

A ÉTICA, A FELICIDADE E O DEVER: CONFRONTO CRÍTICO ENTRE A ÉTICA ARISTOTÉLICA E A ÉTICA KANTIANA

João Carlos NOGUEIRA
Instituto de Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

A questão que nos ocupa neste artigo se refere à fundamentação da ética vista na perspectiva de Aristóteles e Kant. Analisamos os conceitos de **felicidade** e **virtude** nesses dois pensadores procurando mostrar os pontos de convergência e de divergência entre eles, bem como a repercussão que esses conceitos têm nas respectivas concepções de ética e política.

RESUMÉ

La question que nous occupe dans cet article concerne les fondements de l'éthique de Aristote et de Kant. Nous analysons leurs concepts de **bonheur** et de **vertu** au fin de montrer les points où ils s'accordent ou discordent; nous avons examiné aussi la répercussion que ont ces concepts dans leurs conceptions de l'éthique et de la politique.

I. INTRODUÇÃO

A questão central que nos ocupou neste trabalho diz respeito à fundamentação da ética vista na perspectiva de Aristóteles e Kant, tomando como pontos de referência duas célebres obras: "A ÉTICA A NICÔMACO" e "FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES". Trata-se da justificação da experiência moral e

não dos juízos nos quais essa mesma experiência pode ser enunciada. Colocar-nos-emos naquele plano que a filosofia analítica apela meta-ético, mas lhe damos um significado que vai além do que propõem as teorias da análise crítica da linguagem moral, que se restringem, ao campo lógico-epistemológico-semântico.

O confronto entre Aristóteles e Kant, enquanto autores respectivamente de uma ética teleológica e uma ética deontológica, só é possível sob a condição de transcendermos o campo dos juízos morais para adentrarmos o terreno dos fundamentos. A questão das normas e do juízo moral supõe a da fundamentação última da ética. Ademais, em relação a Aristóteles, não se poderia propriamente falar em uso de juízos teleológicos, vale dizer, de juízos sobre a ação baseados nas conseqüências que esta pode objetivamente produzir. Essa é uma perspectiva estranha à ética de Aristóteles. Dizer que a sua ética é teleológica significa afirmar que Aristóteles apresenta do agir do homem um conceito finalístico no quadro de uma teleologia da natureza. Tudo, na natureza e no homem, está orientado a um *télos*, a um fim. Para Aristóteles as ações do homem são finalizadas no bem definido como "aquilo em direção do qual todas as coisas tendem", como afirma no célebre prólogo da ÉTICA A NICÔMACO, I, 1, 1094 a 3. Segundo Gauthier-Jolif, no seu magistral comentário à ética nicomaquéia, esta definição, que se encontra também nos Tópicos III, 1, 116 a 19-20, é provavelmente de Eudoxo (Cf. L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE, introd., trad. et com. par R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, TOME II, Ed. B. NAUWELAERTS, LOUVAIN. PARIS, 1959). Os fins, porém, não são todos perfeitamente iguais, mas há entre eles uma hierarquia que corresponde à existente entre as artes e as ciências.¹

Aristóteles introduz essa questão para chegar à conclusão de que existe um bem supremo, absoluto, que constitui o fim último da vida humana, "fim das ações que realizamos, querido por si mesmo" e não em vista de um outros.² Tal fim supremo é a *eudaimonia*, cujo conceito constitui o ponto focal tanto da ética como da política. Ora, esse fim o homem atinge mediante a ação, que Aristóteles define como *πρᾶξις* (*práxis*) com um significado profundamente diferente do que hoje se confere ao termo, sobretudo

a partir da concepção marxista. A práxis aristotélica, como característica do agir humano, é uma ação imanente, que tem início no agente e não produz nada fora dele. A produção de algo exterior ao homem é atribuída à *ΠΟΛΕΩΣΙΣ* (pótesis). Ambas, praxis e pótesis, tendem a um fim que é, respectivamente, uma ação na qual o homem se aperfeiçoa (enérgeia) enquanto ser racional e um ato pelo qual ele produz algo (érgon) no mundo exterior.³ Alcançando o fim que colima, a praxis, como ação imanente, atinge a sua realização como eupraxia, isto é, como ação eticamente boa. Seu fim, portanto, não lhe é exterior como é o caso da pótesis.⁴ O critério para o juízo sobre o valor moral de uma ação não é dado pela reflexão acerca dos resultados a que ela pode chegar mas pela sua conformidade com a reta razão (orthós lógos). Tal ação tem como característica encaminhar o homem para sua meta suprema, a eudaimonia, cuja realização mais alta se encontra na theoria ou na contemplação da verdade. "A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples concomitante mas em virtude da própria contemplação, pois que esta é precisa em si mesma. E assim a felicidade deve ser alguma forma de contemplação."⁵

Kant, por seu lado, representante típico da ética deontológica, coloca-se igualmente no terreno dos fundamentos pretendendo oferecer uma base racional sólida à ética, purificando-a de todo elemento empírico para fundá-la no a priori da razão prática. A lei moral, à qual o homem como ser racional obedece, impõe-se-lhe como um dever que o leva a agir tendo como único motivo o respeito pela lei. Nenhuma outra motivação de caráter subjetivo ou natural pode merecer o privilégio de fundar a escolha ética verdadeira. O homem, colocado entre os dois polos da natureza e da razão, enquanto realidade ao mesmo tempo fenomenal e noumenal, submetido como é à fascinação das inclinações sensíveis, só se põe de acordo com a lei da vontade racional quando esta fala pela voz imperiosa do dever. É sobre tal fundamento que se pode julgar das boas intenções que animam o agente humano. Aliás a vontade boa é a que se define precisamente pelo movimento de adesão sincera à lei moral que o homem, ser racional, percebe

em si mesmo. No mundo a vontade boa é a única coisa que pode ser considerada incondicionalmente boa, conforme a conhecida formulação que abre a I seção da "FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES": "nada pode ser pensado no mundo e em geral nem mesmo fora do mundo, que possa ser considerado incondicionalmente boa afora a "vontade boa".⁶ O imperativo que decorre da lei é categórico, vale dizer, obriga incondicionalmente. Só assim se preserva a ética da dissolução nas determinações empíricas. Em Kant tanto a ética como os juízos morais são fundados racionalmente, isto é, baseiam-se na própria estrutura da vontade na sua condição de legisladora universal. A única lei à qual a vontade pode obedecer, sem decair de sua dignidade, é a que ela mesma se dá. É o conhecido princípio da autonomia que permite o estabelecimento de uma ética em sentido autenticamente humano.⁷ Arrancada à empiricidade a ética pode universalizar-se pela mediação das máximas, na medida em que estas são universalizáveis, quer dizer, enquanto são capazes de ser alçadas a esta dimensão pelo próprio movimento da razão prática. Basta lembrar aqui a formulação geral do imperativo categórico: "Age unicamente segundo a máxima que faz com que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal".⁸

O dever para Kant, que se impõe como exigência de respeito à lei moral, está radicado numa concepção antropológica na qual o homem e seu agir aparecem divididos e solicitados pelas exigências opostas da razão e do desejo. De fato ele pertence, a dois mundos, o mundo sensível, ligado à particularidade da natureza, aos movimentos das inclinações naturais, e ao mundo inteligível, lugar da universalidade, onde a razão e a liberdade encontram o seu conteúdo verdadeiro.

Importa outrossim destacar aqui, neste confronto, a mudança radical operada pelo pensamento moderno na concepção clássica da realidade, baseada numa ontologia em que a idéia de fim era fundamental. Tal ontologia servia de quadro à ética finalizada no eu zén, no bem-viver e na eudaimonia, na felicidade entendida como realização suprema do homem. O pensamento moderno, já nos primórdios renascentistas, afirma-se numa clara direção

antifinalista na compreensão da natureza e do homem, centralizando-se na noção de **auto-conservação**. Isto tem, certamente, forte incidência na determinação do significado da ética e da sua desvinculação do plano da política. A dicotomia entre **ser e fim**, **ser e perfeição**, que marcará o pendor antifinalista do pensamento moderno, levará por consequência, à anulação da tensão que Aristóteles estabeleceu do ponto de vista teleológico, entre o **zén** e o **eu zén**, o **viver** e o **bem-viver**. O primeiro não se apresenta mais finalizado no segundo e este se acha finalmente dissolvido no primeiro cuja única finalidade consiste na **auto-conservação**.⁹ Nasce, nesse contexto, uma visão trágica e desencantada da vida, que nos parece solidária do conceito de necessidade do estoicismo que prega uma aceitação da vida tal qual se apresenta sem fazer apelo a uma teleologia da natureza ou do homem.

II. A EUDAIMONIA E A ARETÉ: A FELICIDADE E A VIRTUDE

Estes dois conceitos se prestam otimamente para estabelecermos o confronto entre as concepções éticas de Aristóteles e Kant, reconhecendo, não obstante, a dificuldade da tarefa, dada a diferença de significação que esses dois conceitos assumem nas duas concepções. Conhecemos bem o sentido que os gregos atribuíam ao termo areté, que não tinha, em primeiro lugar, um significado ético, mas recobria um campo semântico bem mais amplo, indicando em geral uma **perfeição** ou **excelência** que valia tanto para o homem como para o animal e até as coisas.¹⁰ É certo, porém, que Aristóteles confere ao termo um sentido especificamente ético ao referir-lo à **práxis**, ou seja, à ação propriamente moral. É aliás este o sentido da definição que dá da virtude num texto célebre: "A virtude é pois uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática".¹¹ A tradução de GAUTHIER-JOLIF diz: "D'après ce que nous avons dit, la vertu est un état habituel qui dirige la decision, consistant en

un juste milieu relatif à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-lá même que lui donnerait le sage".

Nesta tradução se acentua que a virtude é "um estado habitual que dirige a decisão" (ἔξις προαετικῆ) que consiste num **justo meio** (μεσότητις), cuja norma é a regra moral (ωρισμένη λόγῳ), quer dizer, aquela mesma que lhe daria o **sábio** (ὁ φειδύλιμος), o homem dotado de sabedoria prática. O termo **lógos**, nesse contexto, não significa propriamente razão mas **regra moral**.¹² Ora, para Aristóteles a virtude é um dos elementos constitutivos do conceito da **eudaimonia**. Entre ambas intercorre uma relação de reciprocidade enquanto a **felicidade** não pode existir sem a virtude nem esta sem desembocar naquela.

Quando Aristóteles divide as virtudes em **éticas** e **dianóeticas**, partindo da distinção entre a parte racional e a parte irracional da alma, seu intento era de elucidar a essência e o sentido da felicidade, uma vez que esta é, consoante a conhecida afirmação que abre o capítulo XIII do livro I, "uma atividade da alma conforme a virtude perfeita".

Importa notar que Aristóteles, ao associar a virtude à felicidade, permanece totalmente fiel à visão grega que vê na **eudaimonia** o ponto mais alto da realização humana, que se perfaz na **theoria**, no ideal contemplativo como modo eticamente superior da existência. Desta forma "a ciência do **ethos** (ethiké episthemé) ou simplesmente **Ética**, tal como se constituiu na tradição ocidental, repousa assim sobre a pressuposição de que à **theoria** é inerente uma virtude educadora segundo a qual, tendo como objeto o bem, ela torna bom aquele que a exerce; ou ainda, ela realiza a semelhança (omóiosis) entre o sujeito da **theoria** e o seu objeto. Se esse objeto é o mais elevado, como o são as realidades divinas, a sua **theoria** deve tornar o homem igualmente divino: eis o ideal que guia a ciência do **ethos**, levando-a a definir-se - a partir de Platão - como metafísica do Bem".¹³

Semelhantemente a Aristóteles, Kant se detém também ele na análise da relação entre felicidade e virtude. Mas enquanto Aristóteles mantém estreita conexão entre os dois conceitos, Kant os considera não só claramente distintos como até mesmo em

manifesta contraposição. Para Kant a felicidade e a virtude configuram polos de um antinomia da razão prática que revela a intransponível dualidade que caracteriza o existente humano, cidadão de dois mundos, ao mesmo tempo, o mundo sensível e o inteligível. Pela aspiração irrefreável à felicidade ele se liga à dimensão empírico-fenômenoica, situando-se no pendore da sensibilidade e das inclinações naturais. Pela prática da virtude, como realização da moralidade, ele se associa ao plano da racionalidade e da liberdade, reino do supra-sensível e do seu bem verdadeiro. Curiosamente, Kant, ao examinar o conceito de bem supremo na linha de uma ética formal do dever, detém-se na análise do epicurismo e do estoicismo, deixando de lado a ética de Aristóteles, não obstante esta também se definir como uma ética da felicidade. Epicurismo e estoicismo suprimem a diferença entre virtude e felicidade: o primeiro porque afirma que a virtude consiste em estar consciente daquilo que leva à felicidade. A virtude consiste na utilização racional dos meios para atingir a felicidade, o que significa barrar completamente o caminho ao imperativo categórico. O motivo que determina a vontade é um motivo meramente material, subjetivo, que destrói a base da moral. O estoicismo identifica virtude e sumo bem. A busca da virtude como perfeição do agente racional torna-se fim-em-si, o que significa também a recusa do imperativo categórico com a conseqüente deterioração do princípio moral. Kant não pensa ser a virtude garantia imediata de posse da felicidade. Pela virtude tornamo-nos merecedores da felicidade, ou seja, podemos esperar que a união cabal de ambas aconteça, não já nos limites da vida terrena, mas "post mortem", como conseqüência da imortalidade da alma e por obra de uma causa moral suprema. Vemos enunciados aqui dois famosos postulados, o da existência de Deus e o da imortalidade da alma, necessários à realização do perfeito acordo entre virtude e felicidade, impossível de ser obtido na vida presente pela simples força da razão prática e pelo mecanismo das leis que regem a natureza. Projeta-se, neste horizonte, o campo do mundo inteligível do qual nós só conhecemos a lei a que nos sentimos vinculados, lei de que somos, pela nossa vontade racional, os próprios autores.¹⁴

Toca-se neste ponto o extremo limite da investigação ética. Como diz o mesmo Kant na última alínea da III seção, antes da observação final: "a idéia de um mundo inteligível puro, concebido como um todo formado por todas as inteligências, do qual fazemos parte nós mesmos enquanto seres racionais (embora sejamos também membros do mundo sensível) permanece sempre uma idéia utilizável e lícita em vista de uma fé racional, porquanto todo saber tenha termo nos limites deste mundo. Com o magnífico ideal de um reino universal dos fins em si (dos seres racionais), ao qual não podemos pertencer como membros senão esforçando-nos por conduzir-nos segundo as máximas da liberdade como se fossem leis da natureza, ela é destinada a produzir em nós um vivo interesse pela lei moral".¹⁵

Na doutrina do **sumo bem**, ao criticar as concepções epicurista e estóica, Kant repropõe uma nova síntese do binômio virtude-felicidade em que radicaliza a interiorização da virtude, despolitizando-a, e exterioriza a felicidade que passa a ser entendida como um ideal projetado pela imaginação tendo como única base os dados sensíveis. Isto significa que a liberdade, condição imprescindível da moralidade, aprisionada sempre mais na teia da interioridade, perde seu significado político e arrasta, neste movimento de despolitização, a própria filosofia prática. A posição de Aristóteles, que mantém solidamente unidas a ética e a política, não é compartilhada pelo pensador de Königsberg. De outro lado Kant, implacável crítico do eudemonismo, parece em dificuldade para enquadrar, entre os princípios heterônomos que destroem o fundamento da moral, o princípio ético aristotélico baseado justamente no conceito de **eudaimonia** como auto-realização do homem. De fato a **eudaimonia** - fim último do homem configurado na **theoria** - é o resultado de uma **práxis** regida pela razão pela qual o homem atinge a plenitude do viver e do agir.¹⁶ Na profunda afirmação de Vaz, "trata-se aqui do caminho do discurso ético ou da teoria da **práxis** como teoria prática que não é somente o caminho do devir do saber, mas o caminho do devir do sujeito do saber no movimento do seu "tornar-se bom" (*ína agathóí genómetha*) ou devir, no sujeito; da sua **eudaimonia** como bem propriamente humano. O fio do discurso ético desenrola-se, assim, segundo uma

finalidade imanente que não é outra senão a transformação da práxis em eupraxia, ou a realização da "obra de verdade" (alethéuein) da própria práxis, sua atualização no bem ou sua enérgeia segundo a virtude. Ora a eudaimonia perfeita é a theoria. Ela é, também, a perfeita e mais alta enérgeia".¹⁷ Por conseguinte, na perspectiva aristotélica a felicidade não tem a conotação subjetivista e empírica que Kant vê em outros eudemonismos. A felicidade consiste no exercício da virtude numa práxis livre que visa à realização plena do homem. O agir moral é sempre um agir de acordo com a razão, que é guiada neste processo pela phrónesis ou sabedoria prática. A felicidade é, pois, a realização do homem nas suas possibilidades mais elevadas que inclui tanto a vida teórica (o bíos theoretikós) como a vida política (o bíos politikós). A theoria encontra, de fato, seu espaço de realização na vida que se desenrola no seio da pólis. O ideal proposto por Aristóteles é, portanto, duplo, ativo e contemplativo ao mesmo tempo. A felicidade o homem a atinge simultaneamente na condição de filósofo e de político. O Estagirita não faz do filósofo o homem talhado por natureza para ser governante. A ele incumbe apenas a tarefa de oferecer aos cidadãos um ensinamento da natureza ética. Efetivamente, se a vida política é a mais nobre do ponto de vista da práxis, a vida teórica é a mais excelente, porque tem o seu ato cabal na contemplação.

Encontra-se no livro X da Ética Nicomaquéia uma interpretação da felicidade que constitui o vértice da reflexão ética de Aristóteles. Há nestas páginas célebres uma exaltação da theoria como ato perfeito da eudaimonia, que revela o filósofo realizando, no ponto extremo da ética, a síntese majestosa das três vidas, a do prazer, a da ação e a da contemplação, na qual se estabelece o sentido maior da ciência ética como ciência plenamente racional.¹⁸ Aristóteles aqui - diz Vaz - "parece querer pôr em evidência que a distinção entre o prático e o teórico, sobre o qual repousa a autonomia do saber prático, é característica de um estágio intermediário no caminho do lógos. Nesse estágio, detêm-se aqueles que optam por fazer da política no sentido amplo a sua "forma de vida" (bíos politikós) e para os quais a phrónesis é a virtude mais alta do intelecto(nous). Mas o caminho do lógos

prossegue ao seu termo derradeiro, onde a perfeita enérgeia é também a perfeita eudaimonia: a atividade da contemplação".¹⁹

III. A NORMATIVIDADE ÉTICA EM KANT E O SIGNIFICADO NORMATIVO DA PHRÓNESIS ARISTOTÉLICA

Tornou-se uma espécie de lugar-comum, quando se fala de norma ou regra moral, diferenciar a ética antiga da moderna pela ausência naquela da dimensão normativa. Assim a ética aristotélica foi muitas vezes vista, sob esse prisma, como uma ética absorvida e subordinada à política, a qual, além de não ter uma dimensão normativa, resvala facilmente para o relativismo. Vamos examinar um pouco essa questão para aquilatar se tais opiniões têm ou não razão de ser.

Certamente a ética aristotélica não pode ser definida normativa, se entender com a expressão a proposta de fundar explicitamente a ética num conceito de dever. Isto realmente não faz nem podia fazer parte da intenção de Aristóteles. O que ele tem em vista é o desenvolvimento de uma teoria da ação humana com a análise de seus pressupostos e da importância destes para a determinação das finalidades éticas. As famosas análises sobre o processo psicológico da ação moral no livro III, as reflexões sobre a responsabilidade e a imputabilidade morais no livro V, a importância da *phrónesis* no livro VI, são, antes de tudo, uma investigação que visa a dar do agir humano uma interpretação que leva em conta, em primeiro lugar, seus aspectos psicológicos. É a partir desta base que se poderia falar de uma tematização das normas éticas.

Enquanto Aristóteles concebe o princípio que regula o agir humano ligando-o ao seu desenvolvimento na esfera existencial, considerando, por conseguinte, suas determinações concretas, Kant se dá como tarefa a elaboração de uma doutrina do dever em que o princípio diretivo da ação prescinde totalmente de suas determinações concretas. Antes, é exatamente porque prescinde dessas determinações que pode ser princípio do agir. Kant quer garantir a incondicionabilidade do primeiro princípio ético, traçando

claramente suas fronteiras e separando-o decididamente das caracterizações empíricas. Não encara o agir na sua realidade efetiva do ponto de vista psicológico e antropológico.

A grande diferença entre a perspectiva ética aristotélica e a kantiana aparece nitidamente quando se cotejam os conceitos correlativos de *phrónesis* em Aristóteles e de prudência em Kant. Com eles Aristóteles e Kant querem indicar o mesmo tipo de racionalidade, aquele pelo qual a razão delibera acerca dos meios para atingir um determinado fim. No entanto, entre a *phrónesis* aristotélica e a *klugheit* kantiana existe uma enorme diferença, enquanto a primeira pertence de pleno direito ao campo moral, ao passo que a segunda permanece fora dele na medida em que se restringe à busca dos meios para chegar ao fim puramente natural e subjetivo representado pela felicidade. Trata-se, pois, de dois diferentes tipos de racionalidade: em Aristóteles trata-se de uma racionalidade prática que tange o sentido mesmo da práxis como práxis genuinamente moral, ao passo que em Kant se trata de uma racionalidade técnica que como tal permanece no âmbito da natureza.

A *phrónesis* ou sabedoria prática em Aristóteles é a virtude que permite ao homem deliberar com justeza a respeito dos bens que ele pode realizar na ação e especialmente daquele que é o melhor. Sua função é a de conhecer os princípios universais da conduta encarnando-os no concreto da situação onde o homem é chamado a agir.²⁰ Neste sentido seu papel é o de *deliberar* de conformidade com a razão sobre o que é bom e o que não é, na perspectiva da ação concreta. Diz Aristóteles na sua *Ética*: "A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem... De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação". (VI, 7, 1.1413 5-10). Assim a *praxis* se reveste da capacidade investigadora e crítica da racionalidade ética. A *phónesis* exerce sua atividade de avaliação ético-racional tanto sobre os meios considerados em si mesmos quanto sobre os meios em relação ao fim bom. "A

excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim em sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular é o que logra um fim particular".²¹ Manifesta-se propriamente na retificação do desejo, orientando-o para o bem e fazendo com que a bondade dos fins seja garantida pelo exercício continuado da *ethiké areté*, da virtude ou das virtudes éticas. É a recíproca presença da virtude ética, que torna o fim reto, e da sabedoria prática, que torna retos os meios para alcançá-lo, que capacita o agente humano a realizar-se como tal.²² Faltando a virtude e, por conseguinte, a retidão da escolha, ficam prejudicados seja o conhecimento da situação, seja a deliberação própria da sabedoria prática.

Ao lado da *phrónesis* e tendo com ela certa semelhança, Aristóteles coloca a *deinótes*, a **habilidade**, que se distingue daquela porque o seu campo de atividade é tão somente a investigação dos meios do agir. Ela, embora propiciando-nos realizar ações que visam ao fim que nos propusemos, não nos diz nada sobre a bondade deste, de sorte que pode dizer-se hábil tanto o sábio que colima um fim moralmente bom quanto o esperto que busca um fim mau.²³

Na FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES - seção II - Kant trata dos conceitos de **habilidade** e de **prudência**. Após mostrar que o único princípio objetivo que pode restringir a vontade é o que se expressa pelo imperativo categórico, ele lembra a divisão dos imperativos em hipotéticos e categóricos, os primeiros caracterizados pela condicionalidade e os segundos pelo caráter absoluto e incondicional. Tratando dos imperativos hipotéticos distingue-os em **problemáticos** e **assertórios**; estes relacionados com a prudência enquanto determinam um fim que é identificado com a felicidade, aqueles são chamados de imperativos da habilidade que se restringem à consideração dos meios que se vai utilizar sem a preocupação de ver se o fim proposto é ou não racionalmente bom. Diz Kant: "Não se trata absolutamente (nos imperativos da habilidade) de saber se o fim é racional e bom, mas somente de conhecer o que se deve fazer para alcançá-lo". E exemplifica: "As prescrições que deve seguir o médico para curar

totalmente o seu paciente e as que segue um envenenador para matá-lo, de forma segura, são de igual valor, enquanto umas e outras servem-lhes para realizar perfeitamente seus objetivos".²⁴

Pela relação que Kant estabelece entre **habilidade** e **prudência** pode-se perceber que para ele a prudência é semelhante à habilidade, mas não se identifica com ela. A habilidade está ligada a escolha dos meios para alcançar a felicidade.

Habilidade e sabedoria prática em Aristóteles, habilidade e prudência em Kant definem-se uma em relação à outra mediante um processo que mostra a semelhança e a diferença entre ambas. No entanto o critério de diferenciação é distinto e afeta o sentido que vão adquirir numa e noutra ética. Em Aristóteles a **phrónesis** tem uma conotação estritamente ética ao passo que a habilidade não pertence em sentido exclusivo à esfera moral. Já para Kant, nem a habilidade nem a prudência fazem parte integrante do domínio moral, terra sagrada do imperativo categórico. Em Aristóteles a linha demarcatória passa entre **virtude** e **sabedoria prática** de um lado e **habilidade** do outro; em Kant passa entre a **moralidade** de uma parte e a **prudência** e a **habilidade** de outra. Isto quer dizer que a prudência e a habilidade não tem um significado moral próprio e inconfundível. Por serem ambas ligadas à experiência não contribuem para determinar a essência da ação moral. Tanto o imperativo pragmático da prudência como o imperativo técnico da habilidade, por serem hipotéticos, permanecem fora do recinto da autêntica moralidade humana. **Aubengue** mostrou de forma luminosa que a desvalorização do sentido autenticamente ético da prudência em Kant tem como consequência a sua circunscrição a um domínio puramente técnico, com o risco de resvalar para um tipo de **decisionismo** eticamente inconsistente. No seu existir quotidiano o homem, na maior parte das vezes, recorre, nas suas escolhas, a indicações de tipo técnico e pragmático e não a imperativos categóricos. Nesses casos, sem pontos precisos de referência moral, ele ou vai sentir-se perdido ou então vai entregar-se **fideísticamente**, nas suas opções, a uma racionalidade puramente instrumental.²⁵ Desse modo priva-se Kant de um preciso instrumento para tratar dos problemas éticos ligados às situações particulares

que, freqüentemente, assumem a forma angustiante de um conflito de deveres. Neste sentido a ética aristotélica, que trabalha solidamente ancorada no conceito de *phrónesis*, está - a meu ver - melhor armada para responder aos desafios da situação na qual o homem é chamado a desdobrar a sua atividade.

A célebre tese kantiana sobre a **vontade boa** como vontade de agir simplesmente por dever deu origem a um rigorismo explicável pelo temor de que a referência a situações particulares chegasse a comprometer a universalidade e a pureza do princípio ético. A ação verdadeiramente ética é a ação feita por **dever**, vale dizer, é a ação realizada unicamente por respeito à lei moral. O que a caracteriza é o fato de ter a lei moral por causa e ao mesmo tempo por objeto. O princípio da moralidade deve ser, portanto, independente da experiência. Em outras palavras: a vontade boa não pode ser determinada essencialmente senão "pela forma do querer em geral". É o princípio da **autonomia**, único que pode fundar uma ética em sentido próprio e verdadeiro. A vontade é aquelas cujas máximas, podem constituir uma lei universal. Mas esta posição kantiana, ligada fundamentalmente ao contraste radical entre natureza e liberdade, acaba por pesar negativamente sobre a ética e a distorcer o sentido autêntico do conceito de ação característico do domínio prático. A ação se torna aqui uma causalidade derivada da liberdade, que estabelece uma mediação entre as duas partes da antinomia natureza-liberdade. Mas, nesta perspectiva, a ação é vista, em última instância, como algo vinculado ao mecanismo dos processos naturais. Neste caso perderia a sua condição de autonomia para assumir um fim exterior a si mesma. Ora, tal não acontece em relação a Aristóteles, sobretudo porque o Estagirita, em virtude do seu conceito de *práxis* que traz em si mesma o fim da sua atividade, elabora um conceito de razão prática capaz de incorporar, numa unidade dinâmica, a dimensão universal e o caso concreto. O elemento normativo se faz presente no conceito da **virtude dianoética** da *phrónesis* e na figura do *phrónimos*, do homem da sabedoria prática. Este aparece como testemunha de um *ethos* objetivamente vivido que se torna, por isto mesmo, exemplo e indicação concreta do que **se deve fazer**. Assim a racionalidade da *práxis*, que a *phrónesis* permite alcançar,

estende-se à vida concreta e o homem é capaz de perceber e orientar-se ao tipo de vida condizente com sua estrutura racional. É preciso, outrossim, recordar que em Aristóteles não há separação entre o plano descritivo e o normativo. Não há um plano axiológico exterior ao mundo factual. O dever para os gregos não se compara ao dever no sentido kantiano, cuja fórmula maior está no imperativo categórico; é, antes, "um imperativo do poder", como diz Aubenque, que se revela como realização das potencialidades ínsitas no ser humano. O conceito central aqui é o de natureza, que, no caso do homem, se apresenta como um *télos*, um fim que se deve realizar por meio do desdobramento das suas virtualidades. A natureza requer, pois, a intervenção do homem, o qual, guiado pela virtude dianoética da *phrónesis*, a sabedoria prática, pode alcançar com segurança a auto-realização. Esta, porém, não se dá automaticamente, mas requer uma disciplina que impõe esforço e cuidado contínuos. A virtude ética, hábito eletivo ordenado pela razão (*meta lógon*), que visa a "tornar bom" o sujeito, forma-se pelo exercício, ou seja, pela repetição de atos bons. É bem conhecida a formulação aristotélica na *ÉTICA A NICÔMACO II*, 1, 1.103 a 15-20: "Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino - por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, onde ter-se formado o seu nome (*ἡθικὴ*) por uma pequena modificação da palavra *ἔθος* (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza"...

"Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornarmos perfeitos pelo hábito." A virtude, que resulta do hábito, consiste, portanto, na expansão plena da natureza humana. Ela não é algo que contrarie a natureza; ao contrário é uma atualização das potencialidades que trazemos em nós.²⁶ Realizar a própria natureza racional ou, o que dá no mesmo, tornar-se o que se é, segundo a célebre expressão do poeta Píndaro, constitui um princípio que se pode justamente

denominar normativo, porque indica a obra própria do homem, a de buscar a própria realização na obediência à reta razão e no domínio da esfera apetitiva. A ação moral é fruto da integração harmoniosa dessas duas dimensões.²⁷

IV. CONCLUSÃO

Condivido a convicção do pensamento hermenêutico, sobretudo gadameriano, de que a ética aristotélica conserva uma grande atualidade, enquanto consegue dar razão da integralidade da vida moral, o que não se pode sem mais afirmar da posição kantiana. Parece-me que a limitação mais significativa da ética proposta por Kant está na tentativa de fundá-la a priori desvinculando-a de todo contato com a realidade das inclinações e dos desejos que povoam a existência humana. Desse modo a ética acaba por librar-se, como a leve pomba da sua alegoria, nas alturas de um mundo que parece o oposto daquele no qual o homem é chamado desdobrar sua existência histórico-social. A razão prática de Aristóteles consegue, melhor que a de Kant, dar conta da realidade da experiência humana. Se, de um lado, não contesta a validade da lei moral, de outro não prescinde da diversidade das situações. Como diz egregiamente Lima Vaz: “Se pensarmos que a contingência da **práxis** encontra sua raiz última de um lado na indeterminação da escolha e, por conseguinte, na imprevisibilidade da ação singular e, de outro, nas circunstâncias que cercam a ação, podemos antever que a solução aristotélica terá a forma de uma lógica da ação que deve unir nos vínculos de um mesmo saber o caráter principal da decisão, o caráter normativo e teleológico da razão e a complexidade da situação”.²⁸ É esse **realismo**, testemunhado pela lógica da ação, que leva Aristóteles a acentuar, em primeiro lugar, não o caráter absoluto da lei e dos valores morais, mas o condicionamento da nossa vida ética. Dessa forma ele logra harmonizar a subjetividade da consciência com a objetividade de lei moral. Para isto concorre de modo decisivo a virtude da **phrónesis**, que permite o discernimento entre o bem e o mal nas ações concretas do homem. Aqui a dimensão política da ética é plenamente

salvaguardada. A práxis é individual, mas toma o seu sentido maior quando elevada à universalidade do viver social. A pólis é o espaço privilegiado da realização da ética.

Em Kant a acentuação da subjetividade e da interioridade das escolhas morais induz gradativamente à desvalorização da dimensão moral da realidade social e política. A ruptura entre ética e política se faz sempre mais clara e decisiva. Como já afirmei anteriormente, a interiorização da virtude e a exteriorização da felicidade levaram Kant a despolitizar a liberdade, definindo-a em oposição à realidade fenomênica do homem. Compreende-se então, sem dificuldade, que para ele o Estado seja chamado a tutelar tão somente a liberdade exterior do homem, uma vez que ela se exerce no campo de uma ação que visa à satisfação das necessidades vitais. A teoria do **sumo bem** revela mais uma vez o caráter despolitizado da sua filosofia prática reduzida à esfera da conduta individual. A política é encerrada no enorme e complexo campo das lutas pelo poder elevado à condição de seu princípio constitutivo. Polarizada em torno da autonomia do sujeito a ética kantiana é a expresso clara da inflexão individualista que vai atravessar os séculos constituindo o **punctum dolens** de toda a filosofia política moderna e contemporânea. Cortada de sua fonte ética a ação política se regulará predominantemente por uma técnica de poder que se põe como fim em si mesma e relega os fins especificamente éticos ao horizonte do indivíduo.

A grande crise que assola as sociedades políticas, que vieram à luz com a idade moderna, está a exigir uma outra fundamentação para a filosofia e a prática políticas. Aqui a idéia de **comunidade ética** "anterior, de direito, aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades"²⁹, torna-se imprescindível. A **comunidade ética** é a forma que assume a comunidade humana, na sua dimensão política, que busca realizar, no exercício da liberdade, o sentido de sua existência histórico-social. Hoje a expressão mais apropriada dessa realidade está na consciência dos direitos humanos, que impõe a supressão do Estado autoritário em benefício da construção de um **Estado de direito** que se erige sobre a soberania

da lei posta como base de toda comunidade política. O que está em jogo, neste ponto, é o próprio destino das sociedades humanas, as quais, enquanto sociedades essencialmente políticas, não podem deixar de abrir-se ao universo ético sob pena de se perderem irremediavelmente na dispersão dos desejos e das necessidades imediatas. Por tudo isto parece-me que, uma vez mais, revela-se fecundo o caminho apontado por Aristóteles há mais de dois milênios: o homem, ser de razão e, portanto, de liberdade, encontra o sentido maior da sua existência no exercício das virtudes no seio de uma comunidade política.

NOTAS

- (1) Ver o comentário de GAUTHIER-JOLIF na obra supra-mencionada, pp. 4-5
- (2) ÉTICA À NICÔMACO, I, 1, 1094 a, 18-22, Col. Os Pensadores IV, Abril Cultural, São Paulo, 1973. Ver também a tradução francesa de GAUTHIER-JOLIF com o respectivo comentário no vol. II, p.7, ed. cit.
- (3) ÉTICA À NICÔMACO, VI 2, 1139 b -1-4.
- (4) Id., VI, 5, 1.140 b- 6 e ss.
- (5) ÉTICA À NICÔMACO, X, 8, 1.178 b -28-32.
- (6) O texto kantiano será citado de conformidade com a tradução italiana de Enza Carrara: FONDAMENTI DELLA METAFISICA DEI COSTUMI, La Nuova Itália, Firenze, 7ª.ed., 1963, p. 65 (F.M.C.)
- (7) "Somente nesse estágio - diz Ricoeur, o si terá encontrado a primeira base do seu estatuto moral, sem prejuízo da estrutura dialógica que, sem aí acrescentar nada de fora, desenvolve o seu sentido na direção interpessoal". (P. RICOEUR: O SI MESMO COMO UM OUTRO, trad. de Lucy Moreira Cesar, Papirus Ed., Campinas, 1991, p. 241).
- (8) op. cit., p. 118.
- (9) Veja-se, por exemplo, o pensamento político de Hobbes cuja teoria do Estado baseia-se exatamente sobre a noção de auto = conservação, entendida em sentido estritamente naturalista.
- (10) Ver a respeito o amplo comentário de GAUTHIER-JOLIF: L'ÉTHIQUE À NICOMACHE, II 1, B. NAUWELAERTS, Louvain-Paris, 1959, pp. 101 e ss.
- (11) ÉTICA À NICÔMACO, trad. bras., ed. cit., II, 6, 1.106 b 36, p. 273.
- (12) Cf. GAUTHIER-JOLIF no comentário a essa passagem na obra supra-citada, pp. 148-149: "Ce qu'il faut retenir, c'est que le lógos qui sert de norme à la vertu n'est pas seulement un plan qui permet d'atteindre la fin, mais qu'il est en même temps une intimation, un commandement; c'est pourquoi nous traduisons par le terme de règle, qui rend ces deux idées: la règle est à la fois ce qui permet de parvenir à la fin souhaitée et ce qui s'impose avec autorité". (Id., p. 149).

- (13) VAZ, H. C. de LIMA: *ESCRITOS DE FILOSOFIA, II, ÉTICA E CULTURA*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988, pp. 67-68.
- (14) Cf. KANT: F.M.C., 2ª seção, p. 136 (trad. italiana).
- (15) *Id.*, op. cit., 3ª edição, pp. 190-191.
- (16) *ÉTICA À NICÔMACO*, I, 2, 1.094 a 18-20.
- (17) VAZ, H. C. de LIMA: op. cit., pp. 128-121.
- (18) Confira a esse respeito as páginas iluminantes de Vaz no cap. III, 4: "Ética e Teoria" na obra supra-citada pp. 118 e ss.
- (19) VAZ, op. cit, p. 129.
- (20) Cf. *ÉTICA À NICÔMACO*, V, 7, 1.141 b 15: "Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática e a ação versa sobre os particulares".
- (21) *ÉTICA À NICÔMACO*, VI, 9, 30-33.
- (22) *Id.*, VI, 12, 1.144 a 6-9.
- (23) *Id.*, VI, 12, 1.144 a 23-26: "Ora, a virtude torna reta a escolha, mas que coisas sejam aptas por natureza a por em prática a nossa escolha, não a aprendemos da virtude e sim de outra faculdade... Existe uma faculdade que se chama habilidade, e tal é a sua natureza que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia..."
- (24) KANT: F.M.C., II seção, p. 107.
- (25) Cf. P. AUBENQUE: *La prudence chez Kant* in *RÉVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE*, 80, 1975, pp. 152-182.
- (26) Cf. GAUTHIER-JOLIF: op. cit. Tome II, p. 108: "Nous avons donc, à l'égard de la vertu, une puissance qui est naturelle; mais la vertu elle-même, qui requiert l'intervention de l'habitude n'est plus chose de nature, sans être pourtant contre nature, puisqu'elle n'est que le plein épanouissement () de la puissance native".
- (27) Cf. *ÉTICA À NICÔMACO*, VI, e, 1.139 b 4-5: "Portanto a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem". Ver a tradução e o comentário de GAUTHIER-JOLIF a esta passagem na obra citada, vol. II, P. 445.
- (28) Op. cit., pp. 100-101
- (29) VAZ, H. C. de LIMA: op. cit., p. 262.