

A PROBLEMÁTICA DA ÉTICA E SUA PRESENÇA NA PESQUISA ACADÊMICA NA ÁREA DE EDUCAÇÃO¹

Helber Tomyo TSUCADA²

RESUMO

A discussão da questão da ética faz emergir, no contexto filosófico, uma série de polaridades, dentre as quais assume posição central a polaridade entre indivíduo e sociedade, a qual será determinante no processo de formação moral da personalidade. Nessa etapa da pesquisa procuramos nos deter em dois pensamentos filosóficos que são tradicionalmente reconhecidos como essenciais na discussão e polaridade referidas. Desse modo, essa pesquisa diz respeito a um estudo da noção de virtude e moral na ética kantiana e na ética aristotélica. A apreensão dos matizes e limites básicos de cada uma dessas vertentes da filosofia moral possibilita uma base teórica para analisar criticamente, numa etapa posterior, a presença ou não, e suas causas, da Ética na pesquisa acadêmica na área de Educação.

Palavras-chave: Ética; Aristóteles; Kant; Virtude; Moral.

Esse texto é resultado de uma investigação preliminar no campo da Ética, cujo propósito maior é avaliar a sua influência na pesquisa acadêmica em Educação, tendo em vista a relevância da formação moral na relação homem x sociedade. De um lado, do âmbito do indivíduo, existem as motivações, os interesses e desejos, suas razões de agir, critérios de julgamento, vontade e consciência moral. De outro lado, na sociedade, encontram-se as condições materiais e as conseqüências factuais de ações morais a serem consumadas ou já consumadas. A consciência moral do ser humano vê-se confrontada com uma realidade social muitas vezes adversa aos seus interesses e contrária a seus objetivos. Quando se trata de um sujeito portador de uma personalidade ética, a ação moral tende a desencadear um processo que acentua a polaridade, reconciliando os extremos, transformados através da experiência.

Em conformidade com isso, esta etapa da pesquisa tem como objetivo a investigação noção de virtude a partir da vertente kantiana – tendo como base, principalmente, a “doutrina da virtude” do livro “A metafísica dos costumes” de Immanuel

¹ Pesquisa PIBIC/CNPq iniciada no segundo semestre de 2002.

² Aluno do quarto ano do curso de Pedagogia. Orientadora: Dra. Clélia Aparecida Martins, e-mail: clélia@marilia.unesp.br
Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP, CEP 17525-900, Marília, São Paulo – Brasil.

Kant. Num segundo momento desta etapa de pesquisa, o propósito foi alcançar uma compreensão e, em decorrência, poder elaborar sistematicamente nossa interpretação sobre a ética aristotélica, dando ênfase à concepção de moral e virtude em Aristóteles. Pesquisamos de forma separada o pensamento de ambas, e depois estabelecemos um paralelo entre eles na discussão e na conclusão.

I

Na ética de Kant, o bem não é algo objetivo, mas subjetivo. A virtude é proposta por Kant como a base sobre a qual se pode estabelecer um consenso universal de moral. A virtude difere do bem porque tem a ver com a consciência humana, isto é, ela diz respeito a uma maneira consciente de praticar o bem e não ao seu conteúdo material. Nesse sentido o conceito de dever é bem ilustrativo: para Kant o dever é cumprido quando é praticado **por** dever (sem interesse, apenas conta a satisfação do “dever cumprido”) e não **conforme** o dever (pois nisso se supõe um jogo de conveniência: pratico o dever para ser aceito socialmente e não porque minha consciência moral o exige).

A ação moral deve incluir algo objetivo que retire do ser humano a dependência de qualquer tendência, inclinação ou interesse pessoal ou subjetivo. Kant entende que toda ação humana não pode deixar de ter como fim último o benefício do próprio ser humano, ou melhor, da espécie humana. Do contrário, a ação não tem nenhum propósito e é contraditória com toda moral. Isso se justifica porque o homem não pode ser, em princípio, contrário a si. Assim sendo, todo ato moral deve visar à proteção ou ao benefício ao ser humano.

Kant define a maioria do gênero humano com o conceito de autonomia racional: a capacidade de utilização plena da razão, sem submissão a dogmas ou a autoridades. Portanto, a autonomia é o exercício maduro da liberdade. Mas essa liberdade deve ser procurada fora do campo da experiência e da razão teórica, porque, na ordem do mundo empírico, os fenômenos sempre são condicionados pelo determinismo da natureza.

Desse modo, há dois mundos: um em que tudo está determinado, porque não há efeito sem causa — é o mundo empírico, o mundo sensível. Um outro em que o ser humano é um sujeito moral, o qual, no plano das decisões éticas nada tem a ver com o plano dos eventos empíricos, pode escolher e optar, atuando assim com seu livre arbítrio (o mundo inteligível, moral). Com isso, as ações humanas podem ser remetidas à liberdade do sujeito. A essa liberdade corresponde a autonomia de que deve ser dotado o sujeito nas suas decisões morais, autonomia que para Kant deve ser absoluta, ou seja, nenhum motivo de qualquer ordem pode interferir na decisão do sujeito.

Devemos agir como se o critério de nossa ação se estendesse universalmente: “aja segundo uma máxima de *fins*, que possa ser para cada um uma lei universal” (VI: 395).³ Esse é para Kant o princípio supremo da doutrina da virtude. Ele entende que:

Segundo esse princípio, o homem é fim para si mesmo como para os demais, e não basta que não esteja autorizado a usar a si mesmo nem a outros do meio (com o que pode ser também indiferente diante deles), pois que em si mesmo é um dever do homem propor fins ao ser humano em geral. (VI: 395)

Qualquer ato que não seja suscetível de universalização se autocontradiz em termos morais. O que se percebe é o esforço de Kant para encontrar o critério universal que deve pautar o juízo moral. E ele o encontra, devido à radicalidade de seu pensamento, somente na esfera formal. Daí sua ética ser considerada formal, e daí também a existência da expressão “formalismo kantiano”, pois o que Kant denominava como “prático” não corresponde à esfera da contingência, mas a um mundo inteligível no qual a pura racionalidade da norma universal garante a moralidade do ato. Em decorrência, o próprio Kant afirma que, dentro desse prisma, jamais houve um só ato moral praticado pela humanidade. Mas isso não o impede de, por meio de sua *Ética*, apresentar o que deve ser o ato moral, independente das condições concretas de realização.

Dentro desse quadro da ética kantiana, nossa pesquisa sobre a *Metafísica dos costumes* chegou às seguintes constatações.

O conhecimento de si mesmo (ou autoconhecimento), no que diz respeito à perfeição moral constitui, no dizer de Kant, o primeiro mandamento referido ao conjunto de

³ A *Metafísica dos costumes* está no volume VI das obras completas de Kant publicada pela Akademie Ausgabe, de Berlim, entre 1902 e 1922. Aqui fazemos referência ao tomo e à paginação original tomada da lateral da tradução da Profa. Clélia Aparecida Martins dessa obra, sem referência à paginação da tradução porque a mesma ainda não foi publicada, encontrando-se no momento no prelo na Editora Iluminuras.

deveres que todo homem tem para consigo mesmo. Segundo Kant, todo ser humano tem o dever de examinar a si mesmo como ser moral porque possui uma faculdade de julgar suas próprias ações e é sujeito, portanto, de consciência moral.⁴ Desse modo, ele afirma que:

Esse [primeiro] mandamento é: *conhece-te a ti mesmo* (examina-te, sonda-te), não segundo tua perfeição física (segundo a aptidão ou incapacidade para todos os tipos de fins, pretendidos ou também mandados), mas segundo a perfeição moral, em relação a seu dever — teu coração — se ele é bom ou mau, se a fonte de tuas ações é pura ou impura e o que pode ser atribuído ao ser humano mesmo, ou como pertencendo originariamente à sua *substância* bem como derivado (adquirido ou contraído), e que pode pertencer ao *estado* moral.

O autoconhecimento moral, que exige penetrar até as profundidades mais difíceis de sondar (o abismo) do coração, é o começo de toda sabedoria humana. Pois a última consiste na concordância da vontade de um ser com o fim último e exige do homem antes de tudo superar os obstáculos internos (de uma vontade má interna a ele) e então desenvolver nele a disposição originária inalienável de uma boa vontade (só descer aos infernos do autoconhecimento abre o caminho ao endeusamento).

Esse autoconhecimento moral desterrará primeiramente a *mística* depreciação de si mesmo como homem em geral (a depreciação da sua espécie inteira), porque se contradiz a si mesmo. — Certamente, só através da magnífica disposição até o bem, que se encontra em nós e que faz o homem digno de respeito, pode ocorrer que ele ache digno de depreciação o homem que age contra ela (a si mesmo, mas não a humanidade em si). — Então também se opõe a auto-estima nascida do *amor próprio*, que consiste em considerar como prova de um bom coração meros desejos, ainda que fossem muito veementes, pois eles, contudo, são e permanecem inativos em si (também a *oração* é só um desejo manifestado interiormente a quem conhece o coração). A imparcialidade no julgamento de nós mesmos em comparação com a lei e a sinceridade ao autoconfessar o seu valor moral interno ou desvalor são deveres para consigo mesmo, que se seguem imediatamente daquele primeiro mandato do autoconhecimento. (VI: 441-442)

⁴ Para Kant: “Todo conceito de dever contém uma coação objetiva pela lei (como imperativo moral que restringe nossa liberdade) e pertence ao entendimento prático, que dá a regra; mas a *imputação* interna de um ato, como de um caso que se encontra sob a lei (*in meritum aut demeritum*) compete à *faculdade de julgar* (*iudicium*) que, como princípio subjetivo de imputação da ação, julga com força legal se a ação ocorre ou não como ato (como ação que se encontra sob a lei); depois disso vem a conclusão da *razão* (a sentença), ou seja, a ligação do efeito jurídico com a ação (a condenação ou a absolvição): tudo isso sucede perante uma *audiência* (*coram iudicio*) chamada *tribunal* (*forum*), como uma pessoa moral que torna efetiva a lei. — A consciência de um *tribunal interno* ao homem (“diante do qual seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si”) é a *consciência moral*. () Todo homem tem consciência moral e um juiz interno o observa, lhe ameaça, em geral mantém o respeito (respeito unido ao medo), e esse poder que vigia nele as leis não é algo que ele se *impõe* (arbitrariamente), pois está incorporado a seu ser. Lhe segue como sua sombra quando ele pensa escapar. Ele pode certamente se atordoar ou adormecer com prazeres e diversões, mas não pode evitar estar consigo mesmo ou o despertar, em que tão logo ouve a temível voz do mesmo. Ele pode chegar em sua extrema depravação e não fazer caso disso absolutamente, entretanto, não pode evitar *ouvi-la*. () Essa disposição originária, intelectual e moral (porque é uma representação do dever), chamada *consciência moral*, tem em si de peculiar que, embora essa sua tarefa seja um negócio do homem para consigo mesmo, esse se vê forçado por sua razão a impulsioná-la como se fosse por ordem de *uma outra pessoa*. Trata-se aqui de conduzir uma *causa jurídica* (*causa*) diante de um tribunal. Mas apresentar o *acusado* por sua consciência moral como *uma e mesma pessoa* que o juiz, é um modo absurdo de apresentar um tribunal, porque assim o acusador perderia sempre. — Logo, em todos os deveres a consciência moral do homem teria que imaginar como juiz de suas ações um *outro* (como homem em geral), se não quer estar em contradição consigo mesmo. Ora, esse outro pode ser uma pessoa real ou unicamente ideal, que a razão cria por si mesma.” (VI: 438-439)

A caracterização da proibição da mentira como um “mandamento incondicional e imposto da razão” não resulta em uma substituição do imperativo categórico por tal mandamento, mas sim num fim último, na interpretação daquele mandamento enquanto mandamento de tal imperativo. Tanto que Kant conhece também em seus escritos de filosofia prática outros mandamentos incondicionais e impostos da razão, por exemplo, na *Metafísica dos costumes* (VI: 382), o mandamento do respeito diante da lei moral e o mandamento de punição (VI: 235), e os mesmos não são deduzidos da proibição de mentir.

Implicitamente, Kant despediu-se de seu conceito de “imperativo do dever” e substituiu-o pelo de “deveres de virtude”, os quais ele caracterizou como algo material (VI: 455, 450-452). Em relação a isso, cabe saber em qual sentido o termo “matéria” ou “material” foi empregado por Kant e como se entender um sujeito moral “virtuoso” diante desta caracterização.

Kant caracteriza o(s) “dever(es) de virtude” como algo material, o que é uma indubitável diferença do conceito da matéria que tem a razão como origem da determinação. Isso fica claro na seguinte passagem:

A Ética, pelo contrário, oferece todavia uma matéria (um objeto do livre arbítrio), um **fim** da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objetivo necessário, isto é, como dever para o homem. — Porque já que as inclinações sensíveis nos conduzem a fins (como matéria do arbítrio), que podem se opor ao dever, a razão legisladora não pode defender sua influência a não ser por sua vez mediante um fim moral contraposto, que tem, portanto, que estar dado a priori, com independência das inclinações. (...) Que também eu estou obrigado a propor-me como fim algo que reside nos conceitos da razão prática, portanto, a ter, ademais, o princípio formal de determinação do arbítrio (como o que contém o direito), todavia um fundamento material, um fim que possa opor-se ao fim precedente dos impulsos sensíveis, então este seria o conceito de um fim que em si mesmo é um dever, ... (VI: 381).

Na *Metafísica* Kant classifica os deveres como perfeitos e imperfeitos. Os deveres imperfeitos são caracterizados como algo formal e os imperfeitos, como algo material:

Por isso haverá só uma divisão **objetiva** dos deveres para si mesmo atendendo o **formal** e o **material** dos mesmos; dentre tais deveres, uns são restritivos (deveres negativos), os outros são extensivos (deveres positivos para si mesmo): aqueles *proíbem* ao homem, no que diz respeito ao **fim** de sua natureza, agir contra ele e (perseguem, C. M.) portanto, só a *autoconservação* moral; estes ordenam a se fazer como fim um certo objeto do arbítrio e perseguem a própria perfeição; ambos são próprios da virtude: seja como deveres de omissão (*sustine et abstine*), seja como deveres de anseio (*viribus concessis utere*), ambos são deveres de virtude. (VI: 419)

Nesse sentido, Kant observa ainda:

Também o dever do livre respeito para com outros, embora mero dever de virtude, se considera como um dever estrito por comparação com o dever de amar, posto que é propriamente só negativo (consiste, C.M.) em não viver acima de outros) e por conseguinte, análogo ao dever jurídico de não rebaixar o seu a nada; portanto, o dever de amar se considera como um dever *amplo*. (VI: 449-450).

Na *Metafísica dos Costumes* há ainda uma definição dos fins que são igualmente deveres enquanto “bases de determinação material”. Além disso, serão também na *Metafísica dos Costumes*, ao contrário, usados os termos “Materie” ou “Materiales” com o significado de determináveis — em casos ocorridos na experiência serão caracterizados como “Materiales” (VI: 468).

II

Aristóteles⁵ pensava que não é possível estabelecer condições gerais e necessárias a partir das quais se pode determinar o valor ético das ações.

A ética aristotélica se funda em dois principais pressupostos que dizem respeito a sua concepção de ser humano.

O primeiro pressuposto faz com que a ética aristotélica enfatize sempre a relação entre o indivíduo humano e o todo social da *Pólis*, pois Aristóteles concebe o homem como animal político. Para ele, não “devemos considerar nenhum dos cidadãos como pertencentes a si mesmo, mas todos como pertencentes ao Estado”⁶. A *Pólis* é tanto o meio no qual se dá o desenvolvimento ético do ser humano, através da formação, isto é, da educação, dos hábitos virtuosos que o cidadão adquire nela, e ao mesmo tempo ela é também o resultado da prática das virtudes, ou seja, a realização ou atualização mesma da vida ética. Nesse sentido, não existe em Aristóteles a idéia de um bem individual, mas ao

⁵ Justificamos que nossa pesquisa sobre a ética aristotélica ficou limitada apenas a obra “Ética a Nicômaco”, porque, dos quatro tratados de moral atribuídos a Aristóteles — “Ética a Nicômaco”, Tratado das virtudes e dos vícios”, “Ética a Eudemo” e “Grande moral” — somente a “Ética a Nicômaco” é considerada autêntica, sem que haja dúvidas a respeito de sua autoria.

⁶ Aristóteles. *Política*, 1337 a, p. 28-29.

contrário, o Bem, enquanto fim último da vida humana é sempre o bem social, ou o bem de todos os cidadãos da *Pólis*.⁷

O segundo pressuposto da ética aristotélica é relativo a essência racional do homem; implica na forma de atualização dessa essência em termos éticos. Esse pressuposto mostra que o homem é, além de animal político (primeiro pressuposto), também um animal racional. Aristóteles identifica a atividade propriamente intelectual ou o *nous* como o agir virtuoso. É através do intelecto que o homem atinge a realização das virtudes mais elevadas — daí sua racionalidade ser também virtuosidade.

Por meio desses pressupostos fica claro que a idéia central da ética aristotélica diz respeito à realização e atualização da essência (ou natureza humana). Pela prática das virtudes, o ser humano pode realizar tanto sua essência política (ou social) como sua essência racional (ou intelectual). O fim último do homem, sua felicidade, consiste na prática ativa de suas potencialidades políticas e racionais. Nesse sentido, Aristóteles entende que a figura do filósofo ou do sábio representa atualização do homem feliz, isto é, do homem que atingiu o fim ou meta da realização plena de seu ser ou de sua própria natureza. A superioridade do sábio existe porque ele realiza uma vida realmente virtuosa no âmbito material e sensível, inclusive nas práticas sociais e políticas — daí a *Pólis* ser condição e fim da prática virtuosa.

O objetivo da prática, para Aristóteles, é a felicidade. O eudemonismo é o traço constitutivo da moralidade aristotélica. A felicidade consiste na atividade ajustada à virtude; essa atividade deve estar acompanhada de prazer. Na *Ética a Nicômaco*, ele deixa claro que a felicidade confunde-se com a virtude, quer em prisma geral, quer de um prisma específico, porque ela é a atividade da alma voltada para a virtude.

A virtude também é o oposto ao vício: enquanto aquela é a capacidade de executar as mais belas ações, o vício é a disposição contrária.

Pode-se dizer que a *Ética a Nicômaco* é um tratado das virtudes do homem, pois em cada um de seus capítulos é discutida uma virtude básica, compreendendo ao todo duas categorias de virtudes, a saber:

— As virtudes morais, calcadas na vontade (coragem, generosidade, magnificiência, doçura, amizade e justiça).

⁷ Aristóteles. *Ética Nicômaco*. I, 2, 1946 1, p. 18.

— As virtudes intelectuais, calcadas na razão (sabedoria, temperança, inteligência e verdade).

O ser humano que consegue equilibrar todas as virtudes morais é um homem justo. O que consegue equilibrar todas as virtudes intelectuais é um homem verdadeiro.

A **justiça** é o objetivo da ação moral (e representa a síntese ideal de todas as virtudes morais) e a **verdade** o objeto da ação intelectual (e representa a síntese total de todas as virtudes intelectuais).

Aristóteles indica a justiça como a virtude mais importante, porque ela é capaz de salvaguardar, parcialmente ou no todo, a felicidade da comunidade política. Além disso, na justiça estão todas as outras virtudes com o que ela estabelece a relação com o outro e pressupõe tanto o respeito às leis como a reciprocidade e a igualdade.

Podemos decidir-nos pela busca da inteligência, da honra, do prazer, da riqueza; mas não podemos decidir pela busca da felicidade com o fim de obter inteligência, honra ou riqueza. Que classe de impossibilidade é esta?

É evidente que Aristóteles assinala que o conceito de felicidade é tal que não podemos empregá-lo para nada salvo para uma meta final. Igualmente, a felicidade, é um bem auto-suficiente, e por esta auto-suficiência Aristóteles queria indicar que a felicidade não é um componente de algum outro estado de coisa, nem tampouco um bem a mais entre outros.

Os prazeres e as dores constituem neste sentido um guia útil. Assim como podem corromper-nos ao nos distrair dos hábitos da virtude, também podemos nos empenhar para as virtudes. Para Aristóteles, um sinal do homem virtuoso é um sentimento de prazer ante a atividade virtuosa e em sua maneira de escolher entre os prazeres e dores. Essa consequência da escolha na virtude mostra claramente que esta não é nenhuma emoção nem capacidade. Não nos consideramos bons ou maus, nem se culpa ou se desculpa, em razão de nossas emoções ou capacidades, mas sim em função do que decidimos fazer com elas. A escolha virtuosa é uma escolha segundo o justo meio entre os extremos.

Aristóteles define o homem como animal racional porque suas ações expressam princípios, e se adaptam ou deixam adaptar-se aos princípios da razão em uma forma que não encontramos noutra espécie, mas ele não afirma de nenhuma maneira que os homens

sempre atuam racionalmente, e sim que as normas que julgam suas próprias ações procedem da razão.

A prudência é a virtude da inteligência prática, de saber, como aplicar princípios gerais às situações particulares. Não é a capacidade de formular princípios intelectualmente, nem de deduzir o que deve fazer. É a capacidade de atuar de modo tal que o princípio pode tomar uma forma concreta. A prudência não é uma virtude em si mesma: é a chave de todas as virtudes. Sem ela não é possível ser virtuoso. Um homem pode ter excelentes princípios, mas não atuar de acordo com eles. O bem pode realizar ações justas e valentes sem ser justo ou valente, ao atuar, por assim dizer, ante o temor a um castigo. Em ambos casos carecem de prudência. A prudência é a virtude que se manifesta ao atuar de forma tal que a adesão pessoal as demais virtudes fica exemplificada nas próprias ações.

Em Aristóteles a mentira só pode existir nos casos em que se presume que os homens esperam que se diga a verdade. Onde não existe uma expectativa semelhante desaparece também a possibilidade de um engano. Portanto, o reconhecimento e uma norma de expressar a verdade e de uma virtude da honestidade está inscrita no conceito de uma sociedade. Outras virtudes, ainda que não logicamente necessária para a vida social, evidentemente são necessárias casualmente para a manutenção desta vida.

Ademais, conforme MacIntyre, (1970, p. 83), o reconhecimento de outras virtudes é inevitável em qualquer sociedade em que se observa uma certa difusão de desejos humanos. Pode haver exceções, mas na realidade serão muito raras. Em conseqüência, a afabilidade, é em geral uma virtude humana, ainda que ocasionalmente podemos nos encontrar com gente cujo mau caráter pode fazer com que não se considere como tal.

III

A ética kantiana é deontológica, uma ética do dever porque é uma moral da razão pura prática. O rigorismo de Kant e o seu sucesso em obter precisão e coerência conceitual no campo da moralidade, fez com que ele calcasse a moralidade exclusivamente

na razão, dispensando a ação e mesmo o mundo sensível como fontes determinantes da formação das virtudes e, mais propriamente, da moralidade.

Na filosofia moral de Kant a moral diz respeito à razão pura prática, porque é só pela razão que o homem consegue autarquia e se torna autônomo e atinge a independência em relação a todas as forças “externas” de motivação.

Desse modo, a moralidade é universal e seu *telos* é o respeito incondicional à dignidade e à vida humana na pessoa de cada um e da humanidade como um todo.

A ética kantiana concebe o ser humano como essencialmente autônomo (HERRERO, 2001, p. 23). E isto não por ele pertencer a uma determinada comunidade, não por compartilhar com os outros uma determinada tradição, mas por poder e dever ser determinado pela razão prática (moral), visto que, antes de tudo, esse ser humano é um sujeito moral, condicionado pela razão.

Precisamente esse aspecto dessa ética e, principalmente, da *Doutrina da virtude*, é que faz do pensamento de Kant um pensamento contemporâneo: como a moral não é uma moral da espécie humana, mas da razão pura prática, então seu alcance é ilimitado e não está sujeito à manipulações quer de ordem subjetiva, quer de ordem política. A razão é que legisla; o homem virtuoso só assim o é porque se sujeita a essa legislação. Então o relativismo do egoísmo, da razão instrumental, da(s) ética(s) concenvional(is) não tem força imperativa diante dos imperativos da razão prática, que é absoluta.

Já a ética de Aristóteles, sendo uma ética voltada para a sabedoria e para os sábios, pode ser interpretada como a manifestação depreciativa, por parte de um erudito, a moralidade dos artesãos e dos bárbaros.

Os pormenores da descrição aristotélica das virtudes particularmente revelam uma análise brilhante e uma grande penetração no espírito humano, especialmente no caso da valentia. Dentre as virtudes arroladas por Aristóteles, a grandeza de alma tem a ver em parte com a forma de comportar-se com os que se encontram numa situação de inferioridade social, e a liberalidade e a magnificência aludem a uma atitude do homem com respeito a sua própria riqueza. Como acentua MacIntyre (1970, p. 74), três das restantes virtudes tem a ver com o que às vezes se denomina modo cortês da vida em sociedade.

Aristóteles não considera as diferenças sociais, e, por isso encontramos lado a lado em sua enumeração virtudes que dificilmente deixariam de ser reconhecidas como tais, e pretendidas virtudes que não são facilmente compreensíveis fora do próprio contexto social em que ele viveu, bem como das preferências dele dentro desse contexto.

Nesse sentido, as virtudes aristotélicas que atraem nossa atenção a respeito são as de “homem de alma nobre” e da justiça. Aristóteles não atribui ao homem de alma nobre nenhum sentimento de sua própria falibilidade, na medida em que o concebe como carente de defeitos. As atitudes características do homem de alma nobre exigem uma sociedade de superiores e inferiores na qual possa exibir sua particular condescendência. É esse homem de alma nobre, essencialmente um membro de sociedade de desiguais, e nesse tipo de sociedade basta a si mesmo ser independente.

Muitas afirmações de Aristóteles sobre a justiça são iluminadoras e estão longe de objeções. Ele distingue entre justiça distributiva, a igualdade, e a justiça corretiva, que implica na reparação de um dano causado, e define a justiça distributiva em função do justo meio. “Cometer uma injustiça é ter mais do que se deve, e padecê-la é ter menos do que se deve.”

A ética kantiana tem a ver com uma esfera moral – se assim pode-se dizer – da racionalidade, na qual os critérios de determinação teórica não têm vigência, apenas os práticos.

Já em Aristóteles é no seio da contingência que o sujeito discerne o meio de realizar a ação que guarda alguma correspondência com o bem absoluto. Em Kant, este é um princípio formal, que a razão pensa de maneira isolada do mundo concreto, que vai decidir acerca da moralidade, isto é, da conformidade da ação à moral. Isso significa a tentativa de vincular a universalidade formal à ação; por isso, a ética kantiana acaba sendo considerada muito mais um ideal do qual devemos nos aproximar do que um critério de discernimento para a experiência moral concreta ou para a virtuosidade empírica.

E quanto à ética aristotélica, é preciso não nos esquecermos que Aristóteles foi um homem de seu tempo, e tanto a moral como os princípios éticos da Grécia naquele momento são aristocráticos, atingem apenas uma elite constituída por homens sábios, felizes e ricos, ficando de fora de seu alcance as crianças, os trabalhadores braçais e os escravos. Assim, as virtudes morais, que não podem ser ensinadas porque são consequência

da experiência adquirida com o tempo e a idade, são características da elite porque Aristóteles entende que o povo, a população em geral, procura sua felicidade no prazer carnal e material, por ser bruta e ignorante. A elite, ao contrário, procura a felicidade no prazer imaterial, no conhecimento e no amor à verdade – daí a virtuosidade ser encontrada apenas na elite, nos sábios, nos homens dotados de razão, temperança e sabedoria.

Ou seja, se a ética kantiana parece por demais abstrata e formal, a aristotélica não está imune à críticas. Quando defendeu que ações podem ser consistentes e inconsistentes de acordo com as crenças e que isso sucede pelo fato de que os princípios se encarnam em ações, Aristóteles se expôs à acusação de “intelectualismo” (MACINTYRE, 1970, p.78).

O elitismo da ética aristotélica pode ser gerador, isto é, sua ética pode acabar sendo legitimadora de uma ordem social em que torna-se justos pequenos grupos (porque sábios e detentores da ética) viverem de forma privilegiada e a grande maioria da população (porque bruta e ignorante) ser privada dos bens materiais e culturais mínimos para a formação da personalidade e a constituição de uma vida boa e feliz.

O conceito de felicidade, em Aristóteles, se traduz mal porque inclui tanto a noção de comportar-se bem como de viver bem. O uso aristotélico desta palavra reflete o firme sentimento grego de que a virtude e a felicidade, no sentido de prosperidade, não podem se divorciar por inteiro. E isso porque, segundo Góes, Aristóteles “buscou no próprio ethos vivido pela comunidade histórica os traços essenciais e universais inscritos na natureza do homem como ser ético[...]” (1995, p. 133).

Aristóteles não dá importância ao amor pessoal diante da verdade, da afabilidade ou da utilidade da pessoa. O indivíduo sábio admira todo o bem e admirará também nos demais. Mas carece de necessidades, e é reservado em sua virtude. Por isso a amizade será sempre para ele uma espécie de sociedade de admiração mútua entre iguais, e esta é precisamente a amizade que descreve Aristóteles. E isto ilumina novamente o conservadorismo social de Aristóteles. Como poderia haver uma sociedade ideal para um homem cujo ideal está centrado em si como no caso de Aristóteles?

Para Aristóteles, segundo MacIntyre (1970, VII capítulo) o exercício da virtude não é um fim em si mesmo. As virtudes são disposições que reluzem os tipos de ação que manifestam a excelência humana. Mas as incitações à virtude, à valentia, à nobreza de alma

e à liberalidade nos dizem o que temos de fazer no sentido de indicarmos uma meta, de como devemos nos comportar na persecução de nossa meta, qualquer que seja essa.

O fim da vida humana é a contemplação metafísica da verdade. Nesse sentido, a ética aristotélica, apesar de ser relativa ao mundo empírico, exige um desprendimento das coisas materiais. Daí porque para Aristóteles os bens interiores só serem necessários até certo limite, e a riqueza necessária apenas de forma moderada. As atividades de um homem em suas relações com os demais estão subordinadas a esta noção.

Já da ética kantiana podemos concluir que, por mais abstrata e formal que possa parecer, não é pertinente a acusação de que nela se sustenta uma indiferença ao mundo empírico, porque nela as leis morais devem ter validade absoluta na medida em que à universalidade e necessidade delas são dados significados pela consciência do deve. Daí Kant observar na *Metafísica dos costumes* que:

O que *pode* ser fim na relação dos homens com eles mesmos e com os outros, *é* o fim para a razão pura prática; pois ela é uma faculdade dos fins em geral, e ser indiferente em relação a eles, isto é, não se interessar por eles é uma contradição: porque então ela tampouco definiria as máximas para as ações (visto que estas últimas contêm sempre um fim) e, assim, não seria uma razão prática. A razão pura, entretanto, não pode ordenar *a priori* nenhum fim senão na medida em que ao mesmo tempo anuncia como dever, dever então que se chama dever de virtude. (VI: 395)

A ética kantiana pressupõe uma vida interior nenhum pouco superficial porque a legislação moral é, antes de mais nada, interna, pois exige uma relação íntima do homem com a lei. Também essa ética exige que as relações entre os homens sejam respeitadas: o dever moral — as virtudes— cuja determinação vem dada pelo exercício da autonomia moral, não possibilita a cada ser humano fazer o que quer, mas o que deve, e com isso proíbe-o de tornar-se uma coisa e de conceber o próximo como tal.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores, v. II).

GÓES, P. *A hermenêutica do agir humano: a contribuição da ética a Nicômaco ao pensamento ocidental*. 1995. Dissertação (Mestrado)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

HERRERO, F. J. A ética de Kant. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p. 17-36, 2001.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, (no prelo).

MACINTYRE, A. Aristóteles. In: _____. *Historia de la etica*. Buenos Aires: Paidós, 1970. cap. 7.

ARTIGO RECEBIDO EM 2004