir de uma espécie de “contrato”, no qual os contratantes não



levariam em consideração suas particularidades. E isso com o propósito de encontrar princípios que qualquer sujeito enquanto racional aceitaria. Dentre as correntes consequencialistas, atualmente o utilitarismo segue presente. Além dele, outro modelo consequencialista importante é a ética das virtudes. De raiz aristotélica, ele sustenta que a primeira tarefa da ética é estabelecer o que se entende por sumo bem. Em seguida, caberia decidir quais seriam os meios adequados para alcançá-lo e fomentá-lo. Além da ‘ética normativa’, atualmente uma corrente predominante em ética é a ‘metaética’. A metaética trata fundamentalmente dos conceitos utilizados em ética. Mais precisamente, a metaética preocupa-se com o discurso da moral, com a linguagem da moral. Não apenas isso, ela preocupa-se com o estatuto epistemológico da ética, de seu discurso/linguagem. Nesse sentido, a metaética se abstém de assumir concepções éticas específicas. Ela inspira-se especialmente na “meta” linguagem proposta por Rudolf Carnap em filosofia da ciência. Na verdade, ela surge no século XX a partir dos avanços da filosofia analítica. Nesse sentido, ele surge com a preocupação acerca do uso da linguagem, especialmente a partir das considerações de Frege. Dito de outra forma, a metaética difere da ética normativa porque, enquanto essa está preocupada com o “bem”, a primeira está preocupada com o significado da palavra “bem”.

Não obstante, até meados do século XX as principais teorias ou eram consequencialistas ou eram deontológicas. Assim, todas as teorias que abordamos se encaixavam dentro de uma dessas correntes. Uma exigia que atuássemos na promoção do melhor estado de coisas possível, mas não necessariamente do que seria melhor individualmente, mas coletivamente. No utilitarismo tratar-se-ia do melhor para o maior número possível. Algumas correntes colocavam o primado não sobre a consequência (bem/fim), mas sobre o correto (justo), prescrevendo primeiramente o que deveria ser feito, demandando que respeitássemos certas leis, como, por exemplo, a de cumprir promessas, não mentir, etc., eventualmente colocando o foco nos deveres, eventualmente nos direitos.

Mas, em suma, independentemente da tradição, as questões centrais que todas estão tentando solucionar dizem respeito às questões sobre como devemos viver nossas vidas de forma a alcançarmos a verdadeira felicidade, independentemente de qual significado esses conceitos terão para os autores estudados. Em suma, a ética trata primordialmente de nossa natureza, de nossa condição, e de nossos meios para alcançarmos o “florescimento humano”.