

Ética do Bem e ética do Dever

Resumo

Partindo do fato de que uma investigação filosófica sobre a moral tem por fim tornar explícitas as pressuposições implícitas que guiam nossa prática moral cotidiana, este artigo começa apresentando critérios identificadores para o chamado fenômeno moral. Esses critérios são, por um lado, certos sentimentos e, por outro, o proferimento de certas expressões lingüísticas. O segundo passo consiste em perguntar por que alguém teria esses sentimentos e por que poderia fazer esses proferimentos em certas circunstâncias. Essa questão foi respondida de várias maneiras na história da filosofia moral. Duas respostas diferentes, uma baseada no conceito de bem e outra, no de dever, são aqui apresentadas e comparadas quanto a sua plausibilidade para explicar o fenômeno da moral.

Palavras-chave: sentimentos morais; juízos morais; bem; dever.

Abstract

Starting out from the fact that a philosophical investigation of morality aims at making explicit the implicit assumptions that guide our everyday moral practice, this paper begins by advancing identifying criteria for the so-called moral phenomenon. These criteria are, on the one hand, certain sentiments and, on the other, the utterance of certain linguistic expressions. The second move consists in asking why one has those sentiments and is able to make those utterances in certain circumstances. This question has been answered in various ways in the history of moral philosophy. Two different answers, one based on the concept of good and the other on the concept of duty, are put forward here and compared as to their plausibility to explain the moral phenomenon.

Key words: moral sentiments; moral judgements; good; duty.

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFRJ.

1. Observações Preliminares

É freqüente no dia a dia de nossas vidas tomarmos atitudes avaliativas quer de aprovação quer de desaprovação com relação ao que fazemos ou sentimos ou até quanto ao curso de nossa vida como um todo. Essas avaliações podem incidir tanto sobre as próprias pessoas que as fazem quanto sobre outros indivíduos. Um desses tipos de avaliação pode ter como base o fato de sermos capazes ou, conforme o caso, incapazes de restringirmos nossos desejos ou interesses mais imediatos em prol de algo outro. No mais das vezes essas avaliações são de tipo negativo, isto é: trata-se de uma atitude de desaprovação. O que revela essa atitude pode ser um sentimento ou algum proferimento verbal. Sentimentos como culpa e indignação parecem indicar uma avaliação negativa sobre o que nós próprios ou outros fazem ou mesmo sobre o que nós ou outros sentem. Quando, em um primeiro momento, realizamos uma ação com base no interesse próprio e acabamos por prejudicar um outro ou a nós mesmos, por exemplo, podemos em seguida sentir culpa e nos arrepender do que fizemos. Podemos também manifestar nossa atitude avaliativa através de certos juízos. Quando dizemos de outros ou de nós mesmos que não agimos como deveríamos tê-lo feito, revelamos um tal tipo de atitude.

Deparamo-nos ordinariamente com essas atitudes. Trata-se de um fenômeno que se manifesta a nós graças a sentimentos e proferimentos. As investigações filosóficas sobre ética buscam precisamente elucidar o que está envolvido nesse fenômeno. Ainda que sentimentos e proferimentos sirvam para identificá-lo e mostrar que ele faz parte de nosso viver, essa identificação não é ainda suficiente para que tenhamos clareza sobre o que está nele envolvido. Para tanto, lança-se mão da filosofia.

No presente texto começarei por indicar os elementos identificatórios dessa atitude, que se pode chamar de fenômeno da moral. Em seguida apresentarei dois modelos filosóficos que pretendem elucidar o que organiza esse fenômeno. O ponto central da elucidação consiste em mostrar o que é aquilo em prol de que restringimos nossos desejos e interesses quando adotamos uma atitude ética. Esses modelos serão chamados de teorias morais. As duas teorias aqui apresentadas são, pelo menos a princípio, incompatíveis entre si. Trata-se do modelo da ética do bem e do modelo da ética do dever.

Antes de passar propriamente a esses passos, farei, no entanto uma observação sobre o uso das palavras “ética” e “moral”. Esses dois termos advêm, respectivamente, do termo grego ἠθος e do termo latino mōs. O primeiro

significa *caráter*; o segundo, *costume*¹. Quando os gregos falavam de ciência ética, eles tinham em vista uma investigação sobre o caráter. É nesse sentido que as obras aristotélicas *Ethica Nicomachea* e *Ethica Eudemica* consistem sobretudo em uma investigação sobre o caráter. Há em grego uma palavra semelhante a ἦθος, a saber: ἔθος, que significa costume. Os latinos utilizaram a expressão *mōs* com a intenção de traduzir ἦθος (caráter), mas, na verdade, o que estavam traduzindo era o termo ἔθος (costume). Na literatura filosófica, encontramos os termos “ético” (do grego ἠθικός) e “moral” (do latim *mōrālis*). A rigor, o primeiro significaria “relativo ao caráter” e o segundo, “relativo aos costumes”. No entanto, muitas vezes esses termos são usados intercambiavelmente. E mesmo nos casos em que se distingue entre ambos, nem sempre essa distinção segue os sentidos que tinham nas línguas grega e latina.

Um exemplo clássico de um filósofo que diferencia a moralidade (*Moralität*) da eticidade (*Sittlichkeit*) é Hegel. Para ele, enquanto a eticidade diria respeito a obrigações que temos pelo fato de sermos membros de uma comunidade, a moralidade consistiria em obrigações baseadas apenas no fato de sermos indivíduos cuja vontade poderia ser determinada pela razão.² Kant, de acordo com Hegel, desenvolveria uma teoria que considera apenas a moralidade e não a eticidade.³ Um filósofo mais recente que usa diferentemente os dois termos é B. Williams. Ele utiliza ética como um termo amplo e moral como um desenvolvimento da ética peculiar à cultura ocidental moderna, um desenvolvimento que enfatiza um sentido particular de obrigação.⁴

-
- 1 Cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 34s; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 6.
 - 2 A segunda e terceira partes das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* chamam-se, respectivamente, moralidade e eticidade. Uma crítica à moralidade pode ser vista, por exemplo, no § 135.
 - 3 A crítica a Kant encontra-se, por exemplo, no mencionado § 135 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, na Fenomenologia do Espírito*, seção VI, C (“O espírito certo de si mesmo”), no texto Sobre os Tipos de Tratamento Científicos do Direito Natural, sua Posição na Filosofia Prática e suas Relações com as Ciências Positivas do Direito, sobretudo na seção II. É importante observar que o próprio Kant usa o termo eticidade (*Sittlichkeit*), mas não no sentido hegeliano.
 - 4 Cf.: “(...) the word ‘morality’ has by now taken on a more distinctive content, and I am going to suggest that morality should be understood as a particular development of the ethical, one that has a special significance in modern Western culture. It peculiarly emphasizes certain ethical notions rather than others, developing in particular a special notion of obligation, and it has some peculiar presuppositions. In view of these features it is also, I believe, something we should treat with a special skepticism. From now on, therefore, I shall for the most part use ‘ethical’ as the broad term to stand for what this subject is certainly about, and ‘moral’ and ‘morality’ for the narrower system, the peculiarities of which will concern us later on” (*Ethics and the Limits of Philosophy*, 6).

No que se segue, não diferenciarei terminologicamente entre os termos “ética” e “moral”. O que é importante que se tenha em mente é, por um lado, o fato de haver, no mundo ordinário ou pré-filosófico, um fenômeno, que se pode chamar de fenômeno da moral, e de haver uma investigação filosófica que aborda esse fenômeno, que se pode chamar de investigação ética. Nada, no entanto, impede que se chame o fenômeno de fenômeno ético e a investigação de investigação moral.

A identificação do fenômeno da moral

Parto aqui de uma noção de filosofia segundo a qual esta consiste em explicitar certos pressupostos que organizam nossas atitudes ordinárias, pressupostos de que, no entanto, não estamos, no mais das vezes, cientes. Todo nosso agir, pensar e mesmo sentir parecem estar estruturados a partir de certos quadros categoriais e outros pressupostos. Caberia à filosofia torná-los claros, explícitos. Esses pressupostos variam de situação para situação em que nos encontramos no mundo. Ora estamos passando o tempo, jogando cartas, por exemplo; ora estamos tentando conhecer algo; ora avaliamos as outras pessoas ou nós próprios; ora agimos para alcançarmos determinados fins; ora fruímos uma determinada peça de música que estamos ouvindo. Esse catálogo poderia ser muito mais ampliado. Nessas diversas atitudes, nossas compreensões e nosso sentir parecem ter estruturas, pressupostos, diversos. Uma dessas atitudes, como disse acima, poderia ser chamada de atitude moral ou de fenômeno da moral. O fenômeno da moral consiste, então, em uma situação em que estamos no mundo marcada por um certo tipo de compreensão e um certo tipo de sentimento⁵. Mas como identificar essa situação para, então, proceder-se a uma explicitação filosófica sobre o que está nela envolvido.

Conforme disse acima, alguns tipos de sentimentos e o proferimento de alguns tipos de juízo seriam marcas identificadoras desse fenômeno. Quais são, então, esses sentimentos e esses proferimentos?

Em seu artigo “Freedom and Resentment”, P. F. Strawson refere-se a vários sentimentos presentes em atitudes tomadas com relação a nós mesmos e aos

5 Que a moral esteja ligada a certos juízos e a certos sentimentos é deixado claro, por exemplo, por E. Tugendhat, sobretudo nas duas primeiras preleções de sua obra *Vorlesungen über Ethik*. Sobre a relação entre juízos morais e sentimentos morais, cf. p. 11, 20 e 37s. Para Tugendhat, os sentimentos morais, marcadamente negativos, fundam-se em juízos morais. O fato de que nosso estar no mundo é sempre pautado por um elemento cognitivo e um elemento afetivo é evidente também para Heidegger, para quem pertence a estrutura da abertura o compreender (*Verstehen*) e a disposição (*Befindlichkeit*).

outros. O objetivo do autor nesse artigo é mostrar que, ao experimentarmos atitudes e sentimentos reativos, assumimos que nós mesmos e os outros somos livres e oferecer uma solução para a questão da liberdade da vontade que reconcilie as posições clássicas e opostas do debate, a saber: o determinismo e o libertarianismo. Para fins do presente texto, é importante apenas enfatizar que certos sentimentos acompanham atitudes que tomamos com relação a nós mesmos e aos outros. Esses sentimentos seriam, por exemplo, os de culpa, de ressentimento e de indignação. A culpa ocorreria quando estamos cientes de que nós mesmos realizamos o que não deveríamos ter feito; o ressentimento, quando um outro realiza em relação a nós o que julgamos que não deveria fazer; enfim, a indignação pode caracterizar o sentimento que temos com relação a um outro quando este faz o que não deveria com relação a um terceiro. Pode-se também admitir sentimentos positivos como gratidão ou satisfação consigo mesmo ou admiração por um outro.⁶

Esses sentimentos podem ser, e frequentemente são, acompanhados por certos proferimentos linguísticos, como “eu não deveria ter feito (ou mesmo pensado ou sentido) o que fiz” ou “ele não deveria ter feito isso”. Ou ainda, no caso de atitudes positivas, “ele agiu como era devido”. Não apenas os usos do verbo “dever” em proferimentos afirmativos e negativos, mas também o emprego dos adjetivos “bom” ou, conforme o caso, “mau” podem servir para exprimir verbalmente essas atitudes, como, por exemplo: “não foi bom ele agir como fez”.

Por mais vaga que possa ser a referência a esses sentimentos e a esses proferimentos, eles parecem indicar um modo de compreendermos, de nos posicionarmos, com relação a nós mesmos e aos outros que pode ser chamado de fenômeno da moral. Qualquer filosofia moral que não queira ser uma construção para determinar o que devemos fazer, mas que, ao contrário, busque apenas elucidar o que está envolvido em certas atitudes que tomamos, tem de partir de um fenômeno da moral.

Um exemplo desse tipo de investigação filosófica encontra-se na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant. Nessa obra, o filósofo, antes de analisar o que está pressuposto na moral, busca identificar o objeto de sua investigação a partir de um uso que fazemos do adjetivo “bom”, um uso que Kant chama de uso sem restrições e que modernamente pode chamar-se de uso não relacional.⁷ Pré-filosoficamente haveria, segundo Kant, um uso não

6 Nem E. Tugendhat nem P. F. Strawson admitem, no entanto, que façam parte dos sentimentos morais sentimentos positivos.

7 Cf. início da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

relacional da palavra “bom” em que “bom” significaria não “bom para ...”, mas “bom simplesmente”. É nesse uso linguístico que ele identifica nossas atitudes morais. O predicado “bom” não relacional é aplicado, segundo Kant, apenas à vontade, e as investigações morais devem explicitar o que significa dizer que uma vontade é boa nesse sentido e mostrar que é possível que uma vontade seja boa nesse sentido.

Retornando, agora, ao fenômeno da moral identificado a partir de um conjunto de sentimentos e de certos tipos de proferimentos, deve-se perguntar o que é pressuposto para que tenhamos os referidos sentimentos e o que significam os termos dever / não dever ou bom / mau nos juízos mencionados. Ao se fazer isso, elucida-se exatamente em que consiste a moral.

Se, por um lado, parece que, em geral, os filósofos concordam sobre a identificação do fenômeno da moral, por outro lado, eles parecem discordar quando buscam elucidar o que é aquilo que é pressuposto e que, quando for violado, nos leva a ter determinados sentimentos negativos e nos permite fazer certos juízos de valoração negativa ou, ao contrário, quando for seguido, nos leva a ter certos sentimentos positivos e nos possibilita fazer juízos de valoração positiva.

Além da identificação do fenômeno da moral, parece, na resposta à pergunta sobre aquilo em que consiste a moralidade também haver um ponto de convergência entre os vários modelos, a saber: o fato de que ser moral consiste, como já indicado acima, em uma restrição de interesses ou desejos imediatos em prol de algo outro. É justamente na determinação desse algo outro que, no entanto, os modelos se afastarão uns dos outros.

No que se segue, eu gostaria de apresentar dois modelos de teorias sobre o que é pressuposto no fenômeno da moral e que possibilita que haja esse fenômeno. Esses modelos são constantemente chamados de éticas do bem e éticas do dever. O que está implícito no fenômeno da moral e que, portanto, constitui a moralidade será compreendido de modo muito diferenciado se se defende um ou o outro desses modelos. Além disso, esses modelos parecem ser característicos de momentos históricos diferentes. As éticas do bem seriam antes características do pensamento antigo e medieval e as do dever, do pensamento moderno. Parece que é justamente o fato de ter havido, no início da modernidade, uma mudança na compreensão do que é o homem que levou a uma mudança nos modelos das teorias éticas.

Em sua obra *The Methods of Ethics*, H. Sidgwick, ao abordar o método de ética que ele chama de intuicionismo, que, para ele, seria aquela posição segundo a qual a correção da conduta moral estaria baseada em um dever que desconsidera as consequências da conduta, distingue entre uma atitude fun-

dada na correção (*rightness*) e uma fundada no bem (*goodness*).⁸ Em ambos os casos, trata-se de posições baseadas no dever, mas Sidgwick já se dá conta de uma distinção entre modelos imperativos e modelos mais atrativos de ética.

As éticas do bem

Se se leem textos clássicos sobre ética de Platão ou de Aristóteles, observa-se que há um interesse central que parece guiar essas investigações. Esse interesse deixa-se formular na pergunta “como se deve viver?”. Essa questão aparece, por exemplo, repetidamente na *Politeia* de Platão.⁹ No passo 344d9-e3 do livro I, quando Sócrates está dialogando com Trasímaco para determinar em que consiste a justiça e observa que este último está tentando esquivar-se e deixar o diálogo, ele afirma, com o intento de fazer com que Trasímaco continue a dialogar: “ou pensas estar-se tentando determinar uma coisa menor, e não o curso de vida de acordo com o qual, percorrendo, cada um de nós viveria a vida mais meritória”.¹⁰ Essa referência à boa vida aparece em outros textos, tanto da própria *Politeia* quanto de outros diálogos da chamada pri-

-
- 8 Em *Methods of the Ethics*, Sidgwick considera o objetivo da ética tornar científicos os conhecimentos que a maioria dos homens possui sobre a correção e a razoabilidade das condutas (1874, p. 77). Ele distingue entre dois princípios que o senso comum aceitaria *prima facie* como fins racionais, a saber: a felicidade e a perfeição da vida humana, sendo que a primeira se subdivide em felicidade individual e geral (9s.). A cada um desses princípios corresponderia um método, resultando, desse modo, o intuicionismo (baseado na perfeição), o hedonismo egoísta (baseado na felicidade individual) e o hedonismo universalista ou utilitarista (baseado na felicidade geral) (11s e 83ss.). O intuicionismo é utilizado para designar o modelo ético que considera o fim último da ação moral sua adequação a regras de um dever que prescreve incondicionalmente, sem atentar para as consequências (96). É no âmbito do intuicionismo que Sidgwick distingue entre uma posição baseada no dever e outra baseada no bem. No primeiro caso, tratar-se-ia de um intuicionismo fundado em mandamentos ou imperativos da razão; no segundo, de um fundado na ideia de bem, “a view of virtuous action [duty, nas primeiras edições] in which, though the validity of moral intuitions is not disputed, this notion of rule or dictate is at any rate only latent or implicit, the moral ideal being presented as attractive rather than imperative” (105).
- 9 A questão acerca da boa vida é central nos diálogos iniciais de Platão, bem como na *Politeia*, sobretudo nos primeiros livros. No artigo “Der Grundriss der platonischen Ethik”, de P. Stemmer, bem como no livro *Die Suche nach dem guten Leben*, de U. Wolf, encontram-se excelentes discussões sobre o tema.
- 10 O texto grego reza: “ἢ μικρόν οἶε ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι, ἀλλ’ οὐ βίου διαγωγῆν, ἢ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῶῃ” O adjetivo no superlativo “λυσιτελεστάτην”, do positivo λυσιτελής significa vantajoso, útil. Mas pode ser também utilizado no sentido de meritório ou de digno. Isso fica claro, quando se diz, usando-se o verbo λυσιτελέω, que é mais meritório morrer a viver (τεθνᾶναι λυσιτελεῖ ἢ ζῆν), expressão que ocorre, por exemplo, de acordo com A. Bailly (*Dictionnaire Grec Français*, verbete λυσιτελέω, p. 1210), no orador Andócido de Atenas, do século V a.C.

meira fase de Platão.¹¹ Quando Sócrates, nesses diálogos, busca responder a questão “o que é x?”, onde x está no lugar, dependendo do diálogo, de uma determinada virtude, seu interesse, em última instância, seria o de responder em que consiste uma boa vida. O conceito de boa vida coincide, pelo menos nos primeiros livros da *Politeia*, com a noção de bem.¹² Desse modo, o centro das investigações de Platão estaria em responder a questão sobre a boa vida, a melhor vida para o homem. Essa questão consiste em mostrar como o homem deve restringir certos interesses e desejos imediatos e guiar sua vida de tal forma que seja considerada uma vida digna. Hoje em dia poderíamos dizer que esse modelo de investigação moral busca dizer em que consiste uma vida com sentido ou, o que equivale ao mesmo, qual o sentido da vida.

Essa questão é retomada por Aristóteles. As primeiras linhas da *Ethica Nicomachea* (1094a1ss.) apontam para o fato de toda atividade humana dirigir-se a um fim, sejam as atividades de cunho teórico (τέχνη e μέθοδος), sejam aquelas de cunho prático (πρᾶξις e προαίρεσις). Esse fim é chamado de bem. Feitas essas observações iniciais, Aristóteles conclui que existe um bem para o qual todas as coisas, i.e. todas as atividades, tendem.

Após a introdução da questão acerca desse bem último, Aristóteles se pergunta em que consiste esse bem (1095a14). A primeira resposta dada é meramente nominal. Quanto ao nome, não há discussão: esse bem chama-se εὐδαιμονία (1095a19), e ser εὐδαίμων consiste no viver bem (τὸ εὖ ζῆν) e no bem agir (τὸ εὖ πράττειν). Deve-se observar que, nesse contexto, quando Aristóteles fala do “bem agir”, ele está usando essa expressão no sentido amplo, englobando qualquer tipo de atividade humana, sejam as de cunho teórico, sejam as de cunho prático. O bem agir aqui é sinônimo do bem viver.

Mas dizer que o fim último é o que tem o nome de *eudaimonia* não é ainda oferecer uma explicação dessa noção. Para uma explicação adequada do bem último, deve-se, agora, perguntar em que consiste a *eudaimonia*. Se, por um lado, todos parecem concordar que o bem último é o que é chamado de *eudaimonia*, grandes são, por outro lado, as discordâncias quando se tenta dizer em que consiste a *eudaimonia* (1095a-17ss.). Para uns ela consistiria no prazer, para outros na honra, para uns terceiros na contemplação ou teoria e,

11 Cf. *Politeia*, I, 344e1-3; X, 618c4-6, e4, 619a5. Conforme mostra P. Stemmer (1988, 529), a resposta à questão sobre como se deve viver é o que move a própria investigação filosófica (*Politeia* IX, 578c6s.; *Laches*, 187e6-188a3; *Górgias*, 472c5-d1; 500c1-4). Graças ao artigo de Stemmer, fui levado a reconhecer a importância da questão sobre a boa vida como a principal questão que moveu as investigações de Platão em uma época de seu desenvolvimento.

12 Sobre a noção de bem na *Politeia*, cf. o artigo de G. Santas “Two Theories of Good in Plato’s Republic”.

enfim, para um quarto grupo, ela equivaleria ao ganhar dinheiro. Teríamos aqui quatro tipos de vida. E a questão que surge é a acerca da mais adequada para se dizer que a pessoa que a vive é um *eudaimon*.

A fim de melhor precisar em que consiste a *eudaimonia*, Aristóteles lançará mão do que ficou conhecido na literatura secundária como argumento do ἔργον ou argumento baseado na função do homem (1097b-24ss.). A plausibilidade do argumento do *ergon* para a determinação da *eudaimonia* pode ser mostrada do seguinte modo: (1) εὐδαιμονεῖν (ser εὐδαίμων) = viver bem e agir bem; (2) viver bem ou agir bem = realizar bem sua função; (3) a determinação da função do homem indicará em que consiste o bem viver e o bem agir e, portanto, em que consiste a *eudaimonia*.

Mas como se desenvolve o argumento do ergon?

Inicialmente, Aristóteles se pergunta se o homem tem uma função (1097b-28ss.). Não é oferecida uma prova forte de que o homem tem uma função, mas indicado, ao se comparar o homem com artesãos como o carpinteiro e o sapateiro e com órgãos do corpo, como o olho, a mão e o pé, que seria implausível supor que o homem não possui uma função própria.

Em seguida, são descartados como sendo a função própria do homem desempenhos que ele compartilha com seres de outras espécies (1097b-35ss.). Sendo assim, o viver (τὸ ζῆν) (1097b-5) não pode formar a função do homem, pois também as plantas participam da atividade vital (ζωή) de alimentação (θρεπτική) e de crescimento (αὐξητική) (1098^a-2) e o que se busca não é o que há de comum (κοινόν) (1097b-5) entre o homem e os outros seres vivos, mas o que é lhe é próprio (ἴδιον) (1098a1). Tampouco a atividade sensitiva (αἰσθητική) pode coincidir com a função do homem, pois dela compartilham os demais animais. O que resta e é próprio ao homem é, antes, um certo agir da (parte) (daquilo) que possui logos (πρακτικὴ τις [sc. ζωή] τοῦ λόγου ἔχοντος) (1098a-3s.).

Sendo a função do homem a atividade em acordo com o logos, todos os homens têm essa função como própria. No entanto, nem todos os homens realizam bem essa função. Apenas o bom homem o faz. O que distingue o bom homem dos homens em geral é o fato de nele a função estar sendo desempenhada com a superioridade em acordo com a virtude (ἡ κατ' ἀρετὴν ὑπεροχή) (1098a-11s.).

É importante observar que, nesse contexto argumentativo, o termo “bom” não possui de antemão um sentido moral. Não apenas os homens, mas todos os seres naturais e mesmo os artefatos têm uma função e podem, desse modo,

ser ou não bons ao realizarem bem ou, conforme o caso, mal a função que lhes cabe. Uma árvore, por exemplo, também pode ser considerada boa se realizar sua função, digamos: dando frutos.

Outra observação relevante é o fato de o termo “bom”, nesse contexto, poder ser graduado, de tal modo que alguns serão melhores ou piores do que outros dependendo de quão mais adequadamente realizem sua função.

Dada a função do homem (de que participam todos os homens) e dada a característica que distingue o bom homem dos demais, Aristóteles chega agora a uma definição do bem humano ou da *eudaimonia*. Esta mostra-se como a atividade da alma em acordo com a virtude (ψυχῆς ἐνέργεια (...) κατ’ ἀρετῆν) (1098a-17s). Essa definição necessita de alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, o termo “atividade” é relevante, pois os entes em geral têm uma função a realizar, um *telos* a atingir, e essa função equivale a uma atividade, a um agir. Cabe aos entes uma atividade, um trabalho em direção a um fim. Em segundo lugar, no caso do homem que recebe o atributo de *eudaimon*, essa atividade é desempenhada da melhor maneira, daí Aristóteles usar a expressão “em acordo com a virtude”. O termo “virtude” (ἀρετή) é um substantivo grego que funciona como o abstrato do adjetivo “bom”. Não há, na época clássica grega um substantivo cunhado a partir do adjetivo “bom” (ἀγαθός), sendo, antes, usado o termo “ἀρετή”, cunhado, muito possivelmente, a partir de um dos termos usados como superlativos de “ἀγαθός”, a saber: ἄριστος¹³.

Ἄρετή está para o atributivo ἀγαθός como, por exemplo, δικαιοσύνη (justiça) está para δίκαιος (justo) e σοφία (sabedoria), para σοφός (sábio). Por isso, daquilo que é um bom X, pode-se também dizer que ele tem a virtude típica a um X. Dizer de um homem que ele tem virtude não significa consequentemente outra coisa senão dizer que ele é bom (Stemmer, 1998, p. 1532).

Nesse sentido, a expressão “em acordo com a virtude” deve ser entendida como “em acordo com o melhor desempenho de sua função”. E, como fica claro a partir dessas considerações, não apenas o homem, mas quaisquer tipos de seres podem ter virtude. Enfim, deve-se, em terceiro lugar, explicitar

13 Conforme mostra P. Stemmer (1998, p. 1532), os termos que poderiam funcionar como superlativo de bom, a saber: ἀγαθία, ἀγαθωσύνη e ἀγαθότης, não ocorrem na época clássica, os dois últimos “encontram-se, aqui e ali, na ‘Septuaginta’ e, ocasionalmente, mais tarde” (*idem, ibidem*).

por que essa atividade é uma atividade da alma. Para tanto, é preciso notar que alma, para Aristóteles, designa a fonte de movimento e alteração que um ente traz em si próprio. Alguns entes podem mover-se no espaço ou alterar sua forma por causas a eles externas. Quando se empurra uma mesa ou se aumenta o tamanho de um muro, se provoca um deslocamento no espaço ou uma alteração na forma desses entes sem que a causa eficiente dessas mudanças esteja no interior desses próprios entes. Ao contrário, quando uma planta cresce ou um animal se move no espaço, eles o fazem a partir de si mesmos. A essa fonte interna de movimento e alteração, Aristóteles chama alma. Sendo assim, “atividade da alma” significa a atividade realizada por um ente a partir de si mesmo.

Essa primeira definição de *eudaimonia* necessita, no entanto, de uma precisão. Conforme visto acima, a atividade do homem que consiste na realização de sua função e que é relevante para que se seja um *eudaimon* não é qualquer atividade da alma, mas apenas aquela que é própria ao homem. Portanto, não se trata apenas de realizar qualquer atividade da alma de acordo com a virtude, mas sim de realizar a atividade da alma, *no que toca a seu elemento racional*, em acordo com a virtude. Essa precisão será realizada no passo posterior da argumentação aristotélica quando serão tematizadas as partes da alma. Um indício de que a referida precisão é necessária pode ser visto na observação feita por Aristóteles de que, se há várias virtudes, a atividade em questão será de acordo com a virtude melhor e mais completa (εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην) (1098a18s.). Isso significa que, havendo vários tipos de virtude correspondentes a várias partes ou desempenhos da alma, a *eudaimonia* será a atividade da alma de acordo como a virtude afeta a sua parte mais eminente.

Não vou continuar desenvolvendo aqui a apresentação da estrutura argumentativa da *Ethica Nicomachea*. Gostaria apenas de chamar a atenção para o fato de que todo o objetivo das investigações éticas aristotélicas consiste exatamente em determinar o bem último ou a εὐδαιμονία ou o sentido da vida. E será exatamente guiando-se pela εὐδαιμονία que os homens devem restringir seus interesses e desejos imediatos para viver uma vida com sentido.

Antes de passar à apresentação de modelos de ética baseados na noção de dever, são importantes algumas observações. Inicialmente pode parecer estranho que se fale de ética sem que o outro esteja envolvido. Em geral quando se pensa em ética pensa-se em restrições de interesses próprios em função dos interesses de um outro. É verdade que a questão central sobre em que consiste a εὐδαιμονία parece, à primeira vista, não envolver o outro. No entanto, tanto as investigações éticas de Platão quanto as de Aristóteles mos-

tram que não se pode viver uma boa vida sem que se seja justo. Justiça é uma virtude constitutiva da boa vida e essa virtude leva em consideração interesses dos outros. Essa importância da justiça e da conseqüente concernência pelos interesses do outro parece ser essencial aos filósofos antigos e medievais, pois o homem era compreendido por eles como pertencendo essencialmente a uma comunidade.

Uma segunda observação diz respeito à própria concepção de homem envolta nas investigações morais das éticas do bem. Como ficou claro a partir do argumento do *ἔργον* mencionado acima, supõe-se, nesse tipo de investigação, que o homem tenha uma função. De resto, não apenas o homem teria uma função, mas todos os seres. Há aqui uma visão teleológica de natureza, em que os seres naturais são compreendidos a partir do desempenho que devem realizar. Essa visão teleológica, qualitativa, de natureza desaparece na época moderna. A natureza em geral e o homem em particular não são vistos mais como seres que têm um fim a realizar. As determinações do homem com base em algum traço teleológico passaram a ser rejeitadas como se estivessem comprometidas com uma metafísica infundada.

Se as éticas do bem floresceram na Antiguidade e na Idade Média, como demonstram as investigações éticas de Tomás de Aquino, elas caíram em descrédito na filosofia de vários autores modernos. Passo agora, então, à discussão de um outro modelo ético, chamado de ética do dever.

As éticas do dever

Pode-se identificar na visão moderna de homem um conjunto de marcas que, ainda que recebam ênfase diferenciada em autores variados, parecem estar presentes na maioria dos autores considerados modernos.

Inicialmente o homem é concebido como um indivíduo, como um ser que, por essência, não precisa pertencer a uma comunidade. É verdade que, de fato, os homens vivem e mesmo precisam viver, por questões de proteção, com outros homens, mas esse conviver não faria parte do que é o homem. À noção de indivíduo acresce-se uma outra característica, a saber: a de igualdade. Também por princípio os homens são todos iguais. Isso significa que não mais se assume que o ser humano possua um papel na cadeia de seres, na estrutura da natureza, nem que se possa, no interior do grupo humano, falar de diferentes funções de homens, como afirmava

Platão na *Politeia*.¹⁴ Um terceiro ponto característico do homem moderno consiste no fato de ele ser concebido como livre. Ele é, também por princípio, tanto *livre de* restrições impostas a ele por instâncias externas, quanto *livre para* seguir o curso de vida que melhor lhe aprouver. A esse aspecto da liberdade, associa-se a autonomia, i.e. a capacidade do homem de atribuir-se, ele próprio a si próprio, as regras por que pautará sua vida e suas ações.

Diante de uma tal visão de homem, não cabe mais falar de uma teleologia que determine qual o fim a ser realizado pelo homem. É cada homem, cada indivíduo, que determina para si mesmo o curso de vida que quer seguir. Não há mais uma objetividade nas investigações sobre o fim do homem. As ideias de bem, de boa vida, ficam legadas à determinação privada de cada um.¹⁵

O homem é, sobretudo em algumas teorias clássicas modernas, determinado a partir de características mecânicas, como um ser que possui certos desejos e interesses que busca realizar ao longo de sua vida. A visão hobbesiana de homem, presente, por exemplo, na Primeira Parte do *Leviathan*, ilustra essa posição.

Essa visão de homem produz um problema para a convivência dos indivíduos. Se os indivíduos são iguais, livres e autônomos e buscam, cada um, realizar seus interesses, acabarão entrando em conflito uns com os outros, já que é muito provável que a realização dos interesses de um impeça a realização dos interesses do outro. A questão que então surge é: Como coordenar a convivência humana de modo a evitar esses conflitos?

Não se pode mais, para tanto, recorrer aos modelos morais do bem, como haviam sido propostos na Antiguidade e na Idade Média, pois eles comprometem-se com uma visão qualitativa, teleológica, de homem, uma visão que caiu em descrédito. O que aparecia mais evidente a pensadores modernos seria recorrer à formação de uma estrutura estatal fundada, não mais em uma

14 Tendo mostrado no livro II que a justiça está presente tanto nas almas das pessoas quanto na *polis* (368-3ss.), Sócrates passa a examiná-la no âmbito da *polis*, construindo uma *polis* que seria justa. Para tanto, parte da ideia de que os homens estão, por natureza, dispostos para realizar diferentes tarefas, o que é ilustrado pela alegoria dos metais, no livro III, 415a-1ss. É na realização por parte de cada um da tarefa própria a sua natureza que consistiria a justiça. Para uma história do conceito de natureza organizada hierarquicamente, de tal modo que os seres dessa hierarquia teriam cada tipo uma função própria, cf. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*.

15 Mesmo hoje em dia, as posições liberais enfatizam, de modo mais ou menos nuançado, a independência das ideias de bem com relação a valores objetivos. A determinação da noção de bem, de boa vida, fica a critério de cada indivíduo.

essência dos homens como seres, por natureza, sociais, mas antes em uma adesão voluntária, uma adesão que, embora produzisse restrição à realização dos interesses dos indivíduos, acabaria, a médio prazo, por ser-lhes favorável, pois evitaria uma situação de constante conflito. Essa parece ser a motivação para as teorias do contrato social.¹⁶

Se, do ponto de vista político, tenta-se explicar as restrições de interesses através das teorias contratuais do estado, com relação à defesa de uma posição moral, parece que a modernidade fica em uma situação difícil. Se moral foi entendida, como sugeri no início deste texto, como dizendo respeito à restrição de interesses e desejos imediatos em prol de alguma outra coisa, o que parece, na modernidade ocupar esse lugar é uma teoria contratual do estado, uma teoria que não mais recorre a uma noção teleológica de bem, mas a uma adesão voluntária de indivíduos para, em restringindo a perseguição de alguns de seus interesses e desejos imediatos, obter uma vantagem a médio prazo.

No entanto, a modernidade propõe algumas teorias morais que não são simplesmente teorias contratuais do estado. Os exemplos mais conhecidos são o kantismo e o utilitarismo. Em ambos os casos, serão apresentadas regras que restringem os interesses individuais em prol de interesses de outros. É comum referir-se ao modelo kantiano como uma ética do dever, uma ética deontológica, ainda que o modelo consequencialista, utilitarista, não seja considerado como uma moral do dever. Chamei este item de meu texto de éticas do dever porque exemplificarei o modelo moderno, sobretudo a partir da moral kantiana. Um contraposto ao modelo das éticas do bem poderia igualmente ser feito com base em uma proposta utilitarista, abordagem que, no entanto, não será seguida aqui.

Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant, como já indiquei acima, começa por observar que há um uso do termo “bom” não relacional (1785, BA, 1). Esse uso, que faria parte do nosso vocabulário ordinário, significa “moralmente bom”. A partir desse emprego da palavra “bom”, Kant vai determinar o que significa moral e como se justificam as exigências morais.

O objeto a que se aplica o predicado “bom” é a vontade (1785, BA, 1). Ao se dizer que uma pessoa é boa, no sentido moral, o que se tem em vista é que a vontade dessa pessoa é determinada de um modo peculiar. Para explicitar o que significa dizer de uma vontade que ela é boa, Kant recorre ao conceito de dever (1785, BA, 8). Três momentos são aqui considerados. Inicialmente,

16 É conhecida a posição de Hobbes segundo a qual a situação do homem, antes de realizar o pacto e instituir o estado, consistiria em uma guerra generalizada. Cf. *De Cive*, cap. I, XII; *Leviathan*, cap. 13.

todas as ações que estão em desacordo com o dever (*pflichtwidrig*) devem ser excluídas como não morais (1785, BA, 8). É importante observar que, apesar de Kant referir-se, nesse passo, a ações, o que a ele importa é a vontade que produz essas ações. Um segundo momento consiste em excluir as ações que, ainda que conformes ao dever (*pflichtmäßig*), não foram realizadas pelo dever (*aus Pflicht*) (1785, BA, 8). Sobram, então, como moralmente válidas aquelas ações que não são apenas conforme ao dever, mas também realizadas pelo dever (1785, BA, 9).

Alguns exemplos podem elucidar o que Kant tem em vista. Se um comerciante agir de modo a cobrar um preço acima do adequado a um cliente, ele estará agindo em desacordo com o dever e, portanto, sua ação não será moral. Quando ele, por sua vez, cobra o justo preço, mas apenas com vistas a aumentar a clientela, ele estará agindo conforme o dever, mas não pelo dever e sim, no vocabulário de Kant, por uma inclinação (*Neigung*). Nesse segundo caso, sua ação tampouco será moral. Se, enfim, em uma terceira hipótese, ele cobra o justo preço, mas não porque terá alguma vantagem com essa ação, mas apenas porque é isso que o dever exige dele, ele estará agindo não apenas de acordo com o dever, mas também pelo dever. É apenas nesse caso que sua ação pode ser considerada moral.

Kant estabelece três proposições que caracterizariam a ação moral:¹⁷ (1) uma ação, para ser moral, deve ser realizada em conformidade e pelo dever; (2) uma ação por dever tem seu valor moral não no objetivo a ser alcançado pela ação, mas pela máxima de acordo com a qual essa ação é determinada; e (3) o dever consiste na necessidade de uma ação a partir do respeito (*Achtung*) pela lei.

Algumas observações devem ser feitas aqui sobre essas afirmações. Inicialmente, o que Kant chama de *máxima* é uma representação que determina a vontade humana. Uma máxima pode ser ilustrada pela formulação “eu quero p”, onde p é uma proposição geral que, no caso da moralidade, significa agir de acordo com o dever.¹⁸ É com base na máxima que determina o que se quer

17 Na verdade, o texto de Kant menciona explicitamente a segunda proposição em BA 13 (*der zweite Satz*) e a terceira proposição em BA 14 (*der dritte Satz*). O texto não indica explicitamente uma primeira proposição (*der erste Satz*), mas pode-se inferir o que Kant, no texto, considera como a primeira proposição.

18 O conceito de máxima em Kant não é totalmente claro. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em duas notas (1785, BA 15 e BA 51), máxima é definida ora como “o princípio (*Prinzip*) subjetivo do querer” (BA 15), por oposição à lei prática, que seria “o princípio objetivo”, i.e. válido para todos os seres racionais, ora é definida como “o princípio (*Prinzip*) subjetivo do agir” (BA 51). Já na *Crítica da Razão Prática*, a máxima é definida como o princípio (*Grundsatz*) subjetivo que contém uma determinação geral da vontade, determinação esta que possui sob si várias regras práticas (1788, A35). Não vou aprofundar-me no conceito de máxima neste texto, limitando-me à explicação que apresentei.

e não nas consequências que a ação pode ter que se determina se ela é ou não moral.

Em segundo lugar, o conceito de *lei* consiste em um preceito de ação que vale para todos os seres racionais, dentre os quais está o homem. Os seres racionais não humanos seguem diretamente essa lei. No caso dos homens, eles podem segui-la, quando a máxima que determina sua vontade consistir em querer agir de acordo com o dever, ou não segui-la, quando a determinação de sua vontade se der pelas inclinações. Por essa explicação observa-se que há duas possibilidades de determinação da vontade humana: a lei, que tem sua origem na razão, e as inclinações, que seriam desejos sensíveis.

Um terceiro ponto a ser elucidado consiste em dizer em que consiste a lei. A lei é um princípio da ação que vale para todos os seres racionais, mas o que diz exatamente esse princípio? Como os homens não são seres racionais que determinam sua vontade e agem diretamente a partir do que a lei determina, podendo também agir pela determinação das inclinações, a lei é representada pelos homens como um imperativo e um imperativo que comanda categoricamente.¹⁹ As formulações do imperativo categórico são apresentadas na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Vou limitar-me aqui a mencionar a primeira formulação, que reza: “age apenas de acordo com aquela máxima a partir da qual tu possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (BA 52).²⁰

Kant tem uma concepção de pessoa humana de acordo com a qual o homem é um ser que participa de dois mundos, um mundo sensível, em que somos movidos por inclinações, i.e. por desejos e interesses, e um mundo racional, graças ao qual podemos ser movidos pela razão. É só quando nossa vontade é determinada pela razão que seremos seres com valor moral. Kant

19 Kant diferencia, como se sabe, entre dois tipos de imperativos: os hipotéticos e os categóricos (1785, BA 39ss.). Os primeiros exigem que se realize uma ação para que se alcance um dado fim; os segundos exigem a realização de uma ação sem consideração dos fins. Os imperativos que apresentam, para nós homens, o que exige a lei moral só podem ser categóricos.

20 As formulações do imperativo categórico apresentadas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* são: (I) “age apenas de acordo com aquela máxima a partir da qual tu possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (BA 52) (fórmula da lei universal); (Ia) “age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, pela tua vontade, uma lei universal da natureza” (BA 52) (fórmula da lei da natureza); (II) “age de tal modo que tu consideres (*brauchtest*) a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim e nunca meramente como um meio” (BA 66s.) (fórmula do fim em si mesmo); (III) “Que a vontade possa, por meio de sua máxima, considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (BA 76) (fórmula da autonomia); e (IIIa) “age segundo máximas que possam ter por objeto a si mesmas como leis universais da natureza” (BA 81s.) (fórmula do reino dos fins).

considera, de resto, que o que é próprio do homem é a razão, sendo o elemento sensível algo que, ainda que conectado a ele, é, de certo modo, externo a sua natureza ou, pelo menos, a sua natureza mais elevada. Quando, então, a vontade é determinada pelas inclinações sensíveis, há uma determinação heterônoma, de algo estranho ao homem; quando, ao contrário, for a razão que determinar a vontade, haverá uma determinação autônoma, uma determinação do homem por ele mesmo, por algo que lhe é mais próprio. Determinar a vontade pela razão e agir em conformidade com ela é, portanto, um caso de moralidade e autonomia.

Cabe, enfim, perguntar como é possível que a vontade humana possa não ser determinada pelas inclinações sensíveis, mas sim pela razão. Parece não ser problemático afirmarmos que somos movidos por interesses, mas não é, pelo menos à primeira vista, plausível afirmarmos que a razão determina o que queremos. Kant tenta solucionar esse problema apelando para a liberdade (1785, AB 97ss.), mostrando que, graças à liberdade, somos capazes de deixar de lado as inclinações e ser determinados pela razão.

O modelo kantiano busca fundamentar as restrições de nossos desejos e interesses com base em um conceito de razão que o homem compartilharia com os demais seres racionais. A lei racional é aquilo em que, em última instância, se fundaria a moral. Trata-se aqui de um fundamento formal que nada tem a ver com a noção de boa vida.

Considerações finais

Passo agora a algumas considerações com o objetivo de comparar os dois modelos de teorias morais, i.e. os dois modelos que buscam legitimar por que se devem restringir interesses e desejos imediatos em prol de algo outro.

Nos modelos da ética do bem, o que serve como fundamento para tal restrição é uma concepção de boa vida do ser humano. De acordo com esse modelo, é uma concepção de vida com sentido que deverá servir para direcionar nossas vidas e o curso de nossas ações. A posição kantiana, ao contrário, por exemplo, da de Aristóteles, busca determinar a moral, i.e. a restrição de nossas inclinações com base em uma concepção de lei racional que serviria para a determinação de nossa vontade. Essa lei aparecia a nós como um dever.

A posição aristotélica parece buscar restringir nossos interesses imediatos em nome de um interesse que, ainda que não imediato, parece concernir a todos os humanos, a saber: o interesse em viver uma vida com sentido. Parece um dado antropológico que todos nós tenhamos um interesse em nossas

vidas, em que nossas vidas sejam dignas de ser vividas. Nesse sentido, as éticas do bem talvez tenham alguma plausibilidade. O modelo kantiano, no entanto, só faz sentido para quem admite um conceito de razão que não sirva apenas para nos dizer quais os melhores meios para obtermos certos fins, fins esses dados independentemente da razão, mas para dizer que fins devemos perseguir independentemente de nossos interesses.

Diante disso, se as investigações que buscam justificar a moral, ou melhor, as restrições exigidas pela moral pretendem ainda ser relevantes a nós hoje em dia, não sendo meramente uma investigação marcada por erudição histórica, creio que seria a partir de uma retomada antes de um modelo da ética do bem do que de um modelo da ética do dever.

Referências Bibliográficas

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, L. Bywater, (org.), Oxford Classical Texts, Oxford University Press, Oxford 1986 (1894¹)
- Hegel, G. W. F. (1802/03): *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: *Werke 2*, org. p. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.
- . (1807): *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke 3*, p. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986
- . (1821): “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. In: *Werke 7*, org. p. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986
- Hobbes, T. (1642): *De Cive*, de acordo com a tradução de R. Tuck e M. Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
- . (1651): *Leviathan*, de acordo com a edição de R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- . (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werkausgabe*, VII, org. p. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974.
- . (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, VII, org. p. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974.
- Platão: *Politeia*, in: *Platonis Opera*, vol. IV, org. p. J. Burnet, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, Oxford 1989 (1902¹).
- Santas, G. (1985): “Two Theories of Good in Plato’s Republic”. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1985, 223-245.

- Sidgwick, H. (1874): *The Methods of Ethics*, 7^aed., Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1984.
- Stemmer, P. (1988): “Der Grundriss der platonischen Ethik”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, 1988.
- . (1998): “Tugend”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, org. p. J. Ritter e K. Gründer, vol. 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998
- Strawson, P. F. (1962): “Freedom and Resentment”, in: *Freedom and Resentment and other Essays*, Routledge, Londres, 2008
- Tugendhat, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.
- Williams, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, Londres, 2006.
- Wolf, U. (1996): *Die Suche nach dem guten Leben*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1996.