

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Luana Goulart de Castro Alves

**Questões éticas em Aristóteles e Kant
moralidade, dever e felicidade**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Edgard José Jorge Filho

Rio de Janeiro
Março de 2015



Luana Goulart de Castro Alves

**Questões éticas em Aristóteles e Kant
moralidade, dever e felicidade**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada:

Prof. Edgard José Jorge Filho

Orientador

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Profa. Izabela Aquino Bocayuva

Departamento de Filosofia da UERJ

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Edgard de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
E Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 17 de Março de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Luana Goulart de Castro Alves

Bacharel em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2012. Obteve licenciatura plena pela mesma instituição em 2013. Desenvolveu pesquisas no Departamento de Filosofia da UERJ através de seu programa institucional de bolsas de iniciação científica (PIBIC), financiada pelo CNPq. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Moral.

Ficha Catalográfica

Alves, Luana Goulart de Castro

Questões éticas em Aristóteles e Kant: moralidade, dever e felicidade / Luana Goulart de Castro Alves ; orientador: Edgar José Jorge Filho. – 2015.

106 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Moralidade. 3. Ética. 4. Felicidade. I. Filho, Edgard José Jorge. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

Agradecimentos

Agradeço ao CNPq pelo fomento financeiro a meus estudos durante o mestrado.

Agradeço ao professor Edgar José Jorge Filho por sua orientação sempre generosa e atenciosa.

Agradeço também aos professores Danilo Marcondes de Souza Filho, Izabela Aquino Bocayuva e Edgard de Brito Lyra Netto, por terem aceitado compor a banca examinadora desta dissertação e por terem contribuído com suas críticas, observações e sugestões.

Agradeço ao Professor Luiz Bernardo Leite Araújo pela orientação e aulas excelentes e instigadoras durante toda a minha formação e todos os professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro que auxiliaram de diversas formas para que eu pudesse ter a formação filosófica mais completa e profunda possível.

Agradeço aos meus pais e irmãos pelos conselhos, presença e paciência, sem os quais eu jamais teria sido capaz de levar esses estudos a cabo.

Agradeço de todo coração ao meu marido, Tiago Rezende de Castro Alves que esteve sempre presente como meu co-orientador informal e que com sua paciência, carinho e empenho infinitos e incessantes esteve presente durante todos os principais momentos desde a minha formação até eu completar a minha dissertação: obrigada por tudo.

Resumo

Alves, Luana Goulart de Castro; Filho, Edgard José Jorge. **Questões éticas em Aristóteles e Kant: moralidade, dever e felicidade.** Rio de Janeiro, 2015. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação pode ser descrita como um estudo comparativo sobre a ética de Aristóteles e a filosofia moral de Kant, cujo objetivo principal é indicar uma relevante compatibilidade entre as visões desses filósofos sobre a relação entre as noções de felicidade e ação moral/virtuosa. Essa tarefa é cumprida em quatro estágios, a cada um dos quais corresponde um dos capítulos do trabalho. O primeiro lida com a interpretação do papel da felicidade e da ação virtuosa na *Ética a Nicômaco*. Os pareceres de Aristóteles sobre o tema são examinados e interpretados, o que resulta numa figura coerente de sua doutrina ética que parece capaz de responder bem a várias demandas das quais não apenas não se poderia dar conta segundo outras possíveis leituras, mas que também parecem fundamentais. O segundo é dedicado a esclarecer noções básicas da filosofia moral de Kant; nele, aspectos de sua moral deontológica, bem como seu papel na filosofia de Kant como um todo, são postos sob escrutínio. A comparação explícita das duas doutrinas consideradas nos capítulos anteriores começa a ter lugar no terceiro, onde as motivações e a efetiva realização das ações morais/virtuosas são discutidas e analisadas dos pontos de vista das interpretações já sugeridas das teses de ambos os pensadores. No quarto capítulo, as principais conclusões da dissertação são aduzidas a partir dos resultados obtidos em seu decorrer – resumidamente, eles nos indicam a plausibilidade de se considerar a noção aristotélica de felicidade como compatível em princípio com o arcabouço conceitual da moral de Kant.

Palavras-Chave

Moralidade; Ética; Felicidade

Abstract

Alves, Luana Goulart de Castro; Filho, Edgard José Jorge (Advisor). **Ethical questions in Aristotle and Kant: morality, duty, happiness.** Rio de Janeiro, 2015. 106p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation could be described as a comparative study concerning Aristotle's ethics and Kant's moral philosophy, whose main aim is to indicate a relevant compatibility between these two philosophers' views on the relation between the notions of happiness and moral/virtuous action. This task is carried out in four stages, to each of which corresponds one of the chapters of the work. The first of them deals directly with the interpretation of the role of happiness and virtuous action in *Ethica Nicomachea*. Aristotle's views on the theme are surveyed and interpreted, which yields a coherent picture of his ethical doctrine which seems capable of answering quite well to several demands that not only could not be dealt with according to other possible readings, but which also seem fundamental. The second one is dedicated to clarifying basic notions of Kant's moral philosophy. Some aspects of his deontological moral are scrutinized, as well as their proper role within Kant's philosophy as a whole. The explicit comparison of the two doctrines considered in the previous chapters starts taking place in the third one, where the motivations and the effective realisation of the moral/virtuous actions are discussed and analysed from the viewpoints of the interpretations of both thinkers' theses already suggested. In the fourth chapter, the main conclusions of the dissertation are drawn from the results obtained throughout it – in short, they lead us to consider plausible to regard the Aristotelian notion of happiness as compatible in principle with the conceptual framework of Kant's moral.

Keywords

Morality; Ethics; Happiness

Sumário

1. Introdução	10
2. Aristóteles	17
2.1. Responsabilidade: causa motriz, o voluntário e a escolha na ética	18
2.1.1. A responsabilidade como conceito instrumental para uma interpretação adequada da ética aristotélica	19
2.1.2. O voluntário	20
2.1.3. A escolha	24
2.2. Virtudes	33
2.3. Causa final	38
3. Kant	56
3.1. A ética e a filosofia moral	59
3.1.1. A felicidade e a moralidade	60
3.1.2. Os imperativos kantianos	66
3.1.3. A intenção e a vontade	68
3.1.4. As sensações e a moralidade	72
3.1.5. A razão e a filosofia moral	75
4. Comparações entre Kant e Aristóteles a respeito da ação virtuosa/moral	79
4.1. Motores da ação virtuosa/moral e critérios de moralidade: contextualismo x apriorismo	80
4.1.1. A questão da aplicabilidade dos critérios de moralidade às ações	87
4.2. A ação enquanto evento: ética eudaimonista x distinção entre direito e moral	89

5. Conclusão	94
6. Referências bibliográficas	102

Lista de figuras e tabelas

Tabela 1 – Ações voluntárias, não voluntárias e involuntárias	22
---	----

1 Introdução

A obra kantiana é, sem sombra de dúvida, um dos marcos mais importantes em toda a história da filosofia. A parte dela que concerne à moral, em particular, não apenas representa um divisor de águas na tradição filosófica, como também serve ao importante propósito de funcionar como um dos mais paradigmáticos exemplos de um pensamento ético-moral de índole deontológica.

Uma das características marcantes da filosofia moral kantiana é sua descrição da moralidade como sendo algo estritamente conectado ao que pode ser conhecido aprioristicamente. Em seu seio, a ação moral figura como algo que depende exclusivamente da obediência à razão pura a priori – ou seja, como a ação cuja intenção/motivação se resume apenas a seguir o que a razão aponta como o que deve ser feito. Desta forma, somente as ações que atendem a esse requisito podem ser consideradas morais. A ação moral, se reportaria, portanto, unicamente aos ditames racionais aprioristicamente cognoscíveis, abstraindo completamente de quaisquer inclinações empíricas. Trocando em miúdos, se junto ao dever se apresentar qualquer outra fonte para a ação – mesmo que esta possa parecer nobre, como o altruísmo, a obediência a Deus, ou qualquer outra – ela não poderia, segundo Kant, ser considerada moral.

A filosofia kantiana pode ser entendida como uma proposta que expressa uma ruptura com certo tipo clássico de pensamento – que encontra, por exemplo, nas doutrinas epicurista e estoíca, bem como em diversas outras teleologias eudaimonistas da Grécia Antiga alguns de seus mais eminentes representantes – segundo o qual os conceitos de ação virtuosa e de felicidade podem ser compreendidos como partes estruturais do arcabouço conceitual ético na medida em que a relação entre eles parece dar-se por força de necessidade. Segundo Kant, as ações morais não estão vinculadas necessariamente com a felicidade, já que de

uma não se segue obrigatoriamente a outra, nem de outra a uma. Em algumas passagens da obra kantiana – na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ou mesmo na *Crítica da Razão Prática* –, o autor parece esclarecer o porquê de estes conceitos não poderem ser forçosamente conectados:

“Infelizmente, porém, o conceito da felicidade é um conceito tão indeterminado que, muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que ele propriamente deseja e quer. A causa disso é: que todos os *elementos* que pertencem ao conceito da felicidade são, sem exceção, empíricos, (...) Em suma, ele não é capaz de determinar com plena certeza, segundo um princípio qualquer, o que verdadeiramente há de fazê-lo feliz, porque para isso seria preciso omnisciência. Não se pode, pois, para ser feliz, agir segundo princípios determinados.”¹

Isso significa não somente dizer que a felicidade é empírica e indeterminada, como também que ela dependeria das inclinações particulares de cada homem. A felicidade não seria, portanto, consequência necessária de nenhuma ação; e as ações que poderiam resultar em felicidade, por sua vez, dependeriam dos gostos e desejos pessoais de cada sujeito. A concepção de felicidade delineada pelo pensador parece, dessa forma, colocá-la como um tipo de sentimento; um evento subjetivo, de contornos emocionais, que não pode ser determinado na ordem causal dos eventos como sendo uma consequência necessária de quaisquer ações morais – isto é, que não pode ter uma relação de conexão necessária com o evento objetivo que é a realização de ações morais. Enquanto estas teriam seu conteúdo aprioristicamente cognoscível – e por isso seriam aptas a serem prescritas universalmente pela razão –, a felicidade não apenas teria seu conteúdo indeterminado, como também indeterminados seriam os meios para alcançá-la, o que a impossibilitaria de exercer a função de causa final da ação moral.

Assim, no que concerne à relação entre os conceitos de felicidade e ação virtuosa/moral, o pensamento kantiano poderia ser apontado como um bom candidato a representar o papel de antagonista de filosofias morais ou éticas de fundamento teleológico de cunho eudaimonista – das quais a aristotélica talvez seja o mais emblemático exemplar. Aristóteles descreve o *telos* – isto é, a finalidade – das ações como sendo a felicidade; portanto, seria possível entender

1 KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 46-47.

que, a princípio, Kant e ele parecem discordar quanto à participação do conceito de felicidade no alicerce conceitual do edifício ético. Se por um lado, o pensador moderno parece apontar para a impossibilidade de se unir felicidade e ação moral por meio do uso de uma relação de força de necessidade como argamassa, por outro, o Estagirita parece propor o extremo contrário: a impossibilidade de desconectar felicidade de ação virtuosa, dada sua união necessária e irrevogável. Assim, Aristóteles é frequentemente apontado como um filósofo eudaimonista que se oporia diametralmente a Kant no tocante a participação da felicidade no arcabouço conceitual ético. Como o próprio diz, afinal: “A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação.”²

Ora, se a felicidade é a finalidade da ação, isto é, o seu *telos*, parece adequado, como anteriormente sugerido, afirmar que haveria entre os dois uma ligação inseparável. Dentre os diversos tipos de ação, as virtuosas seriam aquelas que, de alguma forma, trariam a felicidade. É, contudo, de suma importância observar que esta, por sua vez, tende a ser compreendida, mesmo no contexto da filosofia de Aristóteles, como algo *distinto* e *externo* às ações virtuosas, funcionando como uma consequência necessária delas. Uma forma de descrever esse tipo de concepção da relação entre as noções de felicidade e ação virtuosa é pensando-as em termos de eventos que se dão no tempo, da seguinte forma: a felicidade e a ação virtuosa seriam dois eventos distintos no tempo, que se conectariam na medida em que o segundo poderia ser apontado como causa motriz/eficiente do primeiro. Como a finalidade da ação é, segundo Aristóteles, a felicidade, parece que o que é buscado pelo sujeito agente na realização das ações é precisamente ela. Ou então, que o motivo pelo qual se pode justificar que se pratiquem ações virtuosas é precisamente o fato de que parece ser apenas através delas que se alcança a felicidade. Assim sendo, parece ser possível afirmar que as ações virtuosas seriam vistas como meio necessário para alcançar sua finalidade, que é a felicidade.

À luz das observações feitas acima, torna-se possível vislumbrar o palco sobre o qual se apresenta a já anteriormente citada oposição entre a filosofia aristotélica e a kantiana no que diz respeito à ética: se por um lado é possível

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097 b 20-25.

conceder que ambos entenderiam felicidade e ação virtuosa/moral como eventos distintos um do outro no tempo, por outro, eles discordariam profundamente sobre a possibilidade de eles se conectarem a partir de uma relação necessária de causalidade. Todavia, é importante notar que essa interpretação comparativa dos filósofos em questão sustenta-se apenas na hipótese de que ambos estão tratando felicidade e ação virtuosa sob um mesmo registro; isto é, como se ambas fossem eventos distintos possivelmente ligados numa relação de causa e efeito. Nesse sentido, é importante notar que passagens da obra aristotélica sugerem a possibilidade de pôr tal premissa em xeque.

O filósofo nos diz, por exemplo: “... devemos antes classificar a felicidade como uma atividade, (...)”³ Esse trecho, embora breve, ajuda a nortear a lida com uma questão fundamental na compreensão do pensamento ético aristotélico: como deve ser entendido o termo felicidade? É muito comum que nós, sujeitos do século XXI, mobilizemos esse conceito com contornos psicológicos, ou descrevendo-o como um tipo de sentimento, tal como uma alegria exagerada e duradoura, ou mesmo como um prazer sereno e contínuo – afinal, temos toda uma tradição filosófica que nos precede e parece sustentar esse tipo de significado: o hedonismo, oriundo da antiguidade clássica, fortemente combatido no medievo, representado mesmo na modernidade e tão influente nas mobilizações contemporâneas cotidianas da noção de felicidade. Apesar de ser forçoso reconhecer que o conceito de felicidade não é exaustivamente definido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, ele sem sombra de dúvidas não parece ser empregado ali pelo filósofo com este sentido – isto é, como um sentimento, emoção ou algo afim. O estagirita parece abordar este conceito, antes, como uma atividade que é realizada *na própria realização das ações virtuosas*, como parece sugerir a seguinte passagem: “Com efeito, a felicidade não reside em tais ocupações, mas, como já dissemos, nas ações virtuosas.”⁴

A opção de compreender a felicidade como um evento externo às ações virtuosas no pensamento de Aristóteles parece se tornar tanto mais frágil quanto

3 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1176 b 1-5.

4 *Ibid.*, 1177a 5-10.

mais se leva a sério o termo “reside” na citação acima. Além disso, Aristóteles diz em outra passagem da *Ética a Nicômaco*:

“Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo.”⁵

Isso nos leva a compreender que as ações virtuosas são um fim em si mesmas, e não um meio pelo qual se pode alcançar um outro fim distinto delas. Se a felicidade é parte integrante e necessária das ações virtuosas, e não algo externo e distinto delas, então quando um sujeito realiza esse tipo de ação, ele não o faz tendo em vista algo diferente da própria ação; ele as pratica porque elas são boas em si mesmas.

Não obstante, o problema persiste: como caracterizar felicidade e ação virtuosa diante da afirmação de que uma “reside” na outra? Ora, talvez seja adequado entendermos que a felicidade é, de certa forma, um *traço* que determina e distingue as ações virtuosas. As duas últimas citações acima tomadas em conjunto parecem abrir margem para uma interpretação segundo a qual Aristóteles trataria os conceitos de felicidade e de ação virtuosa a partir de duas categorias lógico-metafísicas distintas: enquanto a ação virtuosa seria um evento que ocorre no tempo, a felicidade seria um traço que a define e a caracteriza. Assim sendo, parece que um dos requisitos mandatórios para que se pudesse dizer se uma ação foi ou não virtuosa seria o fato de ela ter ou não sido “feliz”.

Note-se que, postas as coisas nesses termos, a caracterização das ações virtuosas em Aristóteles se tornaria bem menos oposta à kantiana, uma vez que, para ambos, as ações virtuosas/morais seriam tomadas como fins que são buscados por si mesmos, e não porque através deles se conseguirá algo distinto. Portanto, uma vez sugerida essa leitura alternativa do conceito de felicidade em Aristóteles, cabe nos questionarmos o seguinte: até que ponto não seria possível entender que ela seria compatível com a filosofia moral kantiana? Como vimos, parece haver razões para entendermos que Aristóteles não estaria falando de um sentimento causalmente resultante da realização de ações virtuosas; e desta forma, Kant e ele poderiam talvez concordar sobre a participação da felicidade – no

5 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1176 b 5-10.

sentido aristotélico apresentado pela interpretação alternativa sugerida – na ação virtuosa/moral.

O que pretendo investigar nesta dissertação é exatamente a viabilidade da compatibilização entre a filosofia destes dois autores no tocante a relação entre a felicidade e a ação virtuosa, bem como analisar algumas das verdadeiras incompatibilidades entre eles no que diz respeito a esse tema, caso as haja. De fato, talvez seja preciso repensar a formulação do problema de incompatibilidade entre essas filosofias, seja colocando-o em termos mais claros, ou mesmo compartimentando a questão em problemas parciais, a fim de que possa ser devidamente abordada. O objetivo aqui será não apenas dar cabo desta proposta, buscando por alternativas para a possível oposição entre Aristóteles e Kant no tocante a relação entre a felicidade e a ação virtuosa/moral.

Tomando como diretrizes as hipóteses acima, esta dissertação consistirá em um estudo composto de três etapas: a primeira dedicada à ética aristotélica; a segunda, à filosofia moral de Kant; e uma terceira, na qual será efetuada uma análise comparativa baseada sobretudo nos resultados obtidos nas etapas anteriores e uma conclusão. À primeira etapa pertencerá o primeiro capítulo; à segunda, o capítulo seguinte; e à terceira etapa, o terceiro capítulo e a conclusão.

No primeiro capítulo serão postas lado a lado duas possíveis interpretações da noção de felicidade no seio da filosofia aristotélica. Em seu cerne, com efeito, ele se comporá de duas discussões, a primeira das quais tratará da relação entre a felicidade e a ação virtuosa na ética de Aristóteles a partir de uma leitura que pressupõe a interpretação do conceito de felicidade também como um tipo de sentimento – de modo semelhante a como ela parece ser concebida em Kant. Apresentarei problemas oriundos de tal leitura, bem como buscarei apontar soluções para os mesmos, tomando cuidado para, com isso, não descaracterizar a ética do estagirita. A segunda, por sua vez, delineará uma leitura alternativa da noção de felicidade, segundo a qual esta é não um sentimento causalmente relacionado às ações virtuosas, mas antes um traço característico delas. Tentarei sustentar com bases textuais não apenas a forte coerência desta interpretação no interior da filosofia aristotélica, bem como a possibilidade de esta nova leitura

solucionar os problemas advindos da interpretação apresentada e discutida na primeira seção do capítulo.

O segundo capítulo desta dissertação será dedicado a uma análise dos conceitos de felicidade e ação moral na obra kantiana. É mister reconhecer que o foco do capítulo será obter clareza a respeito da relação entre esses dois conceitos. Investigar-se-á, tomando textos clássicos da literatura kantiana como base – *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *A Crítica da Razão Prática*, bem como títulos pertinentes da literatura secundária –, alguns dos aspectos centrais da moral kantiana em que se revelam com particular eloquência contornos distintivos não apenas dos conceitos em questão e de sua interação, como também da participação dessa díade na construção da doutrina de Kant.

O terceiro capítulo será dividido em duas subseções, ambas de teor comparativo. Na primeira delas, analisarei alguns dos elementos que condicionam e motivam as ações virtuosas/morais. Na segunda parte do capítulo, tratarei dos aspectos da ação virtuosa/moral que dependem da sua efetiva realização. Essa tarefa será realizada a partir de uma leitura da noção de felicidade na filosofia do estagirita nos moldes da apresentada na segunda seção do primeiro capítulo.

O último capítulo será uma breve conclusão, na qual procurarei elencar os principais resultados obtidos ao longo das investigações levadas a cabo nas seções precedentes. Uma vez cotejados, estes permitirão que sejam aduzidas conclusões valorativas a respeito da interpretação, tanto independente quanto comparativa, dos trechos da obra dos filósofos em questão neste trabalho. Além disso, procurarei esclarecer importantes diferenças e semelhanças a respeito do pensamento ético-moral de Kant e Aristóteles. Sobre este pano de fundo, serão tecidas observações e críticas com respeito às consequências da adoção da possibilidade hermenêutica sugerida.

2 Aristóteles

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles faz questão de chamar atenção para o fato de a ética não ser matéria de conhecimento científico, pois não pode ser do âmbito da ciência o que tem seu primeiro princípio variável. A ética é por excelência a disciplina que se ocupa de matérias da deliberação e da escolha, isto é, daquilo que se realiza por meio de decisões. Como o fruto da decisão é, nesse sentido, a ação, é natural que esta seja objeto central de sua investigação. Como a ação pode, por sua vez, ser entendida como nada senão expressão do agente, isto é, do homem no mundo, a ética é um campo da atividade filosófica em que se dá a possibilidade de não apenas analisar e fornecer critérios para se julgar as ações, mas também de, a partir delas, se julgar o próprio homem. Sobre o terreno fértil dessa possibilidade, o Filósofo constrói sua *Ética* como uma investigação não científica com vistas ao esclarecimento de, pode-se dizer, o que é para o homem uma boa vida.

“A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha o desejo e o raciocínio com um fim em vista.”⁶ Como é o homem que escolhe, que deseja, que raciocina com um fim em vista e que pratica a ação, então parece ser forçoso reconhecer que seja ele a origem dela. Se, por um lado, a ética de Aristóteles permite a análise e o julgamento das ações, por outro, ela também permite que esse julgamento se estenda àqueles que as executam na medida em que eles possam ser apontados como causadores dessas ações; ou seja, quando eles são a origem da ação. Essa passagem do julgamento das ações para o julgamento do homem agente não é, todavia, imediata – ela é realizada mediante uma ideia “subentendida”, por assim dizer, de *responsabilidade*, que fornece orientação crucial para compreendermos mais precisamente as circunstâncias e

6 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1139 a 30-35.

condições em que um agente deve ser causador ou origem de uma ação para que possa ser ele próprio julgado a partir dela.

Na ética aristotélica, o conceito de responsabilidade não aparece explicitamente no texto; não obstante, ele parece ser a ponte que liga dois conceitos-chave: o de causa eficiente – que também pode ser chamado de causa motriz –, o de agente, o de ação virtuosa, e também o de escolha. À melhor compreensão da relação entre estes, bem como do papel da noção sugerida de responsabilidade para uma melhor interpretação do arcabouço ético de Aristóteles, dedico a primeira seção deste capítulo. Em seguida, serão objeto de escrutínio as noções de virtude e de causa final.

2.1

Responsabilidade: causa motriz, o voluntário e a escolha na ética

Causa final, causa eficiente, causa formal, causa material: apesar de a doutrina das quatro causas ser imediatamente associada à teoria do conhecimento aristotélica, ela não se restringe apenas a este campo da filosofia do estagirita. Esta doutrina que perpassa e sustenta sua filosofia pode ser uma chave de leitura valiosa para se analisar aspectos relevantes do pensamento de Aristóteles como um todo; e, tendo em vista a minha atual empreitada, creio que mesmo o próprio apoiaria minha decisão de tomá-la como um eficaz instrumento investigativo.

As causas motriz e final são, dentre as quatro arroladas, especialmente relevantes para a ética como meios de acesso a, respectivamente, o – digamos – “de onde veio” e o “para onde vai” a ação; em termos mais precisos, seu conhecimento esclarece, por um lado, o princípio que desencadeia a ação como seu efeito, e por outro, o princípio inerente à ação segundo o qual é possível atribuir-lhe valor ou julgar seu grau de excelência.

O conceito de causa motriz parece estar diretamente ligado à pergunta: “por quê?”. Na ética, buscar pela causa motriz da ação é buscar sua origem, isto é, procurar identificar na ordem do tempo aquilo que a desencadeou enquanto efeito

– seu princípio *motor*.⁷ É precisamente por guardar esta relação com a ação que a investigação do conceito de causa motriz tem o poder de esclarecer a ideia de responsabilidade anteriormente mencionada, subjacente à ética aristotélica. Mesmo intuitivamente, se não é possível identificar um agente como motor da ação, então também não é possível atribuir a ele responsabilidade por ela; como se vê, qualquer tentativa de aproximação ou esclarecimento da noção de responsabilidade proposta parece, portanto, depender inevitavelmente de uma sua formulação em termos do conceito de causa motriz. Simultânea e complementarmente, para compreender a importância da noção de causa motriz na ética aristotélica, é preciso entender com mais clareza sua participação na construção da já referida ideia de responsabilidade, bem como na das noções aristotélicas de “voluntário” e de “escolha” no arcabouço conceitual de sua ética.

2.1.1

A responsabilidade como conceito instrumental para uma interpretação adequada da ética aristotélica

Um dos pontos a serem aqui defendidos é o de que uma noção básica e primordial para a interpretação de todo o edifício ético aristotélico é a ideia de responsabilidade. Apesar de este conceito não ser definido ao longo da *Ética a Nicômaco*, ele parece ser o eixo de sentido na relação que se desenvolve entre animal racional (*zoon logon echon*), ações (em particular, ações virtuosas) e julgamentos morais; pois, se não é possível responsabilizar o sujeito pela realização da ação, não é possível atribuir-lhe mérito nem demérito por ela. Por meio de uma ideia de responsabilidade nestes moldes, cria-se a coesão necessária para que os agentes possam ser julgados por suas ações, ou seja, para que as próprias ações sejam tomadas como o material usado para se julgar aqueles que as praticam. Na esteira desse raciocínio, fixemos, portanto, para fins interpretativos e, sobretudo, didáticos, um conceito instrumental preliminar de responsabilidade

⁷ Os termos causa motriz, princípio motor e causa eficiente serão tomados e empregados como sinônimos daqui para frente, exceto explicitamente dito o contrário.

adequado, a ser refinado de acordo com os desenvolvimentos a seguir. Formulemo-lo da seguinte maneira: *um agente é responsável por certa ação se e somente se ele é o princípio motor dela e o é voluntariamente.*

Intimamente ligado à ideia de responsabilidade está o conceito de escolha; pois por aquilo que ocorre invariavelmente ou que se encontra por qualquer razão fora do alcance da possibilidade de mudança via decisões humanas, o homem não pode ser tomado por responsável. Por exemplo, o homem não tem o poder de fazer ou não o sol nascer; e, portanto, ele não pode ser responsabilizado pelo nascimento ou não do sol.

Embora as escolhas originem ações voluntárias e a responsabilidade esteja intrinsecamente ligada a elas, a aplicabilidade da responsabilidade não se limita, no seio do pensamento ético do Filósofo, àquelas ações resultantes de escolha; mas sim às ações realizadas voluntariamente em geral. Ou seja: embora seja suficiente que uma ação resulte de escolha para que seja compatível com a noção de responsabilidade, não é necessário que ela tenha uma escolha como origem para que o mesmo se dê – pois, convém atentar, na terminologia de Aristóteles, nem toda ação voluntária é fruto de escolha. De fato, a conexão entre a responsabilidade e a escolha se dá via ideia de voluntário: as ações decorrentes de escolha, afinal, não são senão um entre outros tipos possíveis de ação voluntária. Sobre o que é considerado involuntário, voluntário, e sobre como a escolha se articula com esses conceitos na *Ética a Nicômaco*, o item seguinte esclarece pontos importantes.

2.1.2 O voluntário

Aristóteles parece dividir as ações em dois grandes conjuntos complementares: as voluntárias e as não-voluntárias. No primeiro grupo, o princípio motor da ação deve encontrar-se no próprio agente, que deve estar ciente das circunstâncias particulares da ação realizada. Nele se encontram as ações

realizadas após deliberação, isto é, as escolhidas, e também as que são praticadas por impulso ou apetite – desde que não decorram de ignorância –, como indica o que o próprio afirma: “É de se presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntários.”⁸ e:

“(…), mas as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias.”⁹.

No segundo grupo, por sua vez, encontram-se as ações que ocorrem por compulsão – isto é, aquelas cujo princípio motor se encontra fora do agente – e as praticadas por ignorância, sendo que estas últimas, quando produzem dor e arrependimento, são chamadas de involuntárias. Como o filósofo diz: “Tudo o que se faz por ignorância é *não-voluntário*, e só o que produz dor e arrependimento é *involuntário*.”¹⁰, e:

“Mas o termo ‘involuntário’ não é geralmente usado quando o homem ignora o que lhe traz vantagem – pois não é o propósito equivocado que causa a ação involuntária (esse conduziria antes à maldade), nem a ignorância do universal (pela qual os homens são passíveis de censura), mas a ignorância dos particulares, isto é, das circunstâncias do ato e dos objetos com que ele se relaciona.”¹¹.

A classificação das ações de acordo com esses conjuntos deve ter como referência o momento em que as ações foram praticadas. Para classificar as ações sob estes grupos é preciso olhar para o momento em que estas ações foram praticadas e perguntar se: 1) o agente tinha conhecimento das circunstâncias e objetos que se relacionam com a ação; 2) o agente foi princípio motor da ação (cuja negação seria o agente ter sido forçado a agir, isto é, se a causa motriz da ação ser externa a ele); 3) o agente arrependeu-se ou sentiu dor pelo ato. Se 1 e 2, então tem-se uma ação voluntária. Se não 2 ou não 1, então tem-se uma ação não-voluntária. Se não 2, ou se 3 e não 1, tem-se uma ação não-voluntária que é involuntária. A tabela a seguir apresenta isso de maneira perspicua:

8 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1111 a 20-25.

9 Ibid., 1111 b 1-5.

10 Ibid., 1110 b 15-20.

11 Ibid., 1110 b 25 – 1111 a 1.

CRITÉRIOS/TIPOS DE AÇÃO	1	2	3
Voluntária	Sim	Sim	Sim
Voluntária	Sim	Sim	Não
Não-voluntária e involuntária	Sim	Não	Sim
Não-voluntária e involuntária	Sim	Não	Não
Não-voluntária e involuntária	Não	Sim	Sim
Não-voluntária	Não	Sim	Não
Não-voluntária e involuntária	Não	Não	Sim
Não-voluntária e involuntária	Não	Não	Não

Tabela 1 – Ações voluntárias, não-voluntárias e involuntárias

Aristóteles também aponta para aquelas ações que são voluntárias com referência ao momento em que são praticadas, mas que em abstrato podem ser classificadas como involuntárias: os atos mistos. Aristóteles apresenta como exemplos desse tipo de ato, uma ação vil que é praticada por ordem de um tirano que tivesse como reféns os pais e os filhos do agente, e o caso de cargas valiosas lançadas ao mar durante uma tempestade. Sobre eles o filósofo afirma:

“Tais atos, pois, são mistos, mas assemelham-se mais a atos voluntários pela razão de serem escolhidos no momento em que se fazem e pelo fato de ser a finalidade de uma ação relativa às circunstâncias. Ambos esses termos ‘voluntário’ e ‘involuntário’, devem portanto ser usados com referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não

as fazer. Ações de tais espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas em abstrato talvez sejam involuntárias, pois que ninguém as escolheria por si mesmas.”¹²

Claramente sugere-se aqui um caráter “misto” para aquelas ações cujas circunstâncias são de tal forma coercitivas que, apesar de seu princípio motor estar, a rigor, no agente, não se pode ignorar o papel decisivo que elas têm na determinação desse princípio motor – papel que teria mesmo o poder de, como ilustrado pelos exemplos de Aristóteles, contrariar determinações que seriam evidentemente impostas pelo agente a suas próprias ações, fossem outras as circunstâncias.

Em resumo, portanto, temos que Aristóteles nos apresenta uma tese nos seguintes moldes a respeito do tema tratado: há dois grupos de ações cuja classificação em, respectivamente, voluntárias e involuntárias não é objeto de maiores problemas, a saber: aquelas cujo princípio motor se encontra no agente e cujas circunstâncias particulares o agente conhece; e aquelas cujo princípio motor se encontra definitivamente fora do agente. Todos os outros tipos de ação se encontram numa espécie de zona cinzenta entre voluntário e involuntário, adequando-se – ou mesmo apenas assemelhando-se mais –, de acordo com seu caso e por razões frequentemente nebulosas ou controversas, a cada um dos grupos mais bem definidos. Aquelas praticadas por ignorância das suas circunstâncias particulares, em primeiro lugar, pertencem ao complemento do conjunto das ações voluntárias – isto é, ao conjunto das ações não-voluntárias –; mas, destas, as únicas a serem tomadas por efetivamente involuntárias devem ser aquelas que produzem dor e arrependimento, sendo a classificação das restantes deixada por Aristóteles em aberto. Aquelas praticadas não por si mesmas, mas por força de circunstâncias que a envolvem e que exercem claro poder coercitivo sobre o agente, por sua vez, têm estatuto ainda mais difuso: são chamadas por Aristóteles “mistas”, pois, embora sejam, a rigor, voluntárias no momento em que se as pratica – e se assemelhem mais, em absoluto, às ações voluntárias – podem ser sensatamente consideradas “em si mesmas” ou “em abstrato” – isto é, de acordo com sua natureza própria e independentemente das circunstâncias particulares que a tornam adequada a certo propósito – involuntárias.

12 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1110 a 10-15

2.1.3 A escolha

As ações praticadas por escolha encontram-se no grupo das ações voluntárias. Como já dito na seção anterior, para uma ação ser classificada como voluntária, é necessário que ela seja realizada com conhecimento das suas circunstâncias particulares, e também que sua causa motriz jaza no próprio agente que a realiza. O Filósofo nos diz: “A escolha, pois, parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário. O segundo conceito tem muito mais extensão.”¹³ Ele segue ilustrando sua colocação com um exemplo:

“Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos.”¹⁴

De acordo com os desenvolvimentos de Aristóteles, as ações escolhidas, além de atenderem à demanda que as torna voluntárias, possuem ainda mais uma característica peculiar: elas são fruto de deliberação. Uma escolha parece ser o resultado da apreciação de possibilidades distintas para a realização de uma ação; ou seja, uma vez cotejadas as possibilidades de como agir, pinça-se uma para ser executada: essa é a escolhida. A escolha, convém observar, implica ainda uma espécie de avaliação da possibilidade de se realizar ou não uma certa ação (mais precisamente, que a ação eleita no processo de deliberação esteja ao alcance do agente); e, por isso, é fruto de um cálculo realizado sobre as diferentes formas de agir em uma certa situação, e sempre deve selecionar, dentre estas, uma que seja *possível* para o agente.¹⁵

Um grande aliado do processo deliberativo é a experiência. Como já dissemos acima, a ética não é matéria de conhecimento científico; logo, ela não estuda o que é necessariamente sempre do mesmo jeito – o que tem seu princípio invariável –, mas sim o que é instável e pode ser ou não, e de diferentes maneiras; nada surpreendentemente, portanto, as ações do homem estão no centro de suas considerações. Como não podemos supor a constância dos eventos nem a

13 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1111 b 5-10.

14 Ibid., loc.cit.

15 Cf. Ibid., 1113 a 10-15

imutabilidade das causas relevantes para a orientação das ações, contar com aspectos que podem ser observados a partir da experiência – tais como a frequência, o hábito, exemplos bem sucedidos, etc. – pode ser um recurso de grande ajuda no processo deliberativo. Outro aspecto importante desse processo é que, a despeito do que se possa pensar apressadamente devido às observações acima, é possível a participação de conhecimentos científicos durante o seu desenvolvimento, por exemplo: quando é preciso escolher que tipo de alimentos serão levados para alimentar crianças subnutridas que habitam uma região excessivamente úmida, um dos aspectos que deve ser considerado na deliberação é a resistência desses alimentos à umidade, e é possível se basear em conhecimentos científicos a respeito do apodrecimento dos alimentos para decidir quais deles durarão mais tempo nessa região, e por isso, quais seriam os melhores alimentos para se levar em uma tal empreitada. É conveniente ainda assim reiterar que, embora conhecimentos científicos possam ser levados em consideração no cálculo que resultará na escolha de uma ação, as conclusões resultantes de um processo de deliberação que culmina na escolha jamais podem ser tomadas como conhecimento científico.

Apesar de ser fruto de um cálculo incerto e impreciso, a ação escolhida pode atingir em cheio seu objetivo; nada impede, entretanto, que ela apenas se aproxime ou mesmo passe ao largo dele. Para determinar se a escolha foi bem ou mal sucedida, é necessário, antes de mais nada, considerar a ação em questão na íntegra; isto é, não apenas sua natureza “em si”, mas também seu desenvolvimento completo na ordem do tempo, bem como, em alguma medida, suas consequências. Dito de outro modo, o julgamento que sentenciará o caráter da escolha em moldes aristotélicos não pode ser efetuado aprioristicamente. Esse julgamento, por sua vez, na qualidade de cume de um outro processo deliberativo, é também ele próprio desprovido de caráter ou pretensão científicos; como já foi dito antes, o julgamento sobre as ações, isto é, se elas foram boas ou más, efetuadas com bravura, honra e etc. depende do desenrolar-se da própria ação.

Na sequência, analisaremos a noção de escolha sob o prisma de dois aspectos distintos segundo os quais o estagirita a caracteriza: a) a escolha como desejo deliberado; e b) a escolha como a origem da ação.

a) A escolha como desejo deliberado:

“A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.”¹⁶

A partir da passagem acima, pode-se aduzir a seguinte interpretação: a escolha pode ser descrita no pensamento aristotélico como o resultado de uma operação aplicada a um desejo; essa operação seria a deliberação. Esta, por sua vez, seria composta por raciocínios. Para melhor compreender o funcionamento desta operação e a significância da conclusão que acabamos de anunciar, devemos aproximar-nos em maior nível de detalhe das noções básicas envolvidas, a saber: raciocínio, desejo e deliberação. A fim de fazê-lo, sugirirei, no que se segue, modelos interpretativos para essas noções que julgo, por assim dizer, analisarmos em termos independentes e suficientemente claros, que espelham seu funcionamento na economia conceitual da *Ética a Nicômaco* de forma adequada.

a.1) Raciocínio: na passagem transcrita, ao mobilizar a noção de raciocínio, Aristóteles nos diz duas coisas que nos permitem sugerir com certo fundamento algo a respeito da maneira como o filósofo compreende a própria noção mobilizada. Em primeiro lugar ele sustenta que afirmação e negação pertencem ao domínio do raciocínio; e em segundo lugar, ele atribui ao raciocínio caráter veritativo ao dizer que raciocínios envolvidos em escolhas acertadas devem ser verdadeiros.

É sabido que o caráter veritativo é próprio das proposições – ele é, de fato, uma de suas peculiaridades distintivas por excelência. Não raro, define-se uma proposição exatamente como aquilo que possui um valor de verdade. Além disso, é também sobre as proposições – mais precisamente, como se costuma dizer em terminologia contemporânea, sobre conteúdos proposicionais – e somente sobre elas que se podem realizar as operações de afirmação e negação. Essas observações nos dão margem e sugestão a favor do seguinte modelo interpretativo: raciocínios podem ser entendidos como ato ou como efeito. Na primeira acepção, o raciocínio deve ser entendido como o exercício das operações

16 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1139 a 20-30.

assertóricas de afirmação ou negação sobre conteúdos proposicionais. Na segunda acepção, ele seria o resultado dessas operações, isto é, a afirmação ou a negação propriamente dita de uma proposição, que é verdadeira ou falsa.

a.2) Desejo: de forma análoga ao modelo interpretativo aplicado a noção de raciocínio, podemos, a partir do mesmo trecho transcrito, identificar importantes sugestões a respeito da noção de desejo. Logo em seu início, o pensador traça um paralelo entre o papel das operações de afirmação e negação com respeito ao raciocínio e o papel da busca e da fuga com respeito ao desejo. Em consonância com essa colocação, podemos compreender busca e fuga como operações análogas a afirmação e negação, embora de natureza distinta. Elas atuariam também sobre conteúdos proposicionais, mas diferentemente de afirmação e negação, que possuem caráter assertórico, possuiriam caráter volitivo. Em outras palavras: de modo análogo ao raciocínio, o desejo também pode ser compreendido como o resultado de uma operação sobre um conteúdo proposicional; o que os diferencia quanto a esse aspecto é a natureza – assertórica em um caso e volitiva no outro – da operação aplicada.

Uma vez mais de maneira análoga ao caso do raciocínio, a aplicação da operação volitiva a um conteúdo proposicional também resulta em algo a que convém um valor – embora, no caso dos desejos, esse valor não seja o verdadeiro ou o falso, mas sim, novamente segundo o que nos sugere o trecho sob escrutínio, reto ou não. Podemos concluir, portanto, que desejos podem ser entendidos como atos ou como efeitos, respectivamente, de acordo com as explicações recém-dadas – em outras palavras: desejos como atos são a aplicação das operações volitivas de busca ou fuga sobre conteúdos proposicionais; como efeitos, eles são o resultado dessa aplicação, ou seja, a busca ou a fuga do estado de coisas descrito pelo conteúdo proposicional em questão, ao qual convém como valor a retidão ou a não retidão.

a.3) Deliberação¹⁷: a deliberação pode ser entendida como sendo composta de três partes: desejos, raciocínios e conclusões. O processo deliberativo se dá a

17 Convém ressaltar que a deliberação, apesar de tratada aqui em separado, pode ser tomada também, quando interpretativamente conveniente, como uma espécie particular de raciocínio; em primeiro lugar por ser, como já observado anteriormente, composta por raciocínios; e em segundo

partir do cotejamento dos desejos e raciocínios, que são nele postos lado a lado. Neste processo, são calculadas as consequências da conjunção dos desejos – isto é, força volitiva aplicada a um conteúdo proposicional – e raciocínios – isto é, força assertórica aplicada a um conteúdo proposicional. Grosso modo, pode-se dizer que o resultado da consideração das consequências da referida conjunção é a obtenção de um conjunto de desejos deliberados, que são, mais propriamente, o que podemos chamar de conclusões de um processo deliberativo. Por exemplo:

- 1) Quero comer uma grande fatia de bolo de chocolate;
- 2) Todavia, estou a par do fato de que bolo de chocolate possui um altíssimo valor calórico;
- 3) Estou um pouco acima do peso e;
- 4) Não quero ganhar mais quilos extras;
- 5) Chego a conclusão de que, deliberadamente, não quero comer uma fatia deste bolo.

As etapas de 1 a 5 compõem um processo deliberativo. Em 1 e 4 encontram-se desejos; o primeiro uma busca e o segundo uma fuga. Em 2 e 3 temos raciocínios afirmativos que estão diretamente ligados aos desejos em questão. No número 5 encontra-se a conclusão, que resulta como consequência da conjunção dos desejos e raciocínios envolvidos no processo deliberativo. Note-se que, quanto à forma, esta consiste em uma força volitiva “deliberada” aplicada a um conteúdo proposicional. No caso do exemplo, a volição obtida no cálculo é negativa – deliberadamente **não** quero comer o bolo. Neste modelo interpretativo, o resultado do cálculo deliberativo é dependente também, vale ressaltar, dos graus de intensidade dos diferentes desejos envolvidos. No exemplo em questão, pode-se depreender que o desejo de não engordar é mais forte do que o desejo de comer o bolo. Em outros casos, ela poderia ser positiva. É importante frisar que não há um número determinado de desejos, raciocínios ou conclusões em uma deliberação – ainda que seja necessário que haja pelo menos um de cada. É

lugar, por poder ser considerada de forma “horizontalizada” como um raciocínio complexo: a afirmação de uma proposição de forma condicional, que tem como componentes os raciocínios e desejos nela envolvidos de acordo com sua estrutura.

indeterminado também se as forças volitivas e assertóricas aplicadas a conteúdos proposicionais na deliberação são positivas ou negativas: respectivamente busca/fuga e afirmação/negação.

Em suma: sugere-se aqui que a deliberação seja compreendida como um processo complexo que envolve raciocínios e atua sobre desejos, e tem como resultado uma ou mais conclusões cuja forma é a aplicação de uma força volitiva modalizada pela deliberação a um conteúdo proposicional.¹⁸

a.4) Escolha:

“Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir um resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos.”¹⁹

De posse das explicações até aqui fornecidas a respeito da deliberação e de suas noções componentes, podemos ler a partir do trecho transcrito acima uma clara orientação para a obtenção de uma melhor compreensão da escolha nas considerações de Aristóteles aqui examinadas.

Como já sugerido anteriormente por outros trechos transcritos e pelo próprio subtítulo desta seção, esta passagem reforça a compreensão da escolha como um desejo deliberado. Entretanto, ela nos permite ir além desta formulação algo vaga, e conferir-lhe maior solidez. O estagirita enuncia explicitamente uma tese importante para nossos presentes propósitos, a saber: que uma vez concluída uma deliberação, passamos a desejar conforme o resultado desta. De acordo com os desenvolvimentos de a.1, a.2 e a.3, isso quer dizer que a conclusão de uma deliberação, obtida a partir de desejos por meio de raciocínios, é uma condição suficiente para que em nós se dê um desejo que, por assim dizer, segue sua

18 É importante que o cálculo aqui oferecido como modelo interpretativo para a noção aristotélica de deliberação não seja tomado por um movimento hermenêutico arbitrário. À guisa de justificativa, espero que seja suficiente dizer que a principal ideia por trás dele é a de que, quando os membros de conjuntos adequados de volições e de asserções que de alguma forma versem a respeito de um mesmo tema são postos em conjunção, é possível concluir deles uma volição distinta, que carregará consigo a marca formal de consequência dessa conjunção. Quanto ao desenvolvimento formal do cálculo – tarefa cuja realização possivelmente permitiria resultados iluminadores sobre a interpretação que aqui ofereço –, deixo-o como sugestão para leitores interessados, já que nos desviaria por demais de nossos objetivos caso o levássemos a cabo aqui. Proponho que se orientem, na tarefa, pela ideia motivadora que expus.

19 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1113 a 10-15.

prescrição. Recorrendo novamente ao exemplo de deliberação dado em a.3, pode-se identificar a sugestão, diante dessa consideração, de que a conclusão do processo deliberativo, em sendo precisamente o desejo de não comer uma deliciosa fatia do bolo obtido por deliberação, é ela mesma a própria escolha. A escolha aparece então como esse desejo que é o resultado do exercício de raciocínios sobre desejos (processo deliberativo) e que, parafraseando o filósofo, busca exatamente o que afirma o raciocínio – isto é, o conteúdo proposicional da conclusão, obtido como fruto direto da deliberação. É neste sentido que sugiro ser profícuo compreender a colocação de Aristóteles de que uma escolha pode ser descrita como um desejo deliberado.

A esta altura, todavia, apesar de já nos termos aproximado da concepção do estagirita de escolha como desejo deliberado, ainda não está claro nem como nem o porquê de a escolha ser compreendida pelo filósofo também como origem da ação. Afinal de contas, por que um desejo deliberado do tipo descrito deve ser tomado como condição suficiente para desencadear uma ação? Desejos não deliberados em geral evidentemente não parecem ter, segundo as considerações de Aristóteles, o mesmo poder – pense, por exemplo, em desejos que compõem um processo deliberativo, como os do exemplo em a.3. O que se alteraria em um desejo, meramente por ele ser fruto de uma deliberação, a ponto de conferir-lhe o poder de desencadear ações?

b) A escolha como origem da ação – o papel da causa motriz: “A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha o desejo e o raciocínio com um fim em vista.”²⁰

Nas seções anteriores, tratou-se de explicar algo relacionado à parte final do trecho recém-citado. Procurei oferecer uma interpretação cabível segundo a qual a escolha, sob o rótulo de “desejo deliberado”, pode ser entendida como um efeito do processo deliberativo; isto é, sobre como o desejo e o raciocínio com um fim em vista constituem a origem da escolha. Quanto à parte inicial do trecho, no entanto, pouco foi dito até aqui. Afinal, na medida em que é origem da ação, como a escolha se relaciona com esta?

20 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1139 a 30-35.

A escolha certamente mantém com a ação uma estreita conexão. Nem por isso, não obstante, deve-se perder de vista o fato de que uma jamais se confunde com a outra. Aristóteles descreve explicitamente a escolha como causa eficiente (motriz) da ação – e, patentemente não é possível que algo tenha a si mesmo ou a qualquer de suas partes integrantes como causa motriz em sentido aristotélico. Devemos, portanto, atentar ao fato de que não apenas a escolha não se confunde com a ação, como também não é em nenhuma hipótese parte integrante desta.

Como, então, devemos entender esta estreita conexão? Em primeiro lugar, devemos evitar uma má compreensão da afirmação de Aristóteles de que “a escolha é a origem da ação”. Isolada de contexto, essa passagem poderia facilmente ser interpretada como uma declaração de que toda ação tem como origem a escolha. É evidente que tal interpretação, tomada sem ressalvas, é absurda mesmo intuitivamente, pois certas ações parecem patentemente involuntárias – o próprio Aristóteles sustenta um parecer similar, como já observado na seção sobre o voluntário.

Entretanto, poder-se-ia torná-la mais plausível com a adição da seguinte restrição: todas as ações **voluntárias** têm como origem a escolha. Mais uma vez, no entanto, a interpretação não é apropriada. Também na seção 2.1.2, foi mostrado que, segundo o estagirita, o conjunto das ações voluntárias não se esgota naquele que compreende apenas as praticadas por escolha. Como um exemplo de ações voluntárias que não são praticadas por escolha, o filósofo cita, como já observado, aquelas praticadas pelo impulso do momento.

Portanto, a frase “a escolha é a origem da ação” deve ser compreendida de maneira diversa. Em verdade, ela pode ser proficuamente entendida na direção oposta à sugerida pela interpretação apresentada nos dois parágrafos anteriores. Em outras palavras: ao invés de tomarmos a afirmação em questão como significando que toda a ação – em geral ou pertencente a certo grupo – tem como origem a escolha, devemos compreendê-la como dizendo que *toda escolha origina, isto é, tem como consequência uma ação*. Desta forma, trilhamos uma via hermenêutica que não apenas não entra em conflito com as colocações do filósofo estudadas, como também explica algo essencial sobre o objeto de investigação

desta seção, a saber: a escolha é algo que só faz sentido na medida em que a concebemos como causa motriz de uma ação. É uma condição *sine qua non* para que algo seja chamado com acerto de escolha que tenha como efeito uma ação.

Essa condição, não obstante, apesar de necessária, não é suficiente para a caracterização de algo como uma escolha. Ter como efeito uma ação é uma propriedade compartilhada por tudo aquilo que é causa motriz de alguma ação; e é evidente, pelo desenvolvido na seção 2.1.2, que há diversas causas motrizes possíveis além da escolha para os mais diversos tipos de ação. Portanto, é preciso ainda responder à seguinte questão: o que há de peculiar a respeito da escolha que a diferencia das demais causas motrizes de ações? Convém recordar que as ações consideradas por Aristóteles parecem poder ser divididas em dois gêneros: aquelas cujo princípio motor encontra-se no próprio agente e aquelas em que esse princípio é externo a ele. O princípio motor de todas as ações pertencentes ao primeiro desses grupos parece estar intimamente ligado ao desejo, embora, não seja possível dizer que qualquer deles resume-se a, por assim dizer, um “puro” desejo. É importante não desconsiderar o fato de que, de acordo com o que temos até aqui observado da economia conceitual da *Ética a Nicômaco*, desejos, por si só, não são capazes de, sem mais, originar ações; basta que tenhamos em mente o fato de que podemos raciocinar sobre desejos que temos – isto é, podemos deliberar sobre desejos que efetivamente possuímos – sem que esses desejos cheguem a se concretizar em ações em qualquer momento de sua vigência. Para que adquiram força motriz suficiente para desencadear ações, desejos precisam de algo mais. Como exemplo, podemos citar aquilo a que Aristóteles se refere como impulso do momento, e também a conclusão de um processo deliberativo; em ambos os casos, apresenta-se algo que empresta ao desejo força motriz, propelindo-o reto ao estatuto de causa motriz de uma ação. Talvez seja didaticamente frutífero recorrermos à seguinte alegoria para explicar esse ponto: o desejo é como a bola branca num jogo de bilhar: é ela quem coloca as bolas coloridas em movimento, porém ela mesma não é capaz de mover-se sozinha. É através de uma tacada – por exemplo, o impulso, a escolha – que ela ganha força para empurrar as bolas coloridas, isto é, gerar ações; e é somente por meio da bola

branca, direta ou indiretamente, que as bolas coloridas podem ser postas em movimento.

2.2 Virtudes

Muito diferente do que pode parecer à primeira vista, virtudes como a honra, por exemplo, não são simplesmente propriedades que convém ao homem e que são meramente externadas ou concretizadas por meio de ações; na verdade, as virtudes demandam necessariamente o exercício de ações, exatamente porque é nestas que elas se realizam. É por essa razão que, para ser identificado como um homem virtuoso, faz-se necessário para um agente possuir o hábito de praticar ações virtuosas, pois é por viver uma vida de ações virtuosas que um homem pode ser chamado de virtuoso, e não o inverso. Ou seja, é por praticar ações honrosas, por exemplo, que se diz que alguém é honrado; isto é, não é por ser honrado que o homem pratica ações honrosas. Ainda assim, os atos virtuosos não devem ser praticados ao mero acaso para que, de acordo com as condições observadas, constituam uma vida virtuosa e, assim, permitam que se diga do agente um homem virtuoso; eles devem ser praticados voluntariamente por escolha, assim como o próprio filósofo descreve: “(...) sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha.”²¹. Para ilustrar a questão, vale lembrar que Aristóteles cita a bravura e a temperança como exemplos de virtudes, mas que, para ser bravo e temperante, é mandatório que se escolha praticar ações com bravura e temperança, respectivamente (“Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc.”.²²). Nesse sentido, ser virtuoso é algo que qualquer homem pode ou não ser, pois depende do próprio homem a escolha por praticar ações desse tipo ou não:

21 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106 a 1-5.

22 *Ibid.*, 1103 b 1-5.

“Quanto às virtudes *em geral*, esboçamos uma definição do seu gênero, mostrando que são meios e também que são disposições de caráter; e, além disso, que tendem por sua própria natureza para a prática dos atos que as produzem; que dependem de nós, são voluntárias e agem de acordo com as prescrições da regra da justa.”²³

Ainda nesta direção, é preciso esclarecer a diferença presente nos casos em que involuntariamente, ou ainda voluntariamente, mas sem ter efetivamente escolhido efetuar uma ação, o homem acidentalmente realize uma ação “virtuosa” (se é que tal nome pode ser adequadamente utilizado), e os casos em que ele deliberadamente escolhe praticar ações que se encontram em puro acordo com uma disposição de caráter que ele apresenta. Aristóteles fala sobre esses casos usando a virtude da justiça como exemplo:

“Assim como dissemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso – referimo-nos às que praticam os atos prescritos pela lei, quer involuntariamente, quer devido a ignorância ou por alguma outra razão, mas não no interesse dos próprios atos, embora seja certo que tais pessoas fazem o que devem e todas as coisas que o homem bem deve fazer –, parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um desses atos: numa palavra, é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos.”²⁴

Ou seja, nos casos em que não são efetuadas por escolha e nem com vistas às próprias ações, não é possível chamar o homem de justo, e, conseqüentemente, tampouco se pode chamá-lo de bom. Não é porque a ação “calhou” de ser realizada com características que proporcionam acidentalmente a justiça que se pode dizer de quem a praticou que este é justo. Portanto, fica determinado assim que não se pode atribuir a virtude a um homem sem que ele tenha deliberadamente escolhido praticar a ação que realiza, que produz a virtude.

Outro aspecto importante sobre a virtude que não deve ser esquecido é que, precisamente por ela se realizar na vida prática, Aristóteles afirma não ser possível ser um homem virtuoso dormindo, ou que se encontre na inatividade de alguma forma, pois, como é preciso praticar atos virtuosos para se tornar um homem virtuoso, o exercício dessa disposição de caráter implica que ele esteja, no mínimo, acordado: “Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum

23 Ibid., 1114 b 25 – 1115 a 5.

24 Ibid., 1144 a 10-25.

bom resultado, como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem.”²⁵

Soma-se ainda à caracterização da virtude o fato de ela ser definida como uma disposição de caráter, pois como o filósofo determina:

“Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.”²⁶

De fato, há que se chamar atenção para dois aspectos importantes sobre a virtude que esta passagem salienta: em primeiro lugar, que ela não apenas é descrita como uma disposição qualquer, mas como a disposição que torna o homem bom. Além disso, cabe a ela o grandioso papel de fazer o homem desempenhar bem a sua função. Se na filosofia aristotélica a virtude de algo está diretamente relacionada à realização de sua função própria, na ética especificamente o homem, enquanto entendido como algo no mundo, também possui um funcionamento apropriado; e é por isso que dizer que um homem é virtuoso é o mesmo que dizer que ele realizou com excelência a função que lhe é própria. Para fechar este ponto, ilustro-o com a afirmação do Filósofo: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado.”²⁷

Sem sombra de dúvida, não é por motivo de importância que apresento apenas agora, no quarto parágrafo desta sessão, a famosa característica de meio-termo entre os extremos que é atribuída à virtude por Aristóteles. O primeiro passo para entender o que está em jogo ao descrever a virtude assim é atentar às palavras do pensador: “(...) segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar o meio ao termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo.”²⁸ O segundo passo é entender a relação entre a virtude a justiça. Se por um lado a justiça pode ser

25 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098 b 30 – 1099 a 5.

26 *Ibid.*, 1106 a 15-25.

27 *Ibid.*, 1139 a 15-20.

28 *Ibid.*, 1106 b 10-20.

entendida como uma virtude dentre as outras diversas, por outro o filósofo é explícito quando afirma: “(...) de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem.”²⁹; sobre a justiça entendida de tal maneira, ele acrescenta: “essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior de todas as virtudes, (...). E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer a virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros.”³⁰. Agir com justiça é, portanto, exercer todas as outras virtudes não apenas sobre si mesmo, como também em sua relação com os outros. O termo justiça, tal como é utilizado na ética de Aristóteles, parece refletir em si mesmo o significado de proporção/adequação; ou seja, agir com justiça parece ser o mesmo que agir com proporção, com justa medida (*metron*). Por exemplo, quando o homem escolhe praticar uma ação com bravura, ele está praticando uma ação justa, pois bravura, no atual contexto, significa, com respeito a certo aspecto da ação a que convém, a medida proporcional ao que ela própria demanda. A bravura é entendida, em outras palavras, como a medida justa, adequada a essa ação. Ao mesmo tempo, com efeito, se a ação foi realizada com bravura, então isso significa que o homem não tendeu a nenhum dos excessos que dela podem decorrer, nem à covardia (carência) nem à temeridade (excesso). O meio-termo é uma posição relativa aos extremos, e, para identificá-lo com referência a cada uma das virtudes do homem, é preciso considerar cada situação em particular, pois o meio-termo é algo que se apresenta de forma diferente em cada ação do homem. Em suma: uma vez mais, não há como identificar antes das situações se apresentarem em que consistirá agir com bravura ou com temperança, pois o meio-termo só é definido com relação aos extremos e às contingências de cada situação particular. Isso apenas reforça que a natureza de uma ação justa/ virtuosa não pode ser concebida aprioristicamente; ela só pode ser determinada uma vez

29 ARISTÓTELES., *Ética a Nicômaco*, 1129 b 15-20.

30 *Ibid.*, 1129 b 25 – 1130 a 1.

apresentada a ação e as contingências e condições referentes a ela. É por essa razão que a justiça em Aristóteles pode ser entendida como algo relativo – ao menos no sentido e na medida em que ela só pode ser concretamente identificada com relação a cada situação específica. Como as virtudes não são matéria de conhecimento científico, elas não se prestam a descrições e definições de natureza pétrea ou apriorística; elas ganham seu significado a partir da experiência. Por exemplo, o significado de bravura é totalmente decorrente das situações em que se pode apontar a ocorrência dela. Saber usar o conceito de bravura, bem como de toda virtude, em particular e em geral, também significa ser capaz de identificar quando ela ocorre.

Essa dependência do *a posteriori* para a formação dos conceitos que caracterizam a ação virtuosa revela um aspecto deveras importante para se compreender a ética aristotélica, a saber: que ela, com respeito ao conteúdo de suas prescrições, não é tão estável e imutável quanto se poderia, ainda que incautamente, esperar. Como o significado do conteúdo de cada virtude é formado na experiência, eles estão sempre abertos a mudanças em sua concepção. Ou seja, apontar as situações em que uma ação foi realizada com bravura é uma tarefa que se mantém em constante atualização, pois esse julgamento é realizado a partir da deliberação e consenso dos próprios homens. Não há como decidir a partir de um critério científico quando uma ação foi realizada com bravura; os homens discutem e deliberam sobre a ação, e então de acordo com os critérios de sua comunidade política, eles determinam se esta se realizou na ação ou não. Conforme o aparecimento de situações que envolvam a necessidade de identificar a bravura na ação, o significado material e efetivo dessa virtude pode ser alterado e se transformar no seio da comunidade. Ou seja, não está apenas no poder do agente escolher agir de forma a tornar a ação virtuosa, mas depende também daqueles que julgam a ação dizer se, de fato, a virtude ali se apresentou. Isso parece sugerir que uso do critério para deliberar e identificar as virtudes nas ações tem papel capital na determinação de quais ações instanciam ou não esta ou aquela virtude; e isso torna todo o processo de determinação e aplicação do conceito de virtude indeterminado aprioristicamente. Isso apenas ressalta outro

aspecto – a esta altura nada surpreendente – de suma importância na ética aristotélica: o relevante papel da experiência no julgamento ético.

2.3 Causa final

Uma vez esclarecidos aspectos relevantes do papel da causa motriz na ética do estagirita, é preciso esclarecer alguns pontos a respeito da causa que, de certa forma, se opõe diametralmente a ela: a causa final. Se, por um lado, a causa motriz da ação é, como observado ao longo de 2.1, a escolha, por outro, sua causa final é, nas palavras do filósofo, a felicidade: “A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação.”³¹ A causa final do homem, também conhecida como Bem Supremo, é a *eudaimonia* – termo grego traduzido na versão da *Ética a Nicômaco* consultada como principal referência para esta dissertação por felicidade. Dizer que a causa final do homem é a felicidade significa apontá-la como a tendência natural do homem; o que significa dizer que o animal racional (*zoon logon echon*), tomado como um objeto a ser conhecido, apresenta como finalidade³² a felicidade. Se a felicidade é a finalidade do homem e também a finalidade da ação, então a concretização da finalidade do homem parece estar intimamente relacionada à prática de ações; e como as ações responsáveis por realizar a felicidade são as ações virtuosas, é plausível supor que só é possível realizar a finalidade do homem pela prática de ações virtuosas.

Aristóteles é claro e enfático ao sustentar que não há felicidade sem uma vida prática; pois, segundo ele: “Com efeito, todos eles [os atributos da ação virtuosa] pertencem às excelentes atividades; e estas, ou então, uma delas – a melhor –, nós a identificamos com a felicidade.”³³ A felicidade não é um estado de ânimo ou algo que se possui; ela se encontra na esfera dos atos, e por isso é um

31 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097 b 20-25.

32 Exceto explícito em ressalva contrária ou evidente em virtude do contexto, as expressões causa final e finalidade são tomadas e empregadas como sinônimas.

33 ARISTÓTELES, op. cit., 1099 b 25-30.

tipo de atividade ³⁴. Sobre ela, o estagirita esclarece: “Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação.” ³⁵ e “A resposta à pergunta que estamos fazendo é também evidente pela definição da felicidade, porquanto dissemos que ela é uma atividade virtuosa da alma, de certa espécie.” ³⁶. Portanto, a felicidade não apenas é uma atividade, mas sim uma atividade de um tipo específico: uma atividade virtuosa da alma.

É preciso ressaltar ainda que Aristóteles não caracteriza a felicidade como uma atividade virtuosa do corpo, ou exterior: ela é uma atividade praticada pelo homem e que tem ligação direta com a alma. Isso não significa dizer que, para realizar essa atividade, não sejam relevantes as virtudes do corpo e exteriores, tais como a beleza e o bom nascimento, por exemplo. Essas virtudes podem ser entendidas como instrumentos ou meios que podem ser usados para que seja possível efetuar as atividades da alma, em especial as atividades virtuosas dela. Como o filósofo diz sobre a felicidade:

“E no entanto, como dissemos, ela [*a felicidade*] necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos.” ³⁷

Apesar de a passagem começar com uma afirmativa sobre necessidade dos bens exteriores para a realização da felicidade, logo depois, no mesmo parágrafo, Aristóteles suaviza a afirmação dizendo que “pelo menos não é fácil” realizá-la sem os meios guarnecidos por essas virtudes. Ou seja, parece que essas são muito importantes para que se tenha condições propícias para realizar a felicidade, e não que sem essas virtudes não seja em absoluto possível ser feliz. Em prol da defesa do mesmo ponto, é de suma importância atentar também ao uso da palavra “probabilidades” no trecho citado acima: Aristóteles não diz que não é possível

34 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098 b 30 - 1099 a 5.

35 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098 b 20-25.

36 Ibid., 1099 b 25-30.

37 Ibid., 1099 a 30 – 1099 b 10.

ser feliz sem as virtudes do corpo e exteriores; ele apenas coloca que é menos provável que um homem encontre maneiras de ser feliz, pois podem faltar meios e surgir muitas dificuldades para que se consiga realizar a felicidade.

Como já foi apontado, a felicidade é realizada por meio de ações, mas não ações de qualquer tipo: as ações do tipo virtuosas são aquelas responsáveis por realizar a felicidade. Para o propósito de esclarecer e entender melhor a relação entre esses dois conceitos, o uso de analogias é um método didático corriqueiro. É recorrente, por exemplo, a figura que representa as ações virtuosas como uma espécie de seta/vetor que tem como alvo/finalidade a felicidade. Outro tipo de analogia, por sua vez, representa as ações virtuosas como degraus que compõem uma espécie de escadaria – cada degrau correspondendo respectivamente a uma ação virtuosa em particular – que levaria ao patamar supremo da felicidade.

Estas alegorias podem ser interpretadas como apresentando a felicidade como uma espécie de “lugar” a ser alcançado com a realização de ações virtuosas, e que estas seriam praticadas com vistas a ela; ou mesmo que a felicidade é um todo efetivamente composto por várias ações virtuosas como suas partes. Uma outra interpretação possível para a relação entre felicidade e ação virtuosa, no entanto – a qual talvez não se adéque muito bem às analogias figurativas descritas, mas que pretendo defender aqui – é a de que a felicidade é um traço/uma atividade presente na realização de cada ação virtuosa em particular, e que as ações virtuosas são entendidas como meio para a felicidade não por poderem alcançar a felicidade, mas sim por ser **em** cada uma delas que a felicidade se realiza.

Sobre a interpretação sugerida pelas alegorias – sobretudo a da escadaria –, é comum que junto a ela se apresente um conceito de felicidade que toma como base o uso cotidiano e corrente da palavra felicidade, isto é, tal como um tipo de sentimento, ou mesmo um estado de espírito que pode ser uma espécie de bem-estar constante, ou mesmo como uma alegria exacerbada, por exemplo. De toda forma, essa acepção de felicidade parece implicar uma espécie de estado de ânimo, o que parece contrariar o sentido descrito por Aristóteles ao empregar esse mesmo termo (*eudaimonia*), pois ele o define *ipsi literis* como uma **atividade**. Por outro lado, há um uso um pouco menos comum, mas também presente e quiçá

recorrente da palavra felicidade – ao menos na língua portuguesa – com uma outra conotação, que nem sempre é relacionado ao uso dela no texto aristotélico, que é quando a utilizamos nas situações em que, por exemplo, dizemos sobre um comentário qualquer que ele não foi feliz. O uso do termo feliz nesses casos não parece indicar algum sentimento ou estado de espírito, mas sim uma espécie de ajustamento, como se o comentário não se encaixasse bem na situação, ou não fosse pertinente a ela. Nesses casos, o que parece estar sendo dito é: esse comentário não foi adequado. Em outras palavras, o comentário não foi preciso ao caso, ele não coube precisamente à situação. Ora, a felicidade aristotélica é a finalidade própria do homem, ou seja, é a finalidade que é própria a ele, e determina sua adequação. A segunda acepção do termo felicidade no seu uso cotidiano parece esclarecer com maior eficácia as definições e apontamentos aristotélicos considerados. A felicidade está intrínseca e necessariamente ligada ao que é próprio, ao que é adequado ao homem, tal como quando uma afirmação é feliz em uma certa situação. É por essa razão que a tradução de *eudaimonia* por felicidade, que é tantas vezes criticada por induzir uma compreensão errada de felicidade como um sentimento, não parece de todo ruim. Pelo contrário, se corretamente entendida, ela pode iluminar um aspecto fundamental na compreensão da ética aristotélica.

Ainda nos casos em que uma interpretação feita à imagem da analogia da escadaria não apresenta o significado de felicidade como um estado de ânimo, um aspecto fundamental na compreensão desses conceitos parece subjazer a ela: os dois termos são tratados no seu interior como dois eventos distintos no tempo, sendo um posterior ao outro; no caso, a felicidade seria o evento posterior, uma vez que ela só se realizaria como um efeito do evento já decorrido, qual seja, um conjunto de ações virtuosas. A felicidade é entendida aqui como algo externo à ação virtuosa, e que, apesar de tê-la como condição necessária, se encontra em uma categoria lógico-metafísica idêntica à da mesma – a de um evento no tempo, um ente independente e com seu mesmo grau de concretude, por assim dizer. Seguindo esta linha interpretativa, a necessidade da prática de ações virtuosas se justificaria pela ideia de que só por meio delas é que se alcançaria esse efeito – a felicidade – que é a finalidade do homem.

Apesar de essa via interpretativa apresentar um grau razoável de coerência interna, não se pode deixar de lado, ao avaliar seus méritos, a afirmação aristotélica que descreve as ações virtuosas como fins em si mesmos: “Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo.”³⁸ Ou seja, segundo as palavras do estagirita, as ações virtuosas devem ser buscadas não porque delas decorreriam quaisquer outros eventos, mas sim porque elas são desejáveis em si mesmas. Não obstante, o mesmo foi dito sobre a felicidade, isto é, que ela também é um fim em si mesma³⁹. A par da caracterização desses conceitos tal como descrita acima, pergunta-se: como é possível que as ações virtuosas sejam praticadas visando realizar a felicidade se elas próprias já são fins em si mesmas? Estaríamos diante da afirmação de que o homem teria duas finalidades distintas – felicidade e ação virtuosa – cada uma a ser realizada por si própria? Ou seriam felicidade e ação virtuosa coisas absolutamente indistintas, isto é, uma única e mesma coisa? Caso não seja assim, então como podem ambas, felicidade e ação virtuosa, na qualidade de eventos distintos, serem praticadas como fins em si mesmas? A única resposta que eu consigo apresentar para tais questionamentos – isto é, a única em se sustentando a tese mencionada de que felicidade e ação virtuosa são pertencentes ao mesmo “nível” lógico-metafísico – é: ou se entende que o homem busca ambas, porém cada uma independentemente da outra, pois cada uma é um fim em si mesma, e com isso acomoda-se a tese de que as ações virtuosas não são efetuadas com “vistas” a nada distinto delas próprias – o que coloca em xeque a visão interpretativa que estamos analisando –, ou então se mantém a interpretação em questão e se ignora uma das informações apresentadas, para que seja possível não fazer o pensamento aristotélico ruir em contradição. Em suma, se a interpretação aqui analisada entende a felicidade como um patamar a ser alcançado pelas ações virtuosas, tratando-as como necessárias apenas na medida em que são meios para levar à felicidade, então, como foi dito pelo filósofo que as ações virtuosas são desejáveis em si mesmas, isto é, sem ter

38 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1176 b 5-10.

39 Cf. *Ibid.*, 1176 b 1-10.

em vista nada além delas mesmas, a manutenção desta perspectiva soa, no mínimo, paradoxal.

Além do problema apresentado acima, essa interpretação também deve responder algumas outras questões, como: a) se é o caso que a felicidade é composta por ações virtuosas, quantas ações desse tipo são necessárias para ser feliz? Isto é, existe um número ou proporção mínima necessária de ações virtuosas numa vida para que se realize a felicidade? b) se existem diversos tipos de ação virtuosa (honrosas, temperantes, etc) existe (m) algum (ns) que é (são) necessário (s) para realizar a felicidade? Ou seja, é preciso que se tenha praticado ações honrosas e temperantes, por exemplo, para que a felicidade ocorra, ou é possível nunca ter praticado ações desse tipo, e apenas realizado ações com bravura, por exemplo, para se alcançar a felicidade? Em outras palavras: há virtudes particulares cujo exercício é uma etapa necessária à construção da felicidade? Isto implica perguntar: c) há algum tipo de hierarquia entre as ações virtuosas? e, ainda, d) é possível ser feliz a qualquer momento da vida, ou será que a felicidade é algo que só é possível ao final dela, quando e somente quando se tem acesso ao conjunto total das ações virtuosas realizadas por um homem, bem como a todas as suas consequências relevantes? Bom, mas se ela é resultado desse conjunto, então não seria necessário que este homem encerrasse a sua vida primeiro para que se pudesse tomar o conjunto total das ações por ele praticadas, e aí então saber se ele foi feliz ou não? Além disso, se é preciso que se chegue ao fim da vida para tal, a felicidade seria algo a ser alcançado ainda em vida ou apenas após a morte?

O que estou tentando apontar aqui é para a dificuldade – quiçá impossibilidade – desnecessária que uma tal visão precisa contornar para se manter coerente com a filosofia descrita por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Pretendo demonstrar aqui que a interpretação que defendo não apenas se sustenta plenamente nas palavras do filósofo, como também não tem que se deparar com, pelo menos, os problemas de “a” à “d” aqui citados. Para apresentar tal interpretação, elenco alguns dos aspectos das ações virtuosas e da felicidade descritos por Aristóteles que devemos conciliar e harmonizar, necessariamente, para que possamos identificar uma teoria que seja não apenas coerente com a

filosofia aristotélica, como também que represente a melhor e mais forte possível leitura de sua ética (lembrando que os aspectos abaixo não estão discriminados em ordem de importância, pois têm apenas a intenção de rememorar características sobre esses termos que já foram abordadas anteriormente em forma de citações):

- 1) a felicidade é definida como um tipo específico de vida e de ação, as que são boas (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098 b 20-25);
- 2) tanto a felicidade como as ações virtuosas são atividades (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1169 b 25 –1170 a 5 e 1177 a 10 - 20);
- 3) a felicidade é um fim em si mesma (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097 b 1-5);
- 4) as ações virtuosas são desejáveis por si próprias sendo fins em si mesmas (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1176 b 5-10);
- 5) “Com efeito, a felicidade não reside em tais ocupações, mas, como já dissemos, nas ações virtuosas.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1177a. 5-10);
- 6) a felicidade é a finalidade da ação (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097 b 20 - 25).

Agora analisemos um pouco mais detalhadamente o que esses itens nos indicam, respectivamente:

- 1) Ora, em primeiro lugar o que significa dizer que uma ação é boa? Bom e mau na *Ética a Nicômaco* são normalmente utilizados como adjetivos relativos à finalidade de algo; logo, falar que uma ação é boa ou má é o mesmo que qualificá-la com respeito à excelência com que realiza sua causa final. Além de atribuir um valor à ação, esses adjetivos não parecem atribuir quaisquer outras determinações ulteriores a ela. Em síntese, as ações praticadas pelo homem podem ser consideradas boas ou más; todavia, quando a ação é virtuosa, ela é necessariamente boa, pois as ações do tipo virtuoso são as ações que, por excelência, alcançam sua finalidade própria. Em outras palavras, dizer de uma ação virtuosa que ela é boa é apenas acentuar o aspecto de excelência do exercício de sua finalidade já

contido nela mesma. Toda ação virtuosa é necessariamente, portanto, sempre boa. Seguindo este raciocínio, uma vida boa há também que ser uma vida virtuosa – pois a vida não pode alcançar com excelência sua finalidade sem que as ações que a compõem também o façam; isto é, sem que nela, por meio de ações, se concretize a virtude.

- 2) Já que a felicidade é uma atividade, ela não pode ser possuída por ninguém, nem ser entendida como um estado de ânimo – como já foi dito anteriormente nesta dissertação – nem sequer como uma sensação. Assim como as virtudes morais, ela não pode ser um atributo de um homem, isto é, ela não pode ser entendida como uma propriedade deste. Ela é algo que se dá em atos, como as virtudes deste tipo.

Além disso, se as ações virtuosas e a felicidade são atividades a serem praticadas pelo homem, é preciso saber como realizá-las. Se por um lado o estagirita descreve na *Ética a Nicômaco* a importância de efetuar ações virtuosas tal como ele exemplifica com as ações temperantes, bravas, honrosas, etc, citando exemplos de quando e como elas podem e devem ser praticadas, por outro, embora ele enfatize a necessidade da atividade da felicidade, o livro não é tão rico em exemplificações de momentos em que a felicidade é realizada.

Aristóteles não nos oferece exemplos de pessoas felizes; pelo contrário, ele nos oferece o exemplo de Príamo:

“Porque, como dissemos, há mister não só de uma virtude completa, mas também de uma vida completa, já que muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente, ninguém chama feliz (*eudaimonizei*).”⁴⁰;

o que gera ainda maiores problemas na compreensão do termo.

Ainda assim, o filósofo procura esclarecer o conceito de felicidade iluminando algumas de suas características-chave, dentre elas a sua estreita relação com ações virtuosas. Apesar de estabelecer a forte ligação entre esses conceitos, e responsabilizar as ações virtuosas por realizar a felicidade, a falta de exaustividade na descrição do conceito mantém a

40 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1100 a 1-10.

imprecisão sobre como e quando ela se realiza. É por isso que devemos avançar na análise dos demais itens apresentados a fim de esboçarmos com mais clareza o momento e a forma de essa atividade se realizar.

- 3) Sendo a felicidade um fim em si própria isso significa dizer que ela não deve ser buscada por nada além de si mesma. Ela não é procurada por proporcionar qualquer outra coisa e ela não pode ser tomada como meio para se alcançar nada além de si. A motivação para realizá-la encontra-se em si.
- 4) O mesmo que foi dito no número 3 vale para o 4, trocando apenas o termo felicidade por ações virtuosas; ou seja, elas não podem ser tomadas como meio para se alcançar algo distinto que viria através delas, nem serem realizadas por nenhuma outra motivação que não o próprio desejo de efetuar-las. É precisamente esta característica das ações virtuosas que coloca em xeque qualquer visão que queira colocá-las como mero instrumento para a realização da felicidade.
- 5) A felicidade é a finalidade das ações, mas é em um tipo específico de ações que ela reside, nas virtuosas. Isso significa dizer que praticar ações virtuosas é realizar de forma excelente aquilo que é próprio do homem. A atividade virtuosa se torna, então, indispensável para a realização da felicidade.
- 6) Esta citação revela um pouco mais sobre a pergunta deixada em aberto na explicação do item 2: como e quando se realiza a felicidade? Ora, se ela reside **nas** ações virtuosas, então isso significa dizer que ela se realiza nas próprias ações virtuosas, pois como a própria regência do verbo demonstra, quem reside, reside em algum lugar, e se esse lugar são as ações virtuosas, é **nelas**, isto é, em seu “interior”, que ela ocorre. As perguntas “como” e “quando” estão sendo respondidas de uma única maneira: ela se realiza nas ações virtuosas, pois é nela que a felicidade reside. Ou seja, apesar de serem duas coisas diferentes, a felicidade e ações virtuosas estão necessariamente ligadas, pois, uma se realiza/reside na outra. Uma vez tendo dito que a felicidade reside nas ações virtuosas, entendê-la como um evento exterior a elas parece não fazer muito sentido.

Assim como as virtudes morais não residem no homem, mas sim nas ações virtuosas, também a felicidade não reside nele, mas nessas ações. É neste sentido que sugiro que entendamos a felicidade como um traço definatório das ações virtuosas: a virtude é a excelência, e a efetuação de ações virtuosas significa a realização daquilo que é próprio ao homem de forma excelente. Quando é efetuada uma ação própria do homem de forma excelente, realiza-se ao mesmo tempo a atividade que é a felicidade, sendo que dizer que ela foi realizada é o mesmo que dizer que o homem realizou sua finalidade. Na metafísica aristotélica, todo objeto tem uma função que lhe é apropriada; ele tem o potencial de realizá-la, e atualizando esse potencial – isto é, realizando esta função, sua dita causa final – ele realiza a sua própria finalidade. Portanto, tomando o homem como um objeto dentro desta metafísica, quando este realiza sua finalidade, este realiza sua função adequada, cujo exercício já se encontra sempre em potência no próprio homem. Se a felicidade é a finalidade do homem, então, quando realizamos aquilo que há de próprio nele em potencial com excelência, realizamos a sua finalidade. Dizer que a felicidade se realiza na prática de ações virtuosas é dizer que, quando estas são praticadas, a finalidade do homem também se realiza. É neste sentido que apresento a felicidade como um traço que distingue as ações virtuosas, pois ela é o traço que demarca a realização da finalidade do homem como diretamente implicada na realização de ações virtuosas. O que Aristóteles parece estar dizendo com a citação número 5 é: praticando ações virtuosas, o homem realiza necessariamente ao mesmo tempo aquilo que lhe é mais adequado/apropriado – isto é, atualiza seu potencial de forma excelente. Ou seja, quando digo que a felicidade deve ser entendida como um traço que define as ações virtuosas, quero dizer apenas que ela acrescenta a elas a característica de realizar a finalidade do homem.

Em suma: levando-se em consideração os 6 itens aqui apresentados, a interpretação que proponho pretende considerar a felicidade como um predicado que adere forçosamente a todo objeto de que se possa dizer uma atividade virtuosa. Isto implica dizer que, em primeiro lugar, a felicidade não é formada por

um conjunto de ações; e, em segundo lugar, ela não é um evento singular distinto da ação virtuosa – isto é, que, por exemplo, efetuando o evento “x”, que é uma ação virtuosa em particular, tem-se como efeito o evento “y”, que é a felicidade. Antes, pode-se descrever a relação entre felicidade e ação virtuosa como, por assim dizer, aquela entre interpretar uma bela melodia ao piano e pressionar as teclas do instrumento segundo certas regras e utilizando certas técnicas com maestria – embora sejam atividades “intencionalmente” distintas, elas se realizam em um único e mesmo evento espaço-temporal, e uma é traço da outra – neste caso, a primeira é traço da segunda – na medida em que é implicada por ela e em que encerra em si o sentido, a razão nuclear pela qual a primeira é julgada quanto a sua excelência.

Aquilo que há de próprio no homem e que deve ser realizado com excelência se instancia em diversas ações em particular; por exemplo, praticando ações com bravura, efetuando ações com temperança, etc. As ações virtuosas são próprias do homem, pois nada além dos próprios homens pode realizar esse tipo de ações. Estas ações realizam (atualizam) o que há na própria essência do homem (o que se encontra em potência) de forma ótima e completa; sua concretização depende da mobilização da dimensão do homem como *zoon logon echon* – pois são os frutos excelentes da deliberação e da escolha – e também da dimensão *zoon politikon* – no sentido de que seu estatuto de excelência é dependente de sua inserção num contexto sócio-político – para ser levada a cabo. Ou seja: para que o homem realize com excelência aquilo que lhe é mais próprio, manifestando o que o define genérica e especificamente, faz-se necessária a prática de ações virtuosas. Neste sentido, quando uma ação deste tipo é efetuada, pode-se dizer que ela também realizou a finalidade do homem, isto é, a felicidade.

Esta interpretação não está de acordo com a ideia de que a vida é como se fosse um jogo de videogame no qual existem várias fases (ações virtuosas) que devem ser completadas para que se possa ganhar o jogo e receber, ao final, as devidas medalhas que lhe são cabidas (a felicidade). Pelo contrário, a felicidade aqui ocorre na realização de cada fase, e quem joga o jogo não o faz esperando o final dele para receber as suas congratulações, mas antes, joga por desejar brincar cada fase em particular. Assim, as ações virtuosas são entendidas como fins em si

mesmas e, ao mesmo tempo, realizadoras da felicidade, pois esta se instancia na performance de cada ação em particular.

Embora esta interpretação defendida não se depare com os problemas levantados pela primeira interpretação reconstruída nesta sessão, ainda assim, é possível demandar alguns esclarecimentos a seu respeito. Por exemplo: a) como se encaixa a ideia aristotélica de “perfeita/completa” felicidade nesta concepção de felicidade aqui apresentada? b) nesta mesma concepção, como deve ser entendida a relação entre a contemplação e a “perfeita felicidade”? c) de que forma é possível compreender o caso de Príamo a partir desta interpretação?

- a) A perfeição e a completude da felicidade dizem respeito ao grau da virtude que ela realiza em relação ao que é próprio do homem.

“Se a felicidade é atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente.”⁴¹

A passagem citada estabelece que aquilo que há de melhor em nós é o *logos* (a razão), e o uso deste junto à realização da virtude que lhe é mais própria, a contemplação, é a perfeita felicidade. A “perfeita felicidade” é a realização do que há de melhor e mais próprio no homem, o *logos*, na sua máxima excelência, isto é, com a contemplação. Esta é, neste sentido, estabelecida como aquilo que realiza na última potência este “elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural”. Como já foi dito anteriormente, *zoon logon echon* e *zoon politikon* são determinados por Aristóteles como as definições que exprimem a essência do homem. A essência de algo, por sua vez, é determinada também por sua diferença específica. A diferença específica é aquilo que torna o objeto diferente dos outros de seu mesmo gênero – é o que confere identidade ao objeto. A essência é aquilo que há em potência nele; sua tendência natural é atualizá-la, e quanto melhor ele atualiza o que está em si como potência, mais

41 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1100 a 1-10.

excelente ele é. Atualizar o que há em potência é, neste caso, cumprir a sua finalidade. No caso do homem, é sendo *zoon politikon* e *zoon logon echon* de forma excelente, isto é, atualizando sua essência com excelência, é que ele realiza a sua finalidade. Portanto, a realização na máxima potência daquilo que lhe é mais próprio, neste caso, o *logos*, é a mais perfeita das felicidades.

- b) “Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que “um tal-e-tal” e “um bom tal-e-tal” têm uma função que é a mesma em espécie (...); se realmente assim é [afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.”⁴²; e:

“(...) a atividade da razão, que é contemplativa, tanto parece ser mais superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio (o qual, por sua vez, intensifica a atividade), e a auto-suficiência, os lazeres, a isenção de fadiga (na medida em que isso é possível ao homem), e todas as demais qualidades que são atribuídas ao homem sumamente feliz são, evidentemente, as que se relacionam com essa atividade, segue-se que essa será a felicidade completa do homem (...).”⁴³.

Tomando as duas passagens acima em consideração, é possível afirmar que, Aristóteles define que é a atividade contemplativa a capaz de atualizar o *logos* ao máximo de sua potência. As ações virtuosas em geral já fazem uso da razão – como já dissemos anteriormente, as ações virtuosas devem ser escolhidas, e a escolha é um processo que envolve diretamente a razão –, mas é a atividade contemplativa aquela que a utiliza de forma máxima. Como o *logos* foi estabelecido por Aristóteles no item b) como aquilo o que há de melhor em nós, é pela realização da atividade contemplativa, isto é, a atividade racional em supremo grau, que se realiza a felicidade mais completa/perfeita.

42 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098a 5-20.

43 Ibid., 1177 b 15-25.

- c) O caso de Príamo pode ser considerado como um grande obstáculo que dificulta a compreensão do que significa a felicidade na filosofia aristotélica. Creio que assim seja em decorrência exclusivamente da falta de clareza do funcionamento do conceito de felicidade no arcabouço conceitual da *Ética a Nicômaco*, pois, uma vez esclarecido esse aspecto, o caso me parece antes como um bom exemplo que esclarece e ilustra a ideia de felicidade.

Para uma ação ser considerada virtuosa, não basta apenas que ela tenha sido fruto de uma boa intenção, ou realizada por um homem de bom caráter, nem mesmo de um homem que involuntariamente pratica ações que tem consequências boas. A determinação de uma ação como virtuosa implica os seguintes fatores como necessários: a ação deve ser voluntária, escolhida, deve ser realizada com vistas a nada mais que a si mesma, deve ser desejada pelo agente, etc. Além disso, como também já foi dito mais acima neste mesmo capítulo, Aristóteles fala sobre a importância da sorte/fortuna no estabelecimento de ações virtuosas. Outro aspecto de suma relevância na determinação de em que consiste uma ação deste tipo é a dependência que essa tem das consequências geradas pela ação. Ou seja, as consequências de uma ação devem necessariamente ser levadas em consideração para que seja possível dizer que uma ação foi ou não virtuosa. Qualquer um dos fatores citados acima que desse errado poderia ser endereçado ao porquê de Príamo ter sido infeliz; todavia, pois, se por um lado é possível entender que a guerra de Tróia, com a destruição da mesma, da sua população, e a morte desonrosa de seu filho Heitor (que foi arrastado e, com isso, mutilado sem receber o tratamento funerário adequado) podem ser colocadas na conta da má sorte/fortuna que não permitiu que Príamo fosse feliz – afinal de contas, mesmo sendo pródiga em ações virtuosas, uma vida pode ser infeliz devido a fatores, por assim dizer, extra-morais –, por outro, se tomarmos estes fatores como consequência das ações realizadas por ele, veremos que também deste modo suas ações não poderiam ser consideradas virtuosas. Há ainda a possibilidade de considerarmos as ações de Príamo como involuntárias, na medida em que pode ser dito que ele ignorasse aspectos fundamentais a

respeito das circunstâncias envolvidas nas ações que efetuou e tiveram tais consequências. O que parece determinar cabalmente o que, segundo Aristóteles, foi responsável pela infelicidade de Príamo é a seguinte passagem, já transcrita anteriormente:

“Porque, como dissemos, há mister não só de uma virtude completa mas também de uma vida completa, já que muitas mudanças ocorrem na vida e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz.”⁴⁴

De qualquer forma, a felicidade implica a **realização com excelência** daquilo que há de mais próprio no homem, e isto Príamo não pôde fazer. O que não implica dizer, claro, que ele jamais realizou qualquer ação virtuosa que seja; pelo contrário, parece que a citação nos dá base para acreditar que ele, de fato, efetuou ações virtuosas em sua juventude, embora na velhice, a fortuna não lhe tenha sido piedosa.

Indiferentemente de por qual interpretação se opte, esta não poderá deixar de lado as questões concernentes à relação entre as ações virtuosas e a felicidade com respeito ao prazer. Como esta relação é estabelecida pelo próprio Aristóteles, não há possibilidade de escapar de certos questionamentos, que muitas vezes que soam como ecos de problematizações oriundas de uma perspectiva kantiana, que envolvem a dificuldade em saber se, por exemplo, quando praticamos uma ação virtuosa, o fazemos por ela mesma ou devido ao prazer gerado por ela. Não obstante, como defendo aqui uma interpretação particular do conceito de felicidade na ética aristotélica, será sob esta perspectiva que abordarei o tema.

Compreender o aspecto do prazer inerente à felicidade requer, de certa forma, que o entendamos a partir da mesma imagem gerada pela relação entre as ações virtuosas e a felicidade: ele é apenas uma face da mesma ação. O prazer oriundo de uma ação virtuosa é referente a cada virtude em particular; ou seja, o prazer oriundo da honra é diferente daquele gerado pela temperança, que, por sua vez, é distinto daquele gerado pela bravura, e assim por diante. Cada ação virtuosa produz um tipo específico de prazer, e este deve ser entendido como parte

44 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1100 a 1-10.

necessária desta ação. O prazer gerado nessas ações não é diferente da própria ação, ele deve ser compreendido como parte constituinte dela. Neste sentido, assim como a felicidade – embora de modo diferente –, ele é parte constitutiva dela; não é algo que resulta como um evento distinto da mesma. Ainda assim, um homem que não receba a educação adequada pode relacionar às ações virtuosas prazeres que não são próprios a elas; por exemplo, por meio de excesso de prazer, ou mesmo por associar um prazer de tipo incompatível com a virtude ali realizada. Uma maneira de exemplificar esta disfunção é pensar no caso de alguém que realiza ações com “bravura” pelo simples prazer de correr riscos, ou seja, por um prazer outro que é diferente do prazer inerente a prática de ações bravas. Neste tipo de caso, não parece possível dizer sequer que o homem tenha praticado uma ação de fato virtuosa, pois parece que, para que isso ocorra, é necessário que o prazer específico compatível com a virtude – neste caso, aquele associado à bravura – seja gerado pela ação. Os prazeres que representam obstáculos à prática de boas ações são aqueles que, por uma má educação, a elas foi associado em lugar e detrimento do prazer natural que deve residir nas próprias ações boas. Esse prazer inapropriado perverte o homem; e é por isso que Aristóteles fala em prazer legítimo e ilegítimo, sendo o segundo, além de nocivo, fruto da associação inadequada de certas ações a certos prazeres, e o primeiro o prazer natural e imanente que é adequado à ação realizada. Segundo as palavras do filósofo:

“Acresce que o agradável e o doloso cresceram conosco desde a infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão na nossa vida. E, alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor. Por esse motivo, toda a nossa inquirição girará em torno deles, já que, pelo fato de serem legítimos e ilegítimos, o prazer e a dor que sentimos têm efeito não pequeno sobre as nossas ações.”⁴⁵

Ele também nos diz, sobre a mentira: “Com efeito, nem todos os que fazem alguma coisa tendo em vista o prazer são intemperantes, maus ou incontinentes, mas só os que a fazem por um prazer vergonhoso.”⁴⁶

De maneira sucinta, o que pretendo esclarecer a respeito da interpretação profícua da ética aristotélica é que ações particulares devem ser entendidas como objetos – mais precisamente, eventos –, e a esses podem ser atribuídos diversos

45 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1105a 5-10.

46 *Ibid.*, 1151 b 20-25.

predicados, caso atendam a certas exigências. A felicidade e a expressão “ação virtuosa” são predicados que podem ser atribuídos a esses objetos ou não. Para que o primeiro seja atribuído é preciso que a ação tenha realizado com excelência aquilo que é próprio do homem; para que o segundo o seja, é necessário que a ação tenha sido efetuada voluntariamente, por meio de uma escolha, que ela tenha realizado uma virtude, que dela resulte o prazer intrínseco a este tipo de ação virtuosa, etc. Neste sentido, dizer que alguém praticou uma ação virtuosa visando a felicidade ou o prazer que lhe são próprios não é o mesmo que dizer que a ação virtuosa foi praticada tendo em vista algo externo a ela. Tanto o prazer adequado a ela quanto a felicidade são traços, partes formadoras e inerentes a essas ações, e, por esta razão, não podem ser entendidos como eventos distintos da mesma. O que pretendo evitar é a ideia de que, dado que a um evento “a” convém o predicado AV, que significa “ser uma ação virtuosa” – isto é, seria o caso que AV(a) – segue-se que os predicados F (“felicidade”) e P (“prazer”) aplicam-se a eventos distintos de “a” – digamos, em prol da simplicidade, que esses eventos fossem “b” e “c”; teríamos então que AV(a) \rightarrow F(b) \wedge P(c). O prazer e a felicidade associados à ação virtuosa seriam, num tal caso, entendidos como traços constituintes de eventos efetivamente distintos da própria ação virtuosa – o que contraria o que tenho defendido até aqui. Se a ação virtuosa é “a”, então tanto felicidade quanto prazer devem ser entendidos como predicados de “a”. Ambos são predicados desse objeto e este deve ser entendido como apenas um evento, e não um evento que implica outros aos quais por força convirão predicados como F e P – isto é F(b) e P(c). Nas palavras de Aristóteles: Sobre como os homens liberais efetuam o ato de dar: “E isso com prazer e sem dor, pois o ato virtuoso é agradável e isento de dor. O que menos pode ser é doloroso.”⁴⁷ e logo depois ele acrescenta: “(...)pois é próprio da virtude sentir tanto prazer como dor em face dos objetos apropriados e da maneira apropriada.”⁴⁸.

Uma vez esclarecido este ponto, iniciarei agora o capítulo concernente à filosofia moral kantiana, para que seja possível voltarmos ao pensamento aristotélico no terceiro capítulo desta dissertação. Neste, buscarei analisar as

47 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1120 a 20-30.

48 Ibid., 1120 b 25 – 1121 a 5.

possibilidades de compatibilizar a filosofia destes dois pensadores no que diz respeito à relação entre a felicidade e as ações virtuosas.

3 Kant

A filosofia moral de Kant não pode ser adequadamente considerada, nesta ou em alguma outra empreitada que vise esclarecer a contento quaisquer de seus aspectos relevantes mais abrangentes, senão como parte do projeto filosófico geral que integra e ajuda a inaugurar: a filosofia crítica transcendental.

Talvez a principal marca distintiva desse episódio da história do pensamento consista no fato de que ele é *revolucionário*; não apenas em sentido histórico, ou eminentemente tributário de seu potencial político, mas, antes, também por sua própria estrutura conceitual. Trata-se, como sugere o próprio Kant, do empreendimento de uma “revolução copernicana” no terreno da investigação filosófica: analogamente ao inovador modelo heliocêntrico de Copérnico, a filosofia crítica inverte as posições de sujeito e objeto na relação epistêmica que estes mantêm entre si, cabendo de acordo com sua doutrina ao primeiro, e não mais ao segundo o papel de centro e eixo de translação na estrutura conceitual que dá conta do conhecimento:

“Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo (...)⁴⁹

Em consonância com o parecer do filósofo, pode-se considerar que a metafísica “dogmática” precedente orientava suas investigações por princípios

49 KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B XVI – BXVII.

cuja fonte era por ela entendida como a natureza dos próprios objetos, considerados de forma totalmente independente do sujeito que os apreende ou conhece. Todas as categorias metafísicas mais gerais, segundo as quais o conhecimento é em princípio conforme – substância, matéria, forma, espaço, tempo, etc. –, eram entendidas como ontologicamente radicadas na própria natureza dos objetos; aspectos componentes de sua estrutura ontológica fundamental, por assim dizer. Ocorre que, pelo menos desde o início da modernidade, o estatuto ontológico e epistêmico desse domínio objetivo foi posto, radicalmente e de uma vez por todas, em xeque – nem a existência e nem a natureza das coisas em si mesmas, isto é, de objetos ontologicamente independentes de qualquer forma de uma sua percepção, são tomadas de início por dadas, ou mesmo por cognoscíveis. Passa a caber então ao filósofo a tarefa de construir a “ponte” entre sujeito e objeto caso pretenda de fato “estabelecer algo de firme e constante nas ciências” – afinal, estamos sob a hipótese dogmática de que é do solo firme da objetividade que brotam os princípios a que se conformará seu conhecimento por parte do sujeito. Como, entretanto, levar essa tarefa a cabo? Por um lado, é evidente e certo que não se pode partir do objeto para o sujeito; afinal, esse primeiro está ele próprio em questão. Por outro, se se toma o sujeito por ponto de partida, a empreitada careceria irremediavelmente da orientação que apenas os princípios oriundos do domínio puramente objetivo poderiam, segundo o pressuposto dogmático, conferir-lhe.

A saída para esse dilema tem como condição, nada surpreendentemente, o abandono do pressuposto dogmático: Kant, na esteira da ideia ilustrada pela passagem transcrita acima, propõe que o fundamento da firmeza de nosso conhecimento jazeria não no suposto fato de este dar-se conforme a estrutura ontológica dos próprios objetos; mas sim no de que o próprio aparato de cognição teria uma estrutura tal que a ela se conformariam todos os objetos de conhecimento possíveis. Com Kant, portanto, a anterioridade do sujeito no campo do conhecimento ultrapassa o simples sentido da “ordem das razões”, já presente em Descartes, e se torna o fator determinante da estrutura formal de todo o conhecimento possível.

É mister reconhecer ainda que a adequada consideração desse aparato de cognição fundamenta um conhecimento muito diferente em natureza daquele que Hume, por exemplo, supõe resultar da investigação descritiva da “natureza humana” levada a cabo em seu *Tratado*. Para o pensador alemão, a investigação da sensibilidade, do entendimento e da razão – i.e., do sujeito – em suas estruturas mais fundamentais é e tem de ser, além de primaz nos sentidos recém-descritos, também independente de toda e qualquer experiência; pois essas passam a ser entendidas como as *condições de possibilidade* da própria experiência. Tempo, espaço, realidade, etc., ao serem destituídas de seu estatuto de categorias ontológico-metafísicas, não são apenas tomados por Kant como produtos contingentes de princípios subjetivos naturais que apenas o suporte da empiria nos dá a conhecer; eles são antes, no seio de seu pensamento crítico, reconcebidos como *formas puras* da sensibilidade e do entendimento. Desse modo, na medida em que essas estruturas e seu conhecimento não carecem do suporte da empiria – pelo contrário, passam a determinar segundo seus moldes os limites e a forma de toda experiência possível –, o conhecimento que fundamentam e possibilitam é *a priori*; e a esse domínio de condições de possibilidade, sobre o qual se pode erguer sobre bases firmes o conhecimento filosófico, Kant chama *transcendental*. Em uma frase: a grande revolução do pensamento kantiano consiste, em seu fulcro, na reconcepção do sujeito como consistindo, em sua essência, no “limite do mundo” – isto é, como reduzindo-se essencialmente às condições transcendentais dos fenômenos em geral. A tarefa mais eminente da filosofia crítica é, portanto, a descrição adequada da subjetividade transcendental.

Apenas esse pano de fundo geral permite que divisemos a filosofia moral de Kant em seu devido lugar; isto é, como uma parte essencial dessa cartografia do reino transcendental. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – uma das principais fontes primárias a serem aqui consideradas –, por exemplo, isso transparece quando, no terceiro capítulo, Kant toma para si a tarefa de estabelecer o princípio moral fundamental como um *requisito* da vontade racional. A fim de levá-la a cabo, o filósofo utiliza como seu argumento central, segundo Robert Johnson, a alegação de que a autonomia da vontade é “uma *pressuposição* de

qualquer ponto de vista prático reconhecível por nós como tal”⁵⁰. Em miúdos: a filosofia moral de Kant e seus princípios são, de fato, muito mais do que um simples livro de regras de conduta baseado em vivências e noções de bem e mal; trata-se, antes, de normas derivadas a partir da descrição das condições de possibilidade transcendentais da própria vontade racional como elemento central de qualquer concepção possível de vida prática.

No que se segue, alguns dos aspectos mais relevantes do arcabouço conceitual da moral kantiana serão descritos e analisados com brevidade. A fim de melhor julgá-los, contudo, não se deve perder de vista que devemos, como o seu criador, olhar não diretamente para sua capacidade de descrever os conceitos e valores morais em seu funcionamento efetivo no mundo empírico – que talvez os façam soar quase sonhadores –, mas inverter a ordem das prioridades e compreendê-los como uma espécie de núcleo conceitual fundamental que deriva inevitavelmente de uma estrutura entendida como pressuposta por *qualquer* sistema de conceitos e valores morais concebível: a vontade racional. Suas pretensões de aprioricidade e universalidade absolutas, dessa forma, não soarão como inadequados frutos de ingenuidade, excesso de austeridade ou arrogância; mas sim como o que de fato são: devidas consequências naturais de seus contornos fortemente *normativos* e em muito pouco *descritivos*, conferidos por seu lugar na filosofia de Kant.

3.1 Ética e filosofia moral

Como Kant fundamenta a ética? A chave para a compreensão dessa questão fundamental, norte do esforço deste capítulo, jaz no papel de dois conceitos centrais mobilizados pelo pensador na realização dessa tarefa: liberdade e autonomia. Quando os seres racionais usam a razão de forma correta e apropriada, esta os torna livres mediante o exercício de sua autonomia. A razão

50 Cf. JOHNSON, R., *Kant's Moral Philosophy*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL:<<http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>>

nos liberta de meramente aceitar as verdades e mandamentos impostos, permitindo que todos os homens tenham, a princípio, a possibilidade de, por si próprios, conhecer as verdades e determinar como devem agir. Assim ela nos torna seres livres: “atualizando” a autonomia fundamental de nossa vontade racional.

Na medida em que compete à filosofia kantiana, a ética pode ser entendida como o campo do pensamento filosófico que se ocupa do modo de ser dos seres racionais; e este modo de ser é nela descrito como, em importantes sentidos, dependente exclusivamente da razão. Não apenas é por meio da razão que é possível reconhecer e conhecer essa estrutura – i.e., a de um ser racional –, como é também ela própria que, a partir dessa estrutura, deriva e nos diz objetivamente as regras que devemos seguir para que possamos realizar nossa autonomia, tornando-nos livres.

Nesse contexto, a moral surge como o campo da ética que determina as regras de conduta que nos permitem ser livres. Para que essas regras possam tornar, a princípio, todo e qualquer sujeito livre – isto é, independentemente das particularidades decorrentes da vida de cada sujeito em particular e, em geral, de circunstâncias *a posteriori* que minem seu caráter eminentemente normativo –, a moralidade deve ser não apenas universal, mas também *incondicional*, e, assim, *aprioristicamente* cognoscível. A fim de tornar mais claro o porquê desta mudança paradigmática da ideia de moralidade, é preciso antes de tudo entender o porquê de a felicidade não poder ser tomada, no seio do pensamento de Kant, como o seu fundamento.

3.1.1 A felicidade e a moralidade

Já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant descreve a felicidade como uma intenção universal:

“Há, não obstante, um fim que se pode pressupor como efetivamente real em todos os seres racionais (na medida em que a eles convêm imperativos, a saber, enquanto seres dependentes), logo uma intenção que eles não somente *podem* ter, mas da qual se pode pressupor com segurança que todos *têm* segundo uma necessidade natural, e tal é a intenção da *felicidade*.”⁵¹

Mesmo sendo uma intenção presente em todos os seres racionais, a felicidade, não obstante, figura no pensamento kantiano como um conceito *indeterminado*; pois ela não pode ser aprioristicamente conhecida – i.e., seu conteúdo determina-se sempre na dependência do suporte de experiências particulares, *a posteriori*:

“Infelizmente, porém, o conceito da felicidade é um conceito tão indeterminado que, muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que ele propriamente deseja e quer. A causa disso é: que todos os elementos que pertencem ao conceito da felicidade são, sem exceção, empíricos, isto é, têm de ser tomados de empréstimo à experiência, <e> que, não obstante, para a idéia da felicidade se exige um todo absoluto, um máximo do bem-estar, em meu estado presente e em todo estado futuro. Ora, é impossível, mesmo para o ser mais dotado de discernimento e, ao mesmo tempo, mais provido de recursos, porém finito, fazer um conceito determinado do que ele propriamente quer aqui. (...) Em suma, ele não é capaz de determinar com plena certeza, segundo um princípio qualquer, o que verdadeiramente há de fazê-lo feliz, porque para isso seria preciso omnisciência. Não se pode, pois, para ser feliz, agir segundo princípios determinados, mas apenas segundo conselhos empíricos, (...).”⁵²

A felicidade é descrita, portanto, como um estado superlativo e constante de bem-estar sobre o presente e o futuro. Neste sentido, ela é algo que depende e só pode se dar no mundo empírico. Tomada como um evento distinto das próprias ações, ela é entendida como uma consequência possível, mas não necessária das mesmas, que envolve elementos empíricos os quais apresentam possibilidades infinitas de interação com o desejo. Por essa razão, nenhum ser finito poderia pré-estabelecer o que o faria feliz. Para ser capaz de fazê-lo, deveria ser possível saber de antemão todas as consequências e implicações daquilo que se deseja, pois só assim seria viável traçar com precisão os caminhos para a obtenção e a manutenção da felicidade, desviando dos momentos e complicações desagradáveis que a realização do desejo poderia trazer, e que assim alterariam o estado de felicidade. Como muitos fatores imprevistos entram na contagem do

51 KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 42.

52 Ibid., BA 46 et seq.

bem-estar, é impossível garantir que, mesmo que se atinja o estado de felicidade, consiga-se mantê-lo; mas mesmo atingi-lo já seria muito complicado devido às variáveis desconhecidas que se encontram já e sempre neste percurso⁵³.

Por exemplo, se baseado no meu querer eu determinasse que, comendo uma gorda fatia de bolo de chocolate todos os dias, eu seria feliz, destarte, ao iniciar o processo de empenhar-me para este objetivo, entraria em conflito com situações que não havia computado em um primeiro momento e que poderiam alterar esta felicidade, como filas para comprar meu bolo, o fato de o padeiro poder adoecer e talvez não ser capaz de fazer meu bolo todos os dias, quantos quilos eu me tornaria mais rechonchuda, todos os problemas dermatológicos que poderiam surgir com este hábito, como conseguiria dinheiro para realizar esta compra, etc. É claro que, na medida em que o nosso conhecimento permite, algumas possibilidades sobre os acontecimentos futuros podem ser cogitadas, e há como providenciar maneiras de propiciá-las ou evitá-las; mas, como já foi dito anteriormente, em sendo o conhecimento do homem sobre os eventos empíricos algo limitado, jamais poderia entrar nesse cálculo todo o rol de possibilidades. Portanto, determinar precisamente aquilo que o faz e o fará feliz parece ser algo que nenhum homem é capaz de determinar para si, já que a felicidade é um estado duradouro e relacionado a elementos empíricos; assim, o homem, como ser finito, não pode conhecer a infinitude de eventos que podem interferir nela, e desta forma, não pode determinar com precisão absoluta o conceito de felicidade, muito menos torná-lo universalizável, determinando com exatidão o que faria todos os homens felizes.

Algo importante que se deixa entrever a partir dessas considerações é a impossibilidade de imperativos da prudência (isto é, imperativos que versam sobre o mundo empírico) determinarem, com grau de necessidade, como todos os homens devem agir. Esses imperativos, como ilustra o exemplo da felicidade considerado acima, propõem ordens que abrangem apenas os *meios* para se alcançar certo fim, mas jamais ordenam sobre os fins em si mesmos – isto é, embora determinem a realização de ações que, segundo vagos e imprecisos

53 A esse respeito, cf. KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 46 et seq.

cálculos, propiciarão a concretização de certos fins empíricos, eles não têm o poder de ordenar a realização *do fim* empírico a que visam, qualquer que seja este. A razão dessa impossibilidade é precisamente que nenhuma ação pode ser determinada por um agente racional finito como condição suficiente para a realização de qualquer fim empírico que seja; pois a concretização de qualquer fim empírico está sujeita à influência de infinitas variáveis, muitas das quais estarão sempre fora do conhecimento ou do controle do agente. Assim como ocorre com a felicidade, portanto, a finalidade visada por qualquer imperativo da prudência é sempre e necessariamente distinta da ação por ele ordenada.

Ora, mas mesmo tendo essas observações em vista, qual seria o problema de serem os imperativos da prudência os que ordenam ações morais? Ocorre que há algo de muito urgente e peculiar sobre a moralidade segundo o paradigma kantiano que torna insustentável essa hipótese: o fato de a ação moral ser realizada *com vistas a nada senão sua própria realização*; com efeito, não busca realizar/alcançar algo que é externo a ela. Por essa razão, ela de forma alguma poderia ser o meio para se alcançar qualquer fim empírico – mesmo a felicidade –, uma vez que, se assim fosse, a felicidade (ou a respectiva finalidade em questão) seria, afinal de contas, o verdadeiro fim almejado ao invés da própria ação moral. Ainda assim, a ação moral tem a ver com a condição racional para se, por assim dizer, merecer a felicidade. Nas palavras do próprio Kant: “Por isso a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos **fazemos** felizes mas de como devemos tornar-nos **dignos** da felicidade.”⁵⁴

O abismo que Kant descreve haver entre felicidade e moralidade é de tal profundidade que não se pode sequer subentender uma proposta em que se pense que estes dois caminhos, mesmo distintos por natureza (um é de natureza empírica e o outro apriorística), venham a se reencontrar necessariamente, pois que a felicidade não seja resultado objetivo da boa conduta – ou seja, da conduta moral – é algo que o filósofo tenta com toda força defender. Como o próprio diz no trecho citado no final do parágrafo acima, a moralidade parece ser condição necessária para que se seja meramente *digno* da felicidade. É importante ressaltar,

54 KANT, I., *Crítica da Razão Prática*, A 234.

contudo, que isso, por si só, não significa que ser moralmente correto é nem condição necessária, e nem que é condição suficiente para a felicidade. Em outras palavras: se não formos morais, apenas não seremos dignos da felicidade – o que não implica imediatamente que não poderemos ser felizes –; mas se formos morais, nem por isso seremos necessariamente felizes.

Kant procura, não obstante, esclarecer ainda alguns aspectos ulteriores da relação entre a felicidade e a moralidade na seguinte passagem da *Crítica da Razão Prática*:

“Dessa resolução da antinomia da razão pura prática segue-se que em proposições fundamentais práticas pode-se imaginar pelo menos como possível uma vinculação natural e necessária entre a consciência da moralidade e – como consequência dela – a expectativa de uma felicidade proporcionada à mesma (mas certamente nem por isso ainda conhecê-la e ter uma perspicácia da mesma); contrariamente, que proposições fundamentais do granjeamento de felicidade de modo algum podem produzir moralidade; que, portanto, o bem **supremo** enquanto primeira condição do sumo bem constitui a moralidade e que, contrariamente, a felicidade em verdade constitui o segundo elemento do mesmo, contudo de modo tal que esta seja a consequência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira. Unicamente nesta subordinação o **sumo bem** é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção.”⁵⁵

Este trecho, apesar de oferecer dificuldades interpretativas invulgares, não apenas ajuda a compreender a diferença entre o sumo bem e o bem supremo como ainda reforça a relação natural entre a felicidade e a moralidade. O sumo bem é formado de, pelo menos, duas partes distintas uma da outra: a moralidade, isto é, o bem supremo, e a felicidade. Todavia, há entre as duas uma relação causal hipotética intrincada, que deve ser explicitada: a felicidade não pode produzir moralidade, isto é, não pode ser sua causa eficiente; mas deve ser possível que a felicidade seja *imaginada* como consequência da moralidade. A esse respeito, Howard Caygill esclarece oportunamente que:

“Kant afirma que tanto a felicidade quanto a liberdade moral *per se* não são adequadas para servir como sumo bem. Deve ser uma combinação de ambas que reúne a moralidade ou o "mérito de ser feliz" com a esperança de felicidade real: "A felicidade *per se* está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade por si só e com ela o simples mérito para ser feliz também não é

55 KANT, I., *Crítica da Razão Prática*, A 214 et seq.

ainda o bem perfeito" (CRP A 81 3/B 841). A resposta à segunda pergunta do interesse da razão — "O que devo fazer?" — é "fazer-se digno de ser feliz", e à terceira pergunta — "O que posso esperar?" — é "esperar sua participação na felicidade".⁵⁶

Dessa forma, adotaremos aqui a interpretação de que a moralidade é entendida como condição necessária – mas não suficiente – para o sumo bem; de que à felicidade cabe o poder de, somada à moralidade, efetivar o sumo bem; mas que, entretanto, a felicidade só pode fazê-lo quando, de alguma forma, for resultante da conduta moral – isto é, quando é “moralmente condicionada”. A moral deve ser entendida como uma condição necessária para a felicidade, portanto, apenas na medida em que esta segunda constitui uma condição necessária para o sumo bem. Desta forma, encontramos uma base interpretativa minimamente satisfatória para compreender como a razão prática, por meio da representação da possibilidade do sumo bem como seu “norte”, arbitra sobre a moralidade segundo suas conexões causais hipotéticas com a felicidade.

É importante salientar ainda que a felicidade, na qualidade de componente do sumo bem, é entendida aqui como um evento distinto da moralidade; pois é preciso que primeiro se seja moral para que depois, como uma consequência possível da moralidade, a felicidade possa se realizar. Também é oportuno esclarecer que o termo felicidade na filosofia kantiana está diretamente envolvido com a faculdade de apetição e com os juízos estéticos materiais, diferentemente da moralidade, que se relaciona apenas com aquilo que pode ser aprioristicamente conhecido⁵⁷.

Embora já estejamos de posse, a esta altura, de boas razões para entender que a razão pura prática arbitra a respeito das questões concernentes ao sumo bem – isto é, tanto sobre o bem supremo como sobre a felicidade –, ainda não consideramos *como* esse arbítrio é exercido. De fato, Kant descreve que isso se dá por meio de imperativos, que variam de acordo com o objeto que lhes é apropriado. É preciso, portanto, que nos dediquemos agora a identificar e analisar os imperativos que arbitram sobre a moralidade, bem como responsáveis por buscar a realização da felicidade.

56 CAYGILL, H., *Dicionário Kant*, p.300 et seq.

57 Cf. seção 3.1.4.

3.1.2 Os imperativos kantianos

A filosofia kantiana apresenta diferentes tipos de imperativo, mas todos eles se relacionam diretamente com a ação. Segundo as palavras do pensador:

“Agora, se a ação é boa meramente *para outra coisa*, enquanto meio, o imperativo é *hipotético*; se ela é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão enquanto princípio da mesma <vontade>, então ele é *categórico*.”⁵⁸

Os imperativos hipotéticos se dividem em:

- 1) Problemático -> que também recebe o nome de hipotético técnico, prescreve regras que servem como meios para se atingir um fim qualquer. Regras como regras de destreza ou de habilidade compõem esse grupo, como por exemplo: se quero ser um bom advogado eu **tenho que** fazer faculdade de direito, **tenho que** ser conhecedor das leis, **tenho que** ter um bom poder de persuasão, etc.
- 2) Assertórico -> também denominado hipotético prático, é aquele pelo qual a razão oferece conselhos, conselhos da prudência. Esses “conselhos” têm na verdade o valor de necessidade embutido, porém uma “necessidade contingente”, porque dependente de cada situação; é dependente, de fato, do que a subjetividade porá como fim (como o que fará a pessoa feliz, por exemplo), a determinação de cujo conteúdo será sempre particular, pessoal. Como Kant diz, esse é o tipo de imperativo que se ocupa da felicidade: “O imperativo hipotético que representa a necessidade prática da ação como meio para a promoção da felicidade é *assertórico*.”⁵⁹ e:

“Ora, pode-se chamar à habilidade na escolha dos meios para o seu máximo bem-estar próprio *prudência* no sentido mais estreito. Portanto, o imperativo que se refere à escolha dos meios para a felicidade própria, isto é, o preceito da prudência, é sempre ainda *hipotético*; a ação não é comandada de maneira absoluta, mas apenas como meio para uma outra intenção.”⁶⁰

58 KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 40.

59 Ibid., BA 41.

60 Ibid., BA 41 et seq.

O imperativo categórico se distingue dos outros por ser o único que nos ordena leis incondicionais. Ele é o único imperativo objetivo, que ordena por meio de leis universais. Ele nos dirá uma necessidade incondicionada, isto é, que não depende de nenhum fator exterior ao dever e, portanto, válida a priori. Com efeito, ele de forma alguma é como os outros, porque aqueles estão no âmbito do condicional, e por isso valem apenas a posteriori. Por essa razão, o imperativo categórico é o único que determina obrigações morais; é, de fato, o único estritamente relevante para a moralidade. Sobre ele, Kant nos informa:

“Finalmente, há um imperativo que, sem tomar por fundamento como condição qualquer outra intenção a se alcançar por um certo comportamento, comanda imediatamente esse comportamento. Esse imperativo é **categórico**. Ele não concerne à matéria da ação e ao que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio do qual ela própria se segue, e o que há de essencialmente bom na mesma consiste na atitude, o resultado podendo ser o que quiser. A este imperativo pode se chamar imperativo **da moralidade**.”⁶¹

O imperativo categórico é formulado por Kant de diversas maneiras nos seus diferentes textos que versam sobre a moral. Uma delas é a que está contida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* página 215: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”⁶² O imperativo categórico é, portanto, aquele que se expressa por mandamentos na forma de leis:

“Pois só a lei traz consigo o conceito de uma necessidade incondicional e, na verdade, objetiva e, por conseguinte, universalmente válida, e mandamentos são leis as quais tem de se obedecer, isto é, dar cumprimento mesmo contra a inclinação. O aconselhamento contém, certamente, necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjetiva de agradar, se este ou aquele homem inclui isso ou aquilo em sua felicidade; ao passo que o imperativo categórico não é restringido por qualquer condição e, enquanto absolutamente necessário, embora praticamente, pode chamar-se com toda propriedade um mandamento.”⁶³

Este imperativo é diferente do hipotético, pois o último é, como já esclarecido, um imperativo contingencial. Mesmo quando entendido como aquele que opera sobre as questões de felicidade, à qual todos os seres humanos buscam, o conteúdo do imperativo hipotético varia para cada um, porque não se sabe nem

61 KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 43.

62 Ibid., BA 52.

63 Ibid., BA 44.

se pode saber exatamente em que a felicidade consiste, e nem quais são precisamente e sem sombra de dúvida os meios para atingi-la, uma vez que ela é tão suscetível a nuances da empiria. Como o próprio filósofo diz:

“Daí se segue que os imperativos da prudência, para falar com precisão, de modo algum podem comandar, isto é, exhibir objetivamente as ações como praticamente necessárias; que eles devem antes ser tidos por conselhos (*concilia*) do que por mandamentos (*praecepta*) da razão; que o problema: determinar de maneira segura e universal que ação promoverá a felicidade de um ser racional é totalmente insolúvel; por conseguinte, que não é possível com respeito à mesma qualquer imperativo comandando em sentido estrito fazer aquilo que torna feliz, porque a felicidade não é um ideal da razão, (...).”⁶⁴

De forma sucinta, pode-se dizer que a intenção com que se segue os imperativos da prudência é distinta da intenção com que se obedece aos imperativos categóricos. Enquanto a intenção dos primeiros é a de realizar algo distinto da própria ação e, por assim dizer, externo a ela – o que implica que a ação é, em seu seio, caracterizada como um meio para se alcançar um certo fim –, os segundos determinam ações que são fins em si mesmas como fins em si mesmas; por isso, a intenção com que são propriamente obedecidos não pode ser outra se não a da realização das próprias ações.

3.1.3 A intenção e a vontade

Diferente de uma proposta mais clássica, tal como a aristotélica, Kant propõe uma mudança radical do foco da moralidade: não se pode mais julgar uma ação como moral tendo como medida os resultados provocados por ela, e isto significa dizer que os prejuízos e infortúnios, bem como os lucros e venturas que dela resultem direta ou indiretamente, tanto ao agente quanto a terceiros, não podem mais participar do julgamento da moralidade. Ora, mas se não é por meio do desenvolvimento e consequências da ação que podemos aferir moralidade a ela, pelo que seria, afinal?

64 KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 47.

A moralidade nos moldes kantianos entende que nada além da própria intenção do sujeito somada ao uso apropriado da razão pode determinar se uma ação é ou não moral. Mas qual seria a intenção necessária para que ela fosse moralmente válida? A resposta a essa pergunta pode ser resumida na seguinte frase: para que se tenha moralidade é necessário que se pratique uma ação com a intenção exclusiva de obedecer a o que determina a razão. Nesse sentido, a ideia de responsabilidade no âmbito moral se restringe apenas a manifestar a vontade de agir apenas para seguir o que nos manda a razão. É por essa razão que, no campo moral, não recai sobre o agente a responsabilidade pelas consequências das ações praticadas por ele.

Kant nos oferece em *Sobre um suposto direito de mentir em amor à humanidade* o exemplo de um homem que, fugindo de um outro que lhe persegue, pede abrigo na casa de um terceiro. Uma vez escondido na casa deste terceiro, o perseguidor bate a porta. Quando o perseguidor pergunta a este terceiro se o fugitivo encontra-se na residência, ele não deve mentir em nome de uma suposta proteção ao primeiro. Para agir moralmente, segundo Kant, o cálculo das consequências – no caso, como o perseguidor agirá uma vez descoberto o esconderijo do fugitivo – não pode participar do raciocínio que determinará a máxima da ação. As consequências de cada ação particular não são cognoscíveis aprioristicamente, e, dessa forma, não podem fazer parte do motivo pelo qual se age moralmente. Ao mesmo tempo, a mera “forma” da mentira, por assim dizer, se pensada de forma universal – isto é, não tomando uma situação em particular como parâmetro – compõe o raciocínio que leva toda máxima que determina uma mentira a não poder se universalizar. Caso a mentira fosse aceita como prática possível, seríamos levados a paradoxos que decorreriam não de suas possíveis consequências empíricas, mas de sua mera interação *a priori* na economia da razão, tais como a que, a esse respeito, descreve Matt McCormick:

“Consider the person who needs to borrow money and is considering making a false promise to pay it back. The maxim that could be invoked is, ‘when I need of money, borrow it, promising to repay it, even though I do not intend to.’ But when we apply the universality test to this maxim, it becomes clear that if everyone were to act in this fashion, the institution of promise itself would be

undermined. The borrower makes a promise, willing that there be no such thing as promises. Thus, such an action fails the universality test.”⁶⁵

A argumentação que Kant oferece em seu *Sobre um suposto direito de mentir* é, pode-se perceber, semelhante, embora enderece o problema de forma geral ao invés de ilustrá-lo por meio de um exemplo:

“ ‘Um princípio reconhecido como verdadeiro (e eu acrescento: reconhecido a priori, por conseguinte, apodíctico) nunca se deve abandonar, seja qual for o perigo aparente que nele se encontre’, diz o autor. O que aqui se deve tão-só compreender não é o perigo de (acidentalmente) *causar dano*, mas em geral o de *cometer uma injustiça*: o que aconteceria se eu subordinasse o dever da veracidade, que é totalmente incondicionado e constitui nas declarações a suprema condição do direito, a um dever condicionado e ainda a outras considerações; e embora por uma certa mentira não cause na acção uma injustiça a alguém, contudo viole em geral o princípio do direito no tocante a todas as declarações inevitavelmente necessárias (cometo uma injustiça *formaliter*, embora não *materialiter*): o que é ainda muito pior do que cometer uma injustiça contra qualquer indivíduo, porque semelhante acção nem sequer pressupõe no sujeito um princípio para ela.”⁶⁶

Como já dito acima, a intenção se refere diretamente à vontade daquele que pratica ações. Apesar do que possa parecer em um primeiro momento, a razão não trabalha apenas arbitrando sobre o registro *teórico*; ela também é *razão prática*, e o é de forma primaz. Como tal, com efeito, ela está destinada a operar sobre o registro da *vontade*. Não se pode, no entanto, entender aqui “vontade” em uma acepção genérica: a *razão prática* tem como finalidade produzir uma *vontade boa*. Uma *vontade boa* é aquela que está total e unicamente em consonância com a razão. É a vontade que não possui qualquer outra intenção para além de seguir o que prescreve a razão; esta, por sua vez, determina *aprioristicamente* os mandamentos⁶⁷ que tornarão a vontade cônsona com as suas direções. A ação moral seria aquela que teria como condição única a obediência à razão, tendo como motivação a *boa vontade*. É sensato salientar que o próprio Kant chama essa vontade, em algumas passagens de sua obra, de *incondicionada*; mas tal

65 MCCORMICK, M., *Immanuel Kant: Metaphysics*, Internet Encyclopedia of Philosophy, URL: <<http://www.iep.utm.edu/kantmeta/>>.

66 KANT, I., *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, tradução de Artur Morão, p.8.

67 Na *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, A 37, Kant presta esclarecimentos sobre as noções de mandamento e de imperativo: “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se imperativo.”.

nomenclatura tem como intuito diferenciar a vontade boa da vontade que tem como condição outras fontes (por exemplo, afecções ou inclinações sensíveis) que não a simples obediência à razão pura.

Creio que, neste ponto, o conceito de **dever** já encontra espaço para iluminar as ideias acima expostas: “Todos os imperativos são expressos por um <verbo significando> *dever* e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva.”⁶⁸ Portanto, a ação moral é o resultado da boa vontade; ou, dito mais propriamente, pode-se entender a ação moral como a realização da boa vontade. O **dever** soberano que nos impõe a razão prática é obedecê-la incondicionalmente, transformando a vontade – em princípio subjetiva e indeterminada – em *boa* vontade – isto é, determinando-a segundo sua natureza como vontade de agir por dever –, e esta última em ações. A denominação *ação moral* corresponde precisamente às ações que têm como motivação a vontade determinada *exclusivamente* pelo dever expresso no imperativo categórico; lembrando que este é sempre prescrito pela razão. Logo, a ação moral se reporta unicamente aos ditames racionais, abstraindo completamente de quaisquer inclinações empíricas. Trocando em miúdos, se junto ao dever se apresentar qualquer outro fundamento para a ação – mesmo que estes possam parecer nobres ou justificáveis, como o altruísmo, a obediência a Deus, a busca pela felicidade, ou qualquer outro – esta ação não pode ser tida como moral. Logo, é fatídico afirmar que o que determina a moralidade de uma ação é a sua **intenção**, e não apenas a sua realização. Esta distinção é extremamente importante, porque, como já foi dito neste capítulo, ela desonera a moralidade da dependência da relação com a consequência da ação.

Em resumo: para que uma ação seja descrita como moral, é necessário que o homem respeite certas regras de uma certa forma. As regras que governam a ação moral são aquelas prescritas pela razão de forma *apriorística* – i.e., o imperativo categórico. A forma que devem ser obedecidas se refere à *intenção* com que elas são seguidas, ou melhor, com que a ação é praticada em consonância

68 KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 37.

com o que prescrevem; isto é, a motivação da ação não pode ser nada além da vontade de obedecer à regra ditada pela razão. Essa é a forma da moralidade em Kant, e nada além desses dois fatores pode decidir o caráter moral da ação. Portanto, nem a sorte, nem nenhum dos resultados que a ação possa apresentar interferem no julgamento da moralidade da ação, ou seja, nada que se dê na própria experiência, isto é, que tenha seja de natureza empírica pode determinar a moralidade da mesma. Além disso, todas as regras dessa moral normativa devem poder ser acessadas por qualquer ser racional, visto que é exclusivamente a razão – universalmente presente em qualquer ser racional, tal como o homem, por exemplo – quem estabelece os critérios e afere moralidade à ação. Tendo em vista esses fatores, a tal como concebida por Kant pode ser descrita como uma ciência objetiva de caráter normativo, por consistir no conhecimento *a priori* de regras/normas que devem ser seguidas universal e necessariamente. Seu aspecto normativo torna a moralidade parecida com o direito, sendo que este se distingue da mesma principalmente por não levar em conta o aspecto *invisível* da ação, isto é, a intenção com que ela foi praticada. Para o direito, apenas o que pode ser visto por todo e qualquer homem pode ser julgado, e à intenção com que alguém praticou uma ação só tem acesso o próprio agente – e, para aqueles que acreditam algum outro ser sobrenatural, por exemplo, Deus.

3.1.4 As sensações e a moralidade

Na seção 14 da Analítica do Belo na *Crítica do Juízo*, Kant distingue juízos estéticos empíricos (também chamados de juízos estéticos materiais) de juízos estéticos puros. Os primeiros, que são aqueles que aqui nos interessam, serão a referência para nosso tratamento da relação entre agrado e moralidade. Estes juízos se referem apenas às sensações de agrado e desagrado em relação às *sensações* oriundas de nossas representações. No arcabouço conceitual de Kant, as sensações de agrado e desagrado expressas pelos juízos estéticos empíricos são necessariamente dependentes da maneira particular com que cada sujeito se

relaciona com o mundo. Muitas vezes, essas sensações podem servir como motor de ações. Entretanto, como já implicado pelo dito acima, o que agrada ou desagrade um sujeito só pode se determinar no mundo a posteriori; o que incompatibiliza essas sensações e a moralidade, posto que para a última apenas o dever motiva a realização de ações morais. Por conseguinte, as sensações de agrado e desagrado dizem respeito exclusivamente ao campo filosófico da estética “material”, e não da ética e da filosofia moral.

Neste sentido, o que causa ou não agrado pode variar de um homem para outro, pois a sensação de agrado se constitui diretamente na vivência particular e *a posteriori* do homem, tornando variável aquilo que agrada cada um deles. É por esta razão que o agrado é entendido como necessariamente dependente da experiência (é empírico), e por isso, não se pode conhecer aprioristicamente o que causará ou não agrado no homem de maneira universal. Sendo assim, como já dito, o agrado não pode estar envolvido com a moralidade, pois ambos possuem naturezas distintas: as inclinações sensíveis e os prazeres possuem uma natureza empírica, enquanto a moralidade se realiza no âmbito apriorístico.

Nenhum tipo de agrado pode, portanto, pertencer ao conceito de moralidade – nem como seu motivador, nem como consequência da mesma, pois, em primeiro lugar se o agrado fosse motivação para a ação, esta deixaria de ser fundamentada apenas pelos mandamentos apriorísticos da razão; e em segundo lugar, se o agrado fosse consequência necessária da moralidade, ele poderia ser determinado, pelo menos nesta situação, aprioristicamente e, como já dissemos, ele não possui esta relação nem com a moralidade, nem com nenhum outro objeto. O agrado é entendido como um evento externo e distinto da moralidade, e é por essa razão que ele não participa dela.

Por outro lado, não se segue do fato de o agrado não se relacionar com ela de forma necessária que ele jamais pode estar associado a prescrições da razão. Os imperativos não morais estão envolvidos diretamente com as inclinações sensíveis e o agrado proporcionado por elas de forma a apontar maneiras racionais de se alcançar o objeto do querer. Todavia, esses imperativos são condicionais, pois só possuem validade caso se queira alcançar esse objeto em particular, o que depende

de homem para homem. Por exemplo: para comer bolo, é preciso que ele seja preparado. Portanto, se tenho agrado em comer bolo e, por isso, quero comer bolo hoje, é imperativo que alguém ou alguma máquina prepare este bolo. É importante perceber que não é necessário que alguém queira comer bolo – há pessoas que não gostam de bolos, ou mesmo que gostam, mas não querem comê-lo hoje, e é por isso que este desejo não pode ser um objeto de querer universal –, mas caso alguém queira comê-lo hoje, é necessário que o bolo seja preparado. A razão nos prescreve o imperativo de que é necessário que um bolo seja feito caso alguém queira comer um bolo hoje. A palavra “caso” demarca aqui o caráter condicional deste imperativo. Os imperativos morais, por outro lado, não derivam da experiência, isto é, os objetos morais não são determinados pelo querer particular de cada sujeito; eles são antes determinados aprioristicamente, na mera dependência de o sujeito ser dotado de razão. Como já foi dito na seção anterior, o imperativo moral se distingue dos outros imperativos por possuir um objeto de natureza apriorística, e, portanto, as sensações não podem determiná-los nem participar dos mesmos.

Quando as sensações e sentimentos se tornam a motivação/intenção para a ação, mas esta parece se desenvolver conforme a regra moral, as ações são ditas conforme o dever. Nas palavras de Kant:

“Mas também é preciso precaver-se de, mediante inautênticos elogios a esse fundamento determinantemente moral enquanto motivo – na medida em que se lhe atribuem sentimentos de alegrias particulares como fundamentos (que contudo são só consequências) –, como que por um falso contraste, degradar e desfigurar os verdadeiros e autênticos motivos e a própria lei. Respeito e não deleite ou gozo da felicidade é, portanto, algo para o que não é possível nenhum sentimento posto como fundamento **antecedente** da razão (porque este seria sempre estético e patológico); enquanto consciência da imediata necessidade da vontade pela lei, ele não é nem sequer um *analogon* do sentimento de prazer, enquanto, em relação com a faculdade de apetição, ele produz exatamente o mesmo resultado mas a partir de outras fontes. Mas unicamente através deste modo de representação pode-se alcançar o que se procura, a saber, que ações não ocorram apenas em concordância com o dever (em consequência de sentimentos agradáveis) e, sim, por dever, o que tem de ser o verdadeiro fim de toda a cultura moral.”⁶⁹

69 KANT, I., *Crítica da Razão Prática*, A 211.

Logo, sempre que há intenções distintas da própria ação a motivar esta última, ela não pode ser tomada como fim em si mesma, mas apenas como mero meio para se alcançar a intenção que a motivou/sua intenção. As ações morais, contrariamente, possuem a intenção exclusiva de realizar o conteúdo prescrito pela razão, e por isso, elas são entendidas como fins em si mesmas. Se as ações não morais realizam o conteúdo prescrito pelo imperativo a priori, ainda que sem a intenção moral, essas ações são denominadas ações **conforme o dever**; o que as diferencia daquelas em que a intenção é moral: **ações por dever**. Julgar as ações como sendo ou não do primeiro tipo é tarefa do Direito, que não pode julgar algo que só é acessível ao próprio sujeito (e a Deus, caso se acredite nele), que é a intenção da ação. O julgamento das ações quanto a seu pertencimento ao segundo tipo é, por sua vez, do campo moral, e não pode se realizar por outro que não tenha acesso às intenções do agente, objeto do fulcro de seu interesse por excelência.

3.1.5 A razão e a filosofia moral

À guisa de conclusão do que foi dito ao longo deste capítulo: na filosofia aristotélica, vimos que a ética e, em particular, a moral, não são da alçada do que é conhecível segundo princípios invariáveis, isto é, não se encontram no campo do conhecimento científico definitivo e teórico, mas no da deliberação; na filosofia kantiana, contrariamente, pudemos constatar que a razão é a responsável por nos permitir conhecer objetiva e definitivamente, além de outras coisas, a moralidade. A filosofia kantiana nos apresenta uma moralidade cientificamente cognoscível; é utilizando a razão que, *aprioristicamente*, ou seja, antes de qualquer experiência em particular, é possível saber como devemos agir – ou, dito mais precisamente, conhecer as condições a que uma ação deve atender para que seja conforme à moralidade. Enquanto em Aristóteles era a situação quem nos orientava com respeito à justa medida – pois que a medida justa é relativa a cada situação –, em

Kant, o que é moralmente adequado a uma situação em particular deve ser o mesmo que em toda e qualquer outra; ou seja, o conteúdo da ação moral não se adequa ao contexto em que ela é efetuada – em verdade, é totalmente insensível a contextos, pois é determinado *a priori* de forma universal.

Sob o paradigma kantiano, portanto, o conteúdo moral se resume a regras impostas pela razão e que devem ser obedecidas em toda e qualquer ação. Uma das regras morais que Kant utiliza para exemplificar o funcionamento da moralidade é o dever de ser veraz, isto é, a obrigação de não mentir, que é válida para todo e qualquer homem em todo e qualquer conjunto de contingências que possam se apresentar no mundo: “É portanto um sagrado mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações.”⁷⁰ e:

“(...) o dever de veracidade (do qual unicamente aqui se trata) não faz qualquer distinção entre pessoas, umas em relação às quais tenhamos este dever, outras para com as quais nos possamos desvencilhar dele, porque é um dever incondicionado, válido em quaisquer condições.”⁷¹

O exemplo aqui fornecido por Kant é, deve-se manter em mente, meramente ilustrativo; de fato, as regras morais devem poder ser acessadas por todo e qualquer ser racional. Todavia, distingui-las dentre as diversas regras que podem ser pensadas pela razão pode não ser uma tarefa tão simples. Nesse sentido, é possível perguntar: como se reconhece um conteúdo moral? Ora, segundo Kant, basta ter em vista agir sempre de forma a poder transformar o princípio subjetivo do querer, que move cada ação em particular, em uma máxima universal, em um princípio objetivo, e com isto, ele quer dizer, transformar a motivação da ação em um princípio que não seja particular, de um só de um indivíduo, mas sim em uma **lei universal**, que valha para todo e qualquer indivíduo em qualquer situação. Nas já citadas palavras do próprio: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”. É necessário, portanto, que o conteúdo dessa regra não apenas não encontre uma contradição interna à máxima, mas também que ele possa ser *querido* pelos seres racionais como uma regra universal:

70 KANT, I., *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, tradução de Artur Morão, p.6.

71 *Ibid.*, p.7.

“É preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal: este é o cânon do ajuizamento moral da mesma em geral. Algumas ações são tais que não se pode sequer *pensar* sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela *devesse* se tornar tal coisa. No caso de outras, é verdade, não se pode encontrar essa impossibilidade interna, mas é, no entanto, impossível *querer* que sua máxima seja erguida à universalidade de uma lei, porque tal vontade se contradiria a si mesma.”⁷²

Esta afirmação parece deveras interessante quando pensada sob o paradigma da objetividade. Embora a contradição interna seja evidentemente averiguável pela lógica, a investigação acerca da contradição da própria vontade poderia sugerir uma mitigação do aspecto objetivo desta filosofia moral. Por exemplo, uma regra tal como “a vida do outro deve ser preservada acima da sua própria vida” pode não encontrar nenhuma contradição interna estritamente lógica, mas quiçá seja possível pensar que esta regra não pode ser querida à universalidade, pois talvez ela contradiga uma, digamos, hipotética vontade racional incondicionalmente determinada de manter-se vivo. Neste sentido, é possível perguntar: como devemos averiguar se há ou não uma contradição da vontade, independente de contradições lógicas propriamente ditas, a ponto de não ser sequer possível que queiramos que uma máxima se torne lei universal?

A moralidade é entendida em Kant, em suma, como o caminho objetivo da ética, e este por sua vez, para que seja do homem em geral, isto é, universalmente válido, deve ser limpo de pessoalidades (sentimentos particulares, sensações pessoais, etc). Por outro lado, o que garante a possibilidade da realização da moralidade por todo e qualquer homem é o fato de todos eles serem, de partida, dotados de razão, e de esta ser a fonte exclusiva da moralidade. É por esse motivo que a moralidade kantiana deve ser entendida como universal; pois nela tudo que vale para um homem ou situação, vale para todos os outros.

As transformações que Kant traz para a filosofia – o que chamamos de crítica transcendental – não se restringem, portanto, ao campo da epistemologia, mas também se aplicam à ética, via moral. Esta, por sua vez, é entendida como parte da estrutura que possibilita a própria condição de vida do ser racional. Enquanto as éticas anteriores, tal como a aristotélica, não apresentavam objetivamente quais são as regras que determinam as ações como boas ou más, a

72 KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 57.

filosofia kantiana confere a estas não apenas um caráter objetivo como também universal e incondicional.

4 Comparações entre Kant e Aristóteles a respeito da ação virtuosa/moral

Analisamos, até aqui, aspectos dos pensamentos sobre ética e moral de Aristóteles e de Kant que são de capital relevância para que se possam divisar com alguma nitidez os contornos gerais de suas doutrinas sobre esses temas. Para muito além de uma adequação a seus costumeiros rótulos de “ética teleológica” e “moral deontológica”, pôde-se indicar, a despeito da brevidade da análise, que as contribuições desses pensadores apresentam interstícios conceituais sutis, que demandam interpretações adequadas como as que aqui procurei oferecer.

Mais do que uma finalidade em si mesmos, no entanto, os esforços descritivos e interpretativos levados a cabo nos capítulos anteriores consistiram no que se pode considerar como etapas, embora fundamentais, preliminares desta investigação. Após sua realização, eis que finalmente encontramos-nos munidos de suficiente material para executar a contento a tarefa de maior interesse no corpo desta dissertação: um estudo comparativo de alguns aspectos fundamentais das doutrinas dos pensadores recém-considerados. Sua forma consiste em um exame sistemático de aspectos das noções de ação virtuosa/moral dividida em duas partes distintas. Estas foram concebidas em sua natureza e ordem de acordo com um critério de análise “cronológica”, por assim dizer, dos conceitos em questão tal como desenvolvidos em Aristóteles e em Kant.

A primeira dessas partes deter-se-á em elementos “pré” ação virtuosa/moral; trata-se de pontos relevantes para a compreensão do que seja uma ação virtuosa/moral que precedem a realização das ações virtuosas/morais no tempo – ou que, no mínimo, independem da realização concreta de uma ação virtuosa/moral. A ação virtuosa/moral será considerada aqui mormente como uma *possibilidade* e como um *efeito*, e o foco de nossa atenção recairá, na esteira desse raciocínio, sobre as condições e causas que lhe sejam pertinentes. Será posta

especial ênfase sobre as questões da motivação e das condições de possibilidade da ação virtuosa/moral.

A segunda tratará de aspectos dependentes da efetiva realização da ação virtuosa/moral; isto é, que se dão ou bem no seio da própria realização da ação virtuosa/moral e não se distinguem dessa como eventos dela separáveis, ou bem como eventos dela causalmente dependentes. Serão considerados, sobretudo, traços e características das ações virtuosas/morais manifestos em sua realização, e que sejam essenciais à sua compreensão enquanto dignas de seu estatuto próprio, como a *eudaimonia* de Aristóteles. Nesta parte, a ação virtuosa/moral será considerada como um *evento* e como um *motor*, e nossa atenção recairá sobre suas propriedades “intrínsecas” – isto é, aquelas que a ela convém enquanto um evento, na medida em que isso faz sentido, independente –, bem como sobre a relevância de seus efeitos e consequências.

4.1

Motores da ação virtuosa/moral e critérios de moralidade: contextualismo x apriorismo

De acordo com os desenvolvimentos dos capítulos anteriores, é possível depreender a presença de uma estrutura no seio da explicação da ação – e, em particular, da ação moral – que é comum às doutrinas de ambos os filósofos considerados. Trata-se, em verdade, de um domínio de investigação capital na empreitada do esclarecimento das ações e de seu valor moral, a que aqui nos referiremos como o âmbito de condições e circunstâncias precedentes à ação virtuosa/moral.

Dentro deste âmbito, nossa atenção recairá especialmente sobre os motores da ação virtuosa/moral – isto é, aquilo que, enquanto causa, determina ações virtuosas/morais como seus efeitos –, bem como sobre algumas de suas mais relevantes condições de possibilidade.

Segundo o que vimos no primeiro capítulo desta dissertação, a filosofia aristotélica aponta diferentes tipos de causa eficiente para as ações. Ali, observou-se que desde forças externas até “impulsos do momento” têm o poder de desencadear ações como efeitos deles diretamente decorrentes. Entretanto, o único tipo de causa eficiente possível para as ações virtuosas são, como observado, escolhas; entendidas pelo estagirita como desejos deliberados, estas ocorrem como o resultado de um processo deliberativo racional levado a cabo sobre desejos, que modifica estes de modo a conferir-lhes o poder motor – de que seriam por si só desprovidos – para desencadear ações segundo seu conteúdo.

Vale lembrar ainda que as escolhas têm sua possibilidade condicionada por fatores de natureza contingente, que, de acordo com o contexto ou a situação considerados, instauram ou vedam a sua possibilidade. No que diz respeito em particular às escolhas que determinam ações virtuosas, sua possibilidade dá-se mediante a concorrência já descrita no primeiro capítulo entre desejos retos e raciocínios verdadeiros que a engendram por meio de deliberação.

A partir dessas observações, é possível aduzir algumas conclusões relevantes. Em primeiro lugar, deve-se atentar ao fato de que as condições e materiais da escolha – isto é, conteúdos de raciocínios e desejos – são dependentes das contingências que compõem as situações particulares em que, e somente em que estes se determinam. Desta forma, as escolhas têm por marca distintiva a dependência de fatores do mundo empírico; isto é, hábitos, convenções, costumes, experiência, etc. Isso tem por consequência a dependência das próprias ações virtuosas desses mesmos fatores; afinal, elas são dependentes de suas causas motrizes, que são as escolhas. Isso faz transparecer a coerência da interpretação sugerida da virtude como uma espécie de critério de adequação no seio da filosofia aristotélica; a régua segundo a qual se medirá tal adequação é dada exatamente pelos fatores aqui referidos.

Em Kant, por outro lado, a moralidade das ações, caso se a queira expressar em função de uma noção qualquer de adequação, mede-se exclusivamente por ditames e regras dados a priori. A razão prática se encarrega de determinar, independentemente das contingências do mundo sensível – em

verdade, como o que se pode entender como uma condição para a ocorrência neste de algo como uma vida prática propriamente dita –, as estruturas que determinarão necessária e suficientemente os critérios de moralidade das ações em geral; a saber, a vontade racional e o imperativo da moralidade ou imperativo categórico.

Com isso, revela-se uma das maiores diferenças com respeito aos fatores que antecedem a ação na filosofia dos dois pensadores aqui estudados: se, por um lado, grande parte dos elementos que compõem a escolha e seus critérios de adequação na filosofia aristotélica tem sua origem no mundo empírico, isto é, no *a posteriori*, por outro, a regra que determina a moralidade das ações em Kant é constituída e dada aprioristicamente.

É de fundamental importância atentar ainda para o fato de que o conteúdo da escolha em Aristóteles não pode ser entendido como uma regra de conduta geral; antes, cada escolha determina o que será efetivamente realizado pela ação no caso particular em que é levada a cabo. Em Aristóteles, as regras de conduta de natureza mais geral, isto é, os costumes e hábitos sociais, são compostos pela experiência dos homens, e por isso se assemelham mais a conselhos que orientam as ações do que a regras que possuem a forma de leis. Embora esses costumes orientem o agente a partir do que foi realizado anteriormente por outros homens que se encontraram em contextos parecidos com o dele, os costumes não determinam como o agente *deve* agir na situação que se apresenta imediatamente, pois cada contexto implica as condições particulares a serem levadas em consideração no processo da escolha. Os costumes e hábitos exercem a função de uma referência, um exemplo, que serve de inspiração para que o agente consiga encontrar uma maneira de, na situação precisa em que se encontra, agir da forma mais virtuosa possível. Nesse sentido, as virtudes podem ser entendidas como orientações ainda mais gerais do que o homem deve buscar na realização de suas ações.

De fato, a moral tem sempre como norte a realização das virtudes. Entretanto, segundo a doutrina de Aristóteles, seguir os costumes e ter uma disposição de caráter virtuosa não implica necessariamente o sucesso na realização de uma ação virtuosa. Apesar da boa disposição/boa intenção e dos

bons exemplos, o agente pode não ser favorecido pela sorte e ter, naquilo que lhe foge ao controle, razões para que a ação não se desenvolva de forma a realizar a virtude almejada. Além disso, os agentes também podem cometer erros e escolher mal como adaptar às condições específicas em que se encontram os costumes e dados que os orientam. Como não há regras precisas que determinem o que fazer para ser um homem virtuoso – apenas direções algo vagas e exemplos de pessoas e ações virtuosas – nem sempre o homem consegue discernir com precisão como concretizar, nas situações que se apresentam para ele, orientações tão inconclusivas.

A filosofia kantiana, por sua vez, oferece para o agente regras que determinam cabal e definitivamente o que se deve ou não deve fazer para que a ação seja moral. As situações específicas em que o agente se encontra não alteram essas regras; pelo contrário, elas são formuladas de tal modo que as regras tenham a forma de leis válidas para todo e qualquer sujeito racional em toda e qualquer situação. O conteúdo das regras de conduta, isto é, das regras morais, é determinado a priori, e por isso pode ser conhecido antes de qualquer situação particular experimentada pelos agentes no mundo a posteriori. Dessa forma, experiências, costumes e hábitos não podem definir a moralidade ou não de uma ação; nada que tenha sua fonte a posteriori é, em verdade, determinante – ou sequer relevante em algum sentido – para o conteúdo das regras morais.

Não obstante, o hábito na filosofia kantiana, apesar de ligado diretamente ao mundo a posteriori, tem, assim como ocorre em Aristóteles, um papel digno de nota no assunto em questão – embora haja entre os pesadores uma distinção fundamental sobre a natureza desse papel. Enquanto que para o segundo, ele é capital para a determinação do *conteúdo* das regras de conduta, para o primeiro, o hábito não tem qualquer relação com este; em Kant, antes, o hábito e a moral estão ligados tão-somente pela ideia de que, por meio do primeiro – entendido numa acepção que acentua um aspecto de diligência e repetição – é possível tornar mais claro e distinto o que a razão nos manda fazer. O acesso às regras morais é igual para todos os seres racionais; todavia, quanto mais o homem “exercita” seu discernimento a respeito do funcionamento de sua própria razão, menores são as chances de erro em seu uso. Muitas vezes, o sujeito acredita que está realizando

uma ação com a intenção de ser moral, mas não percebe que, junto à intenção de efetuar aquilo que a razão nos ordena aprioristicamente, estão imiscuídas intenções outras tais como a de realizar seus desejos. A prática da utilização da razão, isto é, o hábito de escutar os seus ditames, tende a aumentar a acuidade da vontade para suas determinações, o que acarretaria maior clareza na hora de identificar a intenção com que realizamos as ações, bem como tornaria menos recorrentes erros na formulação de máximas universalizáveis, etc. O hábito, na acepção e no contexto em que figura na filosofia moral de Kant, tem papel análogo ao de exercícios de matemática: sua prática não implica sucesso e muito menos determina as condições de correção ou acerto, mas favorece a ocorrência destes por familiarizar o aspirante ao acerto com as condições que deve satisfazer por meio da repetição.

Vale ressaltar que isso não implica a afirmação de que, para Kant, sem o hábito, o acesso aos conteúdos racionais morais estaria de alguma forma prejudicado; o hábito apenas o tornaria mais fácil e diminuiria a possibilidade de erros nesse processo. Em contrapartida, na ética aristotélica, o hábito tem parte na constituição do próprio conteúdo dos critérios de moralidade de ações – afinal, a vigência de certos costumes em contextos sócio-políticos específicos é frequentemente determinante para que se possa considerar certa escolha adequada ou não.

A partir das observações feitas até aqui, a principal conclusão a que podemos chegar, portanto, é a de que o motor da ação virtuosa/moral e os critérios que a determinam enquanto tal – i.e., o que aqui chamamos de elementos “pré-ação” – são compreendidos de formas significativamente distintas por cada um dos pensadores considerados. Como já foi dito nos capítulos anteriores, o motor da ação virtuosa para Aristóteles é, por excelência, a escolha; para Kant, por sua vez, essa função é, com respeito às ações morais desempenhada pela vontade boa. A partir da própria caracterização que os filósofos fazem de seus respectivos conceitos de motor da ação, é possível identificar as diferenças mais importantes a que aqui nos referimos. Em primeiro lugar:

- a) a escolha – e, em particular, as boas escolhas, isto é, aquelas que dão origem a ações virtuosas – é caracterizada por Aristóteles como um processo que faz inevitável recurso a elementos contextuais, situacionais e contingentes.

Por essa razão, é forçoso reconhecer que:

- b) não apenas o motor da ação virtuosa na *Ética a Nicômaco* é caracterizado na dependência de fatores contingentes – desejos e raciocínios sobre questões e fatos contingentes da vida –, mas também a própria ação virtuosa o é. Mais precisamente, em dois sentidos:
- b.1) primeiramente, pelo fato de ser, enquanto um evento, materialmente dependente não apenas dos fatores contingentes que determinam a sua respectiva escolha como sua causa motriz, mas também das vicissitudes da sorte que condicionam a possibilidade desta última;
- b.2) por outro lado, também pelo fato de os próprios critérios segundo os quais a ação é ou não virtuosa – i.e., pelos quais sua escolha se mostra acertada ou não – serem descritos pelo pensador antigo como possivelmente determinados em seu conteúdo na dependência de convenções sociais, hábitos, contexto da ação e outros fatores ou fatos contingentes.

Em segundo lugar:

- c) a vontade boa, motor da ação moral segundo Kant, tem como conteúdo exclusivo a pura e simples obediência ao mandamento da moralidade, ou seja, o imperativo categórico, aquele cujo conteúdo emana *a priori* da razão como universal e incondicionalmente válida para todos os seres desta dotados;
- d) É o próprio imperativo categórico que determina o critério de moralidade de uma ação – portanto, esses são igualmente ditados totalmente *a priori*. Segundo seu ditame, as ações se dividem em três grupos: as imorais, isto é, as que não se dão segundo uma

máxima que instancie sua prescrição; as meramente *conformes* ao dever, ou seja, as que, embora se dêem segundo uma máxima que instancie sua prescrição, são levadas a cabo com propósitos diversos do de simplesmente seguir tal prescrição; e as realizadas *por* dever, isto é, as realizadas não apenas conforme a prescrição do imperativo categórico, mas também com a intenção pura e genuína de obedecê-la. Essa divisão é, nada surpreendentemente, radicalmente insensível a fatores contingentes e situacionais, e as ações pertencentes ao último tipo são exatamente aquelas que gozam do estatuto de morais; de fato, em nenhuma hipótese o conteúdo almejado pela intenção com que se age moralmente pode ser distinto daquele prescrito pela própria lei moral;

- e) Embora ações sejam eventos contingentes e *a posteriori* dados no espaço e no tempo, todos os traços de uma ação que sejam relevantes para a determinação de seu caráter *moral* são dados e julgáveis *a priori*; isto é, independentemente de qualquer de seus aspectos dependentes das determinações da experiência sensível.

Em suma: para Kant, qualquer elemento da experiência sensível ou do mundo *a posteriori* não pode jamais nem determinar o conteúdo de uma regra de conduta moral, nem ter o poder de desencadear uma ação moral, nem ser relevante para o julgamento moral de uma ação – o que implica que todo o conteúdo, todo o *âmbito semântico*, por assim dizer, moralmente relevante é relegado ao domínio do que é dado, cognoscível e julgável *a priori* pela doutrina do pensador alemão. Em contrapartida, para Aristóteles, o conteúdo das ações virtuosas é inevitavelmente moldado segundo fatores contingentes e contextuais, uma vez que não apenas os elementos que constituem uma escolha possuem sua fonte no mundo empírico – os desejos necessariamente só se formam no seio da vida sensível, e os exemplos da experiência também podem se apresentar no processo deliberativo que antecede a ação –, mas também os critérios que determinam sua qualidade e, por conseguinte, o grau de virtude da ação que desencadeia são

determinados na dependência de fatores empíricos e contextuais como hábitos e convenções sociais, fatos contingentes, etc.

4.1.1

A questão da aplicabilidade dos critérios de moralidade às ações

Como já foi dito no segundo capítulo desta dissertação e reiterado na subseção anterior, as condições segundo as quais se afere moralidade a uma ação encontram-se, de acordo com os desenvolvimentos de Kant, no registro apriorístico. Não obstante, uma ação só pode ser efetuada em situações particulares, que possuem circunstâncias e especificidades próprias, isto é, no registro das coisas que se dão a posteriori. Há, portanto, uma diferença de natureza entre o registro moral e o registro em que se operam as ações.

Todavia, é preciso não perder de vista que as regras morais são regras ditadas pela razão prática, e esta, por sua vez, arbitra sobre o modo como os seres racionais devem *agir*. Por conseguinte, as regras morais devem poder ser aplicadas pelos sujeitos nas situações particulares que lhes são apresentadas; afinal, seria no mínimo paradoxal se a razão prática ditasse regras que não podem ser cumpridas pelos sujeitos nem em princípio. Mesmo que efetivamente os homens não as sigam, é necessário que elas **possam** ser seguidas por eles, já que, segundo o pensamento kantiano, os seres racionais **devem** seguir as regras morais. Cabe ao sujeito, então, a difícil tarefa de saber como obedecer aos mandamentos da razão, que nos fornece leis universais que devem ser obedecidas em situações com contingências específicas; ou seja, saber como respeitar e seguir estas leis gerais em contextos particulares. Como deve ser desenvolvida uma ação que respeite e obedeça a lei de ser veraz (não mentir) em uma situação particular, tal como, por exemplo, no seguinte caso: estou em casa com meu marido e minha mãe e, de repente, o telefone toca; quando atendo, algum familiar pergunta se ele se encontra em casa, mas ele pede para que eu diga que ele saiu, pois não quer falar com ninguém no momento? Com a justa intenção de não mentir e

respeitando, assim, o imperativo categórico, eu poderia agir de diferentes formas: desligar o telefone de súbito, puxar um assunto que não envolve a pergunta que me foi feita, passar o telefone para a minha mãe para que ela responda ao interlocutor, etc. Existem, portanto, diversas possibilidades de lidar com esta situação respeitando a regra moral de não mentir – e, é claro, respeitando as demais regras morais que a razão me apresenta –; mas qual das possibilidades de ação eu devo concretizar? Além disso, e ainda mais importante: como posso garantir que alguma dessas possibilidades efetivamente se concretizará mediante minha ação?

Esse tipo de situação se apresenta na vida de seres racionais a todo o momento; contudo, a razão não nos fornece respostas para estas perguntas *a priori*. Em verdade, simplesmente não cabe à razão pura nos indicar o que devemos precisamente fazer para que a ação seja moralmente boa além da já determinada lei moral; estas situações são fruto de uma vida prática *a posteriori*, e questões a seu respeito estão simplesmente fora do escopo de investigações morais. A despeito disso, o problema prático por elas deflagrado persiste, e seus ecos parecem retumbar mesmo nos domínios morais: apesar de as leis morais terem seu conteúdo determinado por uma forma geral, o conteúdo efetivo da ação, isto é, como a ação é performada, é sempre particular. Esta diferença de natureza entre as regras morais, sempre gerais, e as ações por elas regidas, sempre particulares e totalmente determinadas, implica uma dificuldade prática para os sujeitos agentes: como garantir que um critério formal de moralidade seja atendido por ações que se dão como eventos cuja determinação depende inevitavelmente, por sua inserção no mundo empírico, de fatores para além da vontade do agente?

Ainda que esta pergunta possa e deva ser legitimamente levantada, para os fins que aqui nos interessam, a resposta se limitará à constatação daquele que é provavelmente o aspecto mais curioso e controverso do pensamento moral de Kant: o caráter moral de uma ação não depende em nenhum sentido do conteúdo específico de sua performance – isto é, das propriedades da ação tomada como um evento completamente determinado dado na forma do espaço e do tempo –, mas tão-somente de que ela tenha sido realizada em decorrência de uma vontade boa.

Portanto, não importa qual das possibilidades foi ou será escolhida por mim no caso exemplificado nesta seção, pois nenhuma dessas possibilidades pode modificar o caráter moral da ação uma vez que ela tenha sido praticada com a única e genuína intenção de obedecer à lei que nos é imposta pelo imperativo categórico. O que podemos aduzir disto é que o que confere moralidade a uma ação se dá no registro apriorístico, isto é, na vontade boa daquele que age, não importando em termos morais os desenvolvimentos específicos que ocorrem na própria efetuação da ação.

A ética aristotélica, por outro lado, não nos oferece tal tipo de problema; nem os costumes, nem o hábito e muito menos o conteúdo das escolhas possuem conteúdos apriorísticos. Como já foi dito anteriormente, as ações virtuosas devem necessariamente ser escolhidas, e o conteúdo das escolhas que as acarretam diz respeito diretamente às condições particulares que cada contexto oferece. Fazendo referência ao caso que exemplifiquei no parágrafo acima, a maneira escolhida para agir poderia influenciar diretamente na atribuição do aspecto virtuoso de uma ação. Não há qualquer outro fator que determine a realização da virtude em uma ação que não seja o próprio desenvolvimento da mesma, e isto inclui necessariamente a maneira escolhida pelo agente para praticá-la.

É mister destacar esta diferença entre as filosofias de Kant e de Aristóteles: enquanto que para o primeiro a maneira particular como uma ação ocorre no mundo a posteriori é indiferente para efeitos de seu julgamento moral, para o segundo, a maneira particular como uma ação efetivamente se dá tem papel essencial para que se a possa julgar como virtuosa.

4.2

A ação enquanto evento: ética eudaimonista x distinção entre direito e moral

Segundo a doutrina de Aristóteles, a realização da felicidade é condição *sine qua non* para que se possa dizer de uma ação que é virtuosa. Precisamente sobre este tema, parece haver uma diferença marcante entre a filosofia de

Aristóteles e a de Kant: enquanto para o primeiro a felicidade deve ser entendida como um traço necessário para que possamos atribuir virtude a uma ação, para o segundo, a realização da felicidade em nada contribui para que saibamos se uma ação em particular foi ou não moral. Como tentei defender no primeiro capítulo desta dissertação, dizer que uma ação realizou a felicidade significa dizer que ela efetuou algo que é próprio do homem com excelência. Por essa razão, é necessário que uma ação “seja feliz” para que possa ser descrita como virtuosa – a felicidade, como vimos, realiza-se como uma atividade abstrata no seio da realização da própria ação virtuosa concreta que a instancia, e deve ser entendida como, de certa maneira, um traço intrínseco dessa última. De forma análoga, para que o homem possa ser descrito como um “homem feliz”, ele precisa ter realizado com excelência a função própria que é a dele enquanto *zoon logon echon* e *zoon politikon*.

Embora se deva, de fato, compreender a felicidade como algo que nem antecede e nem sucede a ação virtuosa, mas que nela se realiza, não se pode, contudo, perder de vista que, para que seja possível atribuir a realização da felicidade a uma ação, é necessário que se a tome como um todo em bloco, composto de *todos* os aspectos relevantes para seu caráter ético e moral. Desta forma, a ação que é objeto do julgamento da ética de Aristóteles possui uma estrutura complexa: engloba as motivações, o desenvolvimento e as consequências pertinentes; enfim, todos os elementos necessários para que se julgue se ela realizou ou não a sua função própria, e, dessa forma, a função própria do homem. As consequências, neste sentido, são tomadas como parte indissociável da ação; pois, como se pode observar, caso uma pessoa execute uma ação com uma disposição de caráter virtuosa – por exemplo, caso pratique uma ação com o objetivo de salvar um amigo – mas acabe por desencadear males significativos – digamos, que com isso dizime toda a sua cidade, incluindo parentes, outros amigos e desconhecidos –, então a ação não pode ser considerada feliz, pois o produto dela – pelo qual a responsabilidade recai sobre o agente – não permitiu que se realizasse a atividade que é a felicidade. O resultado de uma ação faz parte da ação como um todo, e, por isso, ele é determinante para que se possa dizer que a ação realizou ou não com excelência o que é próprio da função

humana. É neste sentido que a felicidade não pode ser entendida como uma consequência da ação virtuosa em Aristóteles; como já dissemos no primeiro capítulo, ela não pode ser entendida como uma consequência causal da mesma.

A maneira como a felicidade é entendida na filosofia kantiana, por outro lado, difere radicalmente da forma como o conceito aparece na ética aristotélica. Em primeiro lugar, ela é incompatível com o âmbito da moralidade por sua própria natureza – pois ela depende de elementos dados a posteriori e a moralidade não –; e, além disso, ela é considerada como um evento distinto da ação moral. A felicidade e a moralidade são de fato, como já observado no segundo capítulo, entendidas como partes complementares do Sumo Bem; e este, por sua vez, é entendido como uma consequência possível da moralidade na medida em que ela é condição necessária para sua realização.

Dito com outras palavras, as consequências da ação para Aristóteles são moralmente relevantes porque, uma vez que são entendidas como parte da própria ação, fazem-se necessárias para o julgamento desta quanto a seu caráter moral. Contudo, a felicidade não pode ser confundida com uma consequência de ações virtuosas, pois ela não é um evento externo causado por elas, mas sim um traço que as caracteriza e distingue. Assim, felicidade e ação virtuosa estão ligadas no pensamento do estagirita por uma relação de necessidade. Em contrapartida, as consequências das ações para Kant em nada influenciam no julgamento moral das ações propriamente ditas, pois enquanto as primeiras se determinam apenas no mundo *a posteriori*, os objetos de interesse da moralidade se encontram restritos ao campo apriorístico. As intenções com que se age para realizar a moralidade e a felicidade são distintas, bem como o tipo de imperativo que arbitra sobre cada uma – sobre a primeira, os categóricos, e, sobre a segunda, os hipotéticos ditos *assertóricos*. Por essa razão, na economia conceitual kantiana, a felicidade não apenas é entendida como um evento distinto das ações morais e externo a elas, como também não pode ser entendida como uma consequência necessária das mesmas – embora seja necessário, como vimos no segundo capítulo, que ela *possa*, em princípio, decorrer das ações morais.

Como já deve ter ficado claro até aqui, de forma alguma as consequências da ação podem interferir no caráter moral da mesma segundo a perspectiva de Kant. O que independe da vontade do agente, isto é, o que está sujeito à interferência e determinação do mundo a posteriori, jamais pode participar da esfera moral. Apesar de ações estarem à mercê de desdobramentos empíricos que independem da vontade racional do agente, os aspectos delas que lhes conferem caráter moral se encontram em um âmbito totalmente distinto e, por assim dizer, protegido deles.

Não obstante, ainda que os resultados decorrentes da realização de ações não possam influenciar, modificar ou muito menos determinar o caráter moral das mesmas, a filosofia de Kant não toma as consequências de uma ação como irrelevantes para a vida em sociedade. No seio do pensamento desse filósofo, o Direito se encarrega da parte “visível” das ações; ele também, a exemplo da moral, se encontra no espectro que envolve o uso da razão denominada prática. Ambos, Direito e moralidade, são do escopo da razão prática; contudo, o objeto de cada um difere relevantemente. Enquanto o primeiro julga os aspectos visíveis na performance da ação, bem como as consequências que dela decorrem, o segundo se refere inteiramente ao que se encontra invisível a outros homens que não sejam o próprio agente, e que, desta forma, só pode ser julgado por aquele que age ou, para aqueles que acreditam na existência de tal coisa, por um ser onisciente, tal como a figura divina referida nos textos kantianos. Ao Direito, portanto, cabe julgar a conformidade de ações propriamente ditas – isto é, certo tipo de evento espaço-temporal publicamente observável – a regras; o julgamento moral, por outro lado, julga a *intenção* com que se põem em prática os imperativos da razão. Enquanto o objeto do primeiro se encontra na realização da ação, bem como em suas consequências, o do segundo se encontra nos elementos “pré-ação”, por assim dizer; isto é, o segundo julga os motores da ação – e é inevitavelmente sobre eles que repousa em última análise o caráter moral das ações segundo a filosofia moral de Kant.

A filosofia aristotélica, por sua vez, não apresenta esse tipo de distinção. O objeto de julgamento das leis morais se confunde com o das leis políticas, e consiste no efetivo desenvolvimento das ações, considerado na íntegra e em seu

respectivo contexto; portanto, os elementos que permitem o julgamento das ações como virtuosas e como legais são os mesmos, e são acessíveis aos homens da mesma maneira. Não há em Aristóteles diferença entre ações visíveis e invisíveis, e nem há uma cisão entre um mundo formal transcendental e um mundo empírico; o que oferece a todos a mesma possibilidade em princípio de julgar as ações em seu aspecto político e moral. Para Aristóteles, as regras morais podem ser estabelecidas também como regras jurídicas, o que permite que uma mesma ação seja julgada por ambos os aspectos. A legislação na filosofia aristotélica oferece leis/regras sociais que devem ser respeitadas e obedecidas na prática de ações, e como as ações virtuosas são um tipo de ação entre outros, elas também estão submetidas a estas regras – é controverso, no entanto, em que medida a submissão às leis políticas vigentes condiciona a moralidade de uma ação segundo a filosofia de Aristóteles.

5 Conclusão

A partir do que foi apresentado e discutido nos capítulos anteriores, é possível perceber que a filosofia aristotélica e a kantiana apresentam dois paradigmas distintos em seus aspectos ético-morais. Os debates filosóficos atuais que opõem as filosofias de Habermas e Rawls, por exemplo, às de McIntyre e dos autores ditos comunitaristas em geral podem ter sua matriz conceitual situada do cenário que coloca a tradição aristotélica em oposição à kantiana. Sem sombra de dúvida, há entre as doutrinas filosóficas concebidas por Aristóteles e Kant distinções fundamentais; e essas distinções de fato embasam, até certo ponto, a forma dividida como a tradição filosófica contemporânea vem a se posicionar frente às questões enfrentadas em seus esforços. Entretanto, o adequado escrutínio da natureza dessas distinções também revela pontos a respeito dos quais parece inoportuno interpretá-las como consistindo na defesa de teses ou doutrinas efetivamente conflitantes.

John-Stewart Gordon contribui com a seguinte citação que vem a esclarecer o primeiro aspecto fundamental sobre a maneira como Aristóteles e Kant legaram para nós suas filosofias práticas:

“Historically speaking, from a different perspective, there is no evidence which term is most legitimate. In Ancient Greek history, the Greek term for ethics is *êthos* and means something like character. When Aristotle analyses the good life in the Nicomachean Ethics and the Eudemian Ethics, he therefore focuses on the central topic of good and bad character traits that is virtues and vices. In this original sense, ethics means an analysis about the character or character traits. In Ancient Roman thought, which was essentially influenced by Cicero, the Greek term *ethikos* (the adjective to *êthos*) was translated with the Latin term *moralis* (the adjective of *mores*) whereas the Latin term *mores*, in fact, means habits and customs. It is possible to translate the Greek term *êthos* with habits and customs, but it is more likely that the translation of *ethikos* with *moralis* was a mistranslation. The term *moralis* rather refers to the Greek *ethos* whose primary

meaning is habits and customs. If the term morality refers to mores, then the term morality means the totality of all habits and customs of a given community.”⁷³

Portanto, se por exemplo, a filosofia de um se dedica a discorrer sobre “bananas” e a do outro sobre “pêras” é preciso que concordemos de antemão que, embora o tema abordado por ambos seja “fruta”, e que a forma como cada um trata o tema possa ser distinta ou não é necessário que reconheçamos que o objeto que cada uma contempla é distinto. Aplicando tal exemplo, começamos a atentar às diferenças que se deixam perceber sobre questões relevantes para esta dissertação: tomando como base o exemplo acima, vemos que apesar de o tema abordado por Aristóteles e por Kant ser o mesmo, i.e, o modo como os homens devem se comportar em geral na vida, ambos justificam este modo de formas e por meio de argumentos diferentes. Antes mesmo de analisarmos o conteúdo descrito por Kant e por Aristóteles em suas obras, é notável que a forma como cada um descreve sua filosofia deixa clara a diferença nos objetivos com que cada um discursa: enquanto o primeiro nos oferece em sua obra o modo como podemos acessar o conteúdo das regras que devem dirigir universal e incondicionalmente o modo como agimos, o segundo não se preocupa nem em nos oferecer um livro de regras, nem mesmo está interessado em dissertar sobre qual é o procedimento preciso para que conheçamos as mesmas. Esta distinção é fruto da concepção ético-filosófica de ambos os pensadores: para Aristóteles o estudo da ética se dedica àquilo que tem suas causas variáveis, e, por isso, não pode ser matéria de conhecimento científico; por outro lado, a filosofia kantiana coloca na moralidade a fonte normativa do modo de agir do homem, e, enquanto esta é universal e apriorística, ela é tomada como um conhecimento de algo que possui sua causa invariável e, por isso, é identificada com um conhecimento científico.

Como Edward Clayton esclarece em seu artigo *Aristotle: Politics* na Internet Encyclopedia of Philosophy:

“Aristotle does not believe that the noble and the just exist only by convention, any more than, say, the principles of geometry do. However, the principles of geometry are fixed and unchanging. The definition of a point, or a line, or a plane, can be given precisely, and once this definition is known, it is fixed and unchanging for everyone. However, the definition of something like

73 GORDON, J-S., *Modern Morality and Ancient Ethics*, Internet Encyclopedia of Philosophy, URL.: <<http://www.iep.utm.edu/anci-mod/>>.

justice can only be known generally; there is no fixed and unchanging definition that will always be correct. This means that unlike philosophers such as Hobbes and Kant, Aristotle does not and in fact cannot give us a fixed set of rules to be followed when ethical and political decisions must be made.”⁷⁴

Como as virtudes não são definidas por Aristóteles senão em linhas muito gerais, o julgamento de cada ação quanto à virtude depende sempre de um processo deliberativo que irá avaliar se a ação cumpriu os requisitos necessários para que se possa dizer que, no seu respectivo contexto de realização particular, ela instanciou ou não a virtude. Assim como nos julgamentos jurídicos e políticos, é preciso ponderar e argumentar sobre os diversos elementos e aspectos que compõem a ação (por exemplo, se ela pode ser considerada como voluntária ou não, se as consequências dela estão de acordo com a realização da mesma, etc., ou seja, de acordo com a separação feita no capítulo anterior: nas características que determinam os motores da ação, da realização da mesma e dos resultados gerados por ela) para que se possa chegar a um veredito. A filosofia aristotélica permite que o julgamento da ação não seja realizável apenas por aquele que a executou na medida em que este julgamento se realiza de forma *política*, isto é, pela e na *pólis*. É por esta razão que nem o veredito nem o próprio julgamento possuem um formato universalmente válido; para serem efetuados, eles tomam como critério e base as regras de conduta, ou seja, os costumes e convenções manifestos em cada *pólis*.

Já essas regras de conduta, por sua vez, só fazem sentido na sociedade em que são tornadas válidas: por exemplo, se por um lado uma maior participação das mulheres em uma sociedade pode ser considerada imoral, por outro, em certas outras sociedades a atividade participativa recorrente e profundamente instalada delas pode ser entendida como admissível ou mesmo boa. Os costumes variam de uma cidade para outra, mas todos eles devem ter em vista a finalidade do homem, ou seja, devem ter como objetivo e critério a atualização por meio de ações da potência própria do homem. Como Amélie Rorty explica claramente em seu artigo *The Place of Contemplation in Aristotle's NE*: “For living creatures the formal and the final causes coincide: our general ends are the actualization and the

74 CLAYTON, E., *Aristotle: Politics*, Internet Encyclopedia of Philosophy, URL.: <<http://www.iep.utm.edu/aris-pol/>>.

exercise of the basic activities that define us.”⁷⁵ Como nosso fim deve ser a atualização e exercício do que nos define enquanto potências, e como Aristóteles define o homem como *zoon logon echon* e *zoon politikon*, é preciso que realizemos as atividades próprias do *logos* e da política para que possamos atualizar nossa finalidade. A validade e adequação dos costumes devem ter como critério esta finalidade, o que implica que a moralidade é determinada segundo a finalidade do homem. Não obstante, Aristóteles define a espécie humana de tal forma que é difícil determinar com grande especificidade quais são precisamente as atividades que devem ser realizadas para que possamos atualizar nossa potência. A dificuldade desta determinação deve ser levada em conta para que possamos entender o grande problema que podem envolver tanto a formulação quanto a implementação de regras morais, pois como o critério para a validade delas parece ser bem geral e elas não são fonte de conhecimento científico, recai sobre a deliberação dos homens na *pólis* a determinação, o cumprimento e o julgamento das mesmas. Em suma, apesar de os critérios para a correção e determinação das regras morais serem universais e de conhecimento científico (já que se encontram na própria definição de homem), o conteúdo dessas regras não o são. Além disso, uma vez que os critérios são bem gerais, a tarefa de definir quais serão esses conteúdos se torna complicada, pois o conteúdo dessas são mais específicos do que eles.

A filosofia moral kantiana, por sua vez, apresenta regras de conduta, isto é, regras morais que são válidas e necessárias para todo e qualquer ser racional, não dependendo da deliberação dos homens, nem sendo variável (potencialmente) para cada sociedade. Contudo, o julgamento de uma ação como moral só pode ser realizado pelo próprio agente; pois só ele tem acesso à intenção/à natureza da vontade com que praticou a ação. Se por um lado a determinação do conteúdo das regras morais passa a se tornar um processo objetivo e fora da alçada da *pólis* (na medida em que é universalmente válido), por outro a realização de julgamentos morais não pode ser efetuada por outro ser racional que não seja aquele que praticou a própria ação. Esta característica implica na retirada do julgamento do campo jurídico-político. Enquanto o conteúdo da regra moral pode ser acessado

75 RORTY, A., *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, Mind, New Series, Vol. 87, No. 347, pp. 343-358.

por todos, a intenção com que se age não. Ainda assim, é possível deliberar sobre a conformidade de uma ação com referência a moralidade, isto é, se o modo particular com que ela foi realizada está ou não de acordo com o conteúdo prescrito pelas próprias regras morais. Embora este julgamento seja da alçada jurídico-política ele não mais diz respeito ao âmbito moral, mas sim a esfera do Direito e dos julgamentos que se dão em espaço público.

Repousa precisamente neste aspecto uma semelhança entre a filosofia aristotélica e kantiana: segundo o pensamento de ambos, cabe ao homem o papel de determinar o conteúdo das regras morais bem como o de julgar adequação e na realização das mesmas. Todavia, enquanto que para Kant esse julgamento já não compete mais à moralidade, ele é precisamente o que vem a determinar uma ação como virtuosa ou não para Aristóteles.

De fato, é de importância capital que não se subestime o fato de que não há entre esses dois pensadores clássicos apenas distinções paradigmáticas e elementos dissonantes. Por essa razão, é necessário que nos dediquemos à tarefa de reconhecer e analisar também o que há de comum aos pensamentos dos dois filósofos; somente então, teremos base para julgar até que ponto as disputas que se fundam sobre as discordâncias entre suas doutrinas respeitam a importância e o espaço que a obra desses pensadores oferece como fundamento conceitual para elas.

Entre os elementos semelhantes na filosofia desses dois grandes pensadores da tradição, é digno de nota o uso da razão como condição de possibilidade para a realização de ações virtuosas/morais. Enquanto para Kant os imperativos morais são determinados pela razão prática, para Aristóteles, o uso da razão é indispensável no processo deliberativo que culmina na escolha. Outro fator imprescindível às duas filosofias para que uma ação possa ser julgada como virtuosa/moral é que ela seja praticada voluntariamente.

Contudo, a mais relevante semelhança – ou, dito mais precisamente, a mais relevante *compatibilidade* – entre Kant e Aristóteles trazida à tona por meio deste trabalho diz respeito à relação entre felicidade e ação virtuosa/moral. De acordo com o que procurei defender no primeiro capítulo desta dissertação, o

conceito de felicidade no seio da filosofia aristotélica não deve ser confundido com uma espécie de sentimento/sensação que se apresenta como uma consequência ou um efeito desencadeado por uma vida de ações virtuosas ou mesmo como um resultado da prática de uma ação virtuosa em particular. A felicidade, antes, participaria da ação mesma como um traço que a distingue e caracteriza. Neste sentido a felicidade é descrita como um elemento imanente à própria realização de ações virtuosas e que, dessa forma, nos serve de critério para que seja possível a própria determinação de uma ação como virtuosa. Se a ação não tiver tornado em ato a potência que é definida pela forma essencial que é a do homem, ela não pode ser julgada como virtuosa. É por esta razão que podemos dizer que a realização da felicidade pode servir de critério para sabermos se uma ação foi ou não deste tipo. Ao mesmo tempo, isso não implica dizer que a felicidade se reduz à ação virtuosa; o primeiro é um conceito mais abstrato e que pode constar como uma nota que caracteriza e, por assim dizer, participa da definição do segundo; dessa forma, aquilo a que convém o segundo tem o poder de instanciar o primeiro. Ou seja, para que a felicidade se realize é preciso que se efetuem ações virtuosas, mas uma ação só é descrita como virtuosa caso ela seja uma ação que atualize com excelência a potência definida pela definição do homem como um animal político e de razão/discurso. Entendida como um traço que define e caracteriza as ações virtuosas, a felicidade está necessariamente ligada a esse tipo de ação, bem como é impossível pensar em ações virtuosas sem a realização concomitante da atividade da felicidade.

Quando Kant desarticula a relação de necessidade entre ação moral e felicidade, o conceito a que ele se refere quando trata desta relação em nada se assemelha ao conceito de felicidade presente na filosofia aristotélica. O conceito expresso nas obras de Kant é em primeiro lugar dito *indeterminado*, nos moldes explicados no segundo capítulo; e em segundo lugar, é sabido de antemão pelas declarações do próprio Kant que a felicidade de que trata é um *sentimento*/ um *estado de ânimo*. Como Allen W. Wood diz no seu artigo *Kant vs. Eudaimonism*, o conceito de felicidade aparece em Kant com os seguintes contornos:

“Sometimes the view looks purely hedonistic, even strikingly Benthamite: Happiness consists of pleasure or agreeableness, and is measurable in terms of magnitude, duration, costliness and fecundity (KpV 5:23-24). Closely

akin (in Kant's mind) to the idea that happiness is pleasure is a second idea, that happiness consists in a state of contentment with one's state, together with the assurance that this state will last for the future (G 4:393; KpV 5:25; MS 6:387).⁷⁶

Logo se percebe que esta noção de felicidade vai de encontro àquela expressa na *Ética a Nicômaco*: na filosofia aristotélica a felicidade é descrita não como um estado de ânimo ou um sentimento, mas como uma atividade, que é, procurei esclarecer, praticada na realização de ações virtuosas. Vale ainda lembrar que, para ambos, as ações virtuosas/morais são praticadas com vistas apenas a sua própria realização, e não com a intenção de realizar nada distinto delas mesmas. Assim como Kant diz que a vontade de obedecer ao que manda a razão é a única intenção possível para a prática de ações morais, isto é, não se podem praticar ações morais com a intenção de satisfazer a felicidade ou qualquer outra coisa que seja distinto do próprio mandamento moral, Aristóteles também nos diz claramente que as ações virtuosas são desejadas em si mesmas sendo um fim em si⁷⁷.

A partir do que foi dito é possível aduzir que a forma da felicidade tal como ela é entendida por Aristóteles não é necessariamente oposta ou incompatível com a concepção de moralidade kantiana. Ora, basta que entendamos a felicidade como uma atividade a) concomitante às ações morais que as caracterizaria como ações que realizam o que é próprio do ser racional; mas que b) não é um fim distinto das ações morais visado pela intenção com que se as realiza, mas antes um componente abstrato dessas; para que a felicidade, assim como ela é entendida em sua relação com as ações virtuosas em Aristóteles, não precise mais ser uma ideia incompatível com o âmbito conceitual da moralidade kantiana.

Ainda assim, poderia ser objetado que a felicidade, tal como o termo aparece em Aristóteles, simplesmente não está presente no léxico kantiano – e que, desta forma, a compatibilidade aqui sugerida não procede. Ora, neste caso, poderíamos replicar aos objetores reafirmando que a sugestão aqui feita é de uma mera *compatibilidade* – o que evidentemente não implica que Kant de fato tenha

76 WOOD, A., *Kant vs. Eudaimonism*, p.8, URL.:
<<http://web.stanford.edu/~allenw/webpapers/Eudaimonism.doc>>.

77 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1176 b 5-10.

se válido deste conceito para seus desenvolvimentos, mas apenas que a introdução de um conceito afim ao de *eudaimonia* – isto é, uma atividade de adequação teleológica – no arcabouço conceitual do filósofo alemão não seria em princípio nocivo à coerência da moral deontológica por ele proposta.

A conclusão a que chego sobre a hipótese de uma compatibilidade em princípio entre o conceito de felicidade – a *eudaimonia*, tal como ela aparece em sua relação com a ação virtuosa em Aristóteles – e a ação moral – tal como ela é descrita na filosofia de Kant – é que ela efetivamente procede. Segundo o que busquei esclarecer nesta dissertação, não apenas a ideia de felicidade que Kant diz ser incompatível com o âmbito conceitual da moralidade evidentemente não é a mesma ideia presente na ética aristotélica, como ainda a forma como o termo é empregado na filosofia do estagirita, caso interpretada nos moldes aqui propostos, poderia ser aplicada à filosofia moral de Kant sem introduzir na mesma nenhuma contradição ou incoerência.

6 Referências bibliográficas

ACKRILL, J. Aristotle on Eudaimonia. in **Essays on Aristotle's Ethics**. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 1980;

_____. Aristotle on Action; in **Essays on Aristotle's Ethics**. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 1980;

ANNAS, J. Aristotle on Pleasure and Goodness; in **Essays on Aristotle's Ethics**. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 1980;

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 1. ed. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores);

_____. **A Política**. 1.ed. Traduzido por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002;

_____. **Metafísica**. 1. ed. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2005;

_____. **Categories and De Interpretatione**. 1. ed. Translated by J. Ackrill with notes. Oxford: Oxford University Press, 1963;

CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. 1.ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000;

CLAYTON, E. Aristotle: Politics. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://www.iep.utm.edu/aris-pol/>>.

FERRATER-MORA, J. **Diccionario de Filosofía**. 1. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964;

GONÇALVES, R. **Forma e Gosto na Crítica do Juízo**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006;

GORDON, J-S. Modern Morality and Ancient Ethics. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://www.iep.utm.edu/anci-mod/>>;

IRWIN , T. Reason and Responsibility in Aristotle; in **Essays on Aristotle's Ethics**. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 1980;

JOHNSON, R. Kant's Moral Philosophy. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>>;

KANT, I. **Escritos pré-críticos**. 1. ed. Tradução de Joãosinho Beckenkamp et al. São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2005;

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/ Barcarolla, 2009;

_____. **Crítica da Razão Prática**. Edição bilíngue, com reprodução da primeira edição original alemã de 1788. Tradução baseada nessa primeira edição, com introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003;

_____. **Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade**.

Tradução de Artur Morão. URL:

<http://www.lusosofia.net/textos/kant_sobre_um_suposto_direito_de_mentir.pdf>

_____. **A metafísica dos costumes**. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. Prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781); in **Textos Seletos**. Tradução do original alemão por Raimundo Vier et alii. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, ed. Vozes, 2005, 4ª edição.

_____. Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787); in **Textos Seletos**. Tradução do original alemão por Raimundo Vier et alii. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, ed. Vozes, 2005, 4ª edição.

_____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?(Aufklärung); in **Textos Seletos**. Tradução do original alemão por Raimundo Vier et alii. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, ed. Vozes, 2005, 4ª edição.

_____. Sobre um suposto direito de mentir em amor à humanidade; in **Textos Seletos**. Tradução do original alemão por Raimundo Vier et alii. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, ed. Vozes, 2005, 4ª edição.

_____. Sobre a discordância entre a moral e a política, a propósito da paz perpétua; in **Textos Seletos**. Tradução do original alemão por Raimundo Vier et alii. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, ed. Vozes, 2005, 4ª edição.

_____. **Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003;

_____. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008;

_____. Para Paz Perpétua – Um Esboço Filosófico. in **A Paz Perpétua – um projeto para hoje**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2004;

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2. ed. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008;

_____. **Lectures on Logic**. 1. ed. Translated and edited by J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992;

_____. **Lógica**. 3. ed. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2003;

_____. **Crítica da Razão Pura**. 6. ed. Tradução de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008;

_____. **O Único Argumento Possível para Uma Demonstração da Existência de Deus**. 4. ed. Tradução de Carlos Morujão et al. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004;

KORSGAARD, C. **Creating The Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996;

KRAUT, R. Aristotle's Ethics. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-ethics/>>;

MCCORMICK, M. Immanuel Kant: Metaphysics. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://www.iep.utm.edu/kantmeta/>>;

MCDOWELL, J. The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics; in **Essays on Aristotle's Ethics**. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 1980;

MILLER, F. Aristotle's Political Theory. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/aristotle-politics/>>;

ROHLF, M. Immanuel Kant. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/>>;

RORTY, A. The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics. **Mind**, New Series, Vol. 87, No. 347, p. 343-358. Jul.1978;

SHIELDS, C, Aristotle. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/aristotle/>>;

WIGGINS, D. Deliberation and Practical Reason; in **Essays on Aristotle's Ethics**. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 1980;

WILLIAMS, B. Justice as a Virtue; in **Essays on Aristotle's Ethics**. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 1980;

WOOD, A. Kant vs. Eudaimonism. Forthcoming in Predrag Cicovacki (ed.), **Kant's Legacy: Essays Dedicated to Lewis White Beck**. Rochester: University of Rochester Press, 2000. URL:

<<http://web.stanford.edu/~allenw/webpapers/Eudaimonism.doc>>.