

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

Valéria de Souza Arruda Dutra

FUNDAMENTOS PARA UM DIREITO INTERRELACIONAL E ABRANGENTE

Belo Horizonte
2016

Valéria de Souza Arruda Dutra

FUNDAMENTOS PARA UM DIREITO INTERRELACIONAL E ABRANGENTE

Tese apresentada em defesa como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Teoria do Direito no Doutorado em Direito da Faculdade Mineira de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Aguiar de Oliveira

Belo Horizonte
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

D978f Dutra, Valéria de Souza Arruda
Fundamentos para um direito interrelacional e abrangente / Valéria de Souza Arruda Dutra. Belo Horizonte, 2016.
288 f.

Orientador: Júlio Aguiar de Oliveira
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Comunitarismo. 2. Liberalismo. 3. Direito - Filosofia. 4. Virtude. 5. Ética.
6. MacIntyre, Alasdair C. 1929- - Crítica e interpretação. 7. Aristóteles – Crítica e interpretação. I. Oliveira, Júlio Aguiar de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 340.12

Valéria de Souza Arruda Dutra

FUNDAMENTOS PARA UM DIREITO INTERRELACIONAL E ABRANGENTE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Direito.

Prof. Dr. Júlio Aguiar de Oliveira (Orientador)
PUC Minas - Banca Examinadora

Prof. Dr. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno
PUC Minas - Banca Examinadora

Prof. Dr. Fernando José Armando Ribeiro
PUC Minas - Banca Examinadora

Prof. Dr. Ricardo Adriano Massara Brasileiro
Faculdade Milton Campos - Banca Examinadora

Prof^ª. Dr^ª. Mônica Sette Lopes
UFMG - Banca Examinadora

Belo Horizonte, 17 de fevereiro de 2016.

Para Joviano e Ulisses com amor e gratidão!

AGRADECIMENTOS

A Deus e ao Seu Universo que nos permeia com a energia do Amor Crístico!

Aos meus pais, pelo dom da vida!

Aos meus sogros, gratidão por serem meus segundos pais e por me acolherem com ternura!

Ao meu amado esposo, Geraldo Joviano Dutra, fiel e leal companheiro de jornada e de vida acadêmica (gratidão pelo amor sem limites e por você ter me escolhido para viver ao seu lado por toda a vida!); ao nosso amado filho, Ulisses Dutra (gratidão pelo amor, carinho, companheirismo e paciência incondicionais); a Chandra e ao Franklin (gratidão pelo silencioso companheirismo). Sou grata a todos vocês pela maravilhosa oportunidade de viver numa família interrelacional e inclusiva!

Ao Professor Doutor Júlio Aguiar de Oliveira por sua dedicação sem limites ao mundo acadêmico e por sua animada disposição em me acolher, desde 2008, prontificando-se em lapidar a “pedra bruta” que ora se lhe apresentava para dar os primeiros passos na vida acadêmica!

Aos amigos do Grupo Livre de Pesquisadores “Humanidade do Direito”; aos colegas e amigos que fizemos ao longo do mestrado, das especializações e do doutorado pela PUC Minas (em especial Cristian Kiefer, gratidão pelo apoio incondicional); aos demais professores (em especial, ao Professor Antônio Cota Marçal) e aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC Minas; e a tantas pessoas especiais que se apresentaram com amizade e desprendimento ao longo desta caminhada: Ana Paula Miranda; Clara Aparecida Ferreira; Daniel Rosa Sant’Anna; Danilo Damázio; Dimas Marioza; Elenita Pyramo, Geraldo Bainha; Geraldo Magela Brando; Gláucia Rodrigues; Helena Ribeiro; Jacqueline Franco; Jones Ramone; Jorge Mafuz; Júlio e Cláudio Lana; Leandro Miranda; Lucilea Resende; Mara Franco; Marco Túlio Orlandi (apesar de sua formação em matemática e mecatrônica, tivemos profícuos e enriquecedores debates sobre direito e política e que foram fundamentais para aprimorar este trabalho. Gratidão por ser meu irmão de coração!); Maria do Carmo de Paiva; Maria Mosélia Victorino; Mary Milagre; Maurício Carrapatoso; Moacir Correia; Osmir Camilo; Patrícia Teresinha Bianchette; Pedro Antônio Loureiro; Perlecino Resende Filho; Raphael Barreto; Soraya Arruda (amada irmã que com muito carinho cuida de

nossos pais); Tia Maria Stela Amorim e queridas primas (gratidão pela generosa acolhida em Belo Horizonte); Vicente Faria; Wagner Pizani; Wagner Vieira; aos professores e amigos da graduação e especialização em filosofia da UFOP, em especial ao Professor Mário Nogueira e às amigas de “república”: Laís e Géssica; a amiga da especialização em filosofia da UFOP: Lina (gratidão pela constante lembrança e por sua amizade incondicional); aos professores e amigos da especialização em Políticas Públicas com ênfase em gênero e raça da UFOP/UNESCO, em especial: Professora Keila Deslandes e Moisés Mota (gratidão pela oportunidade de crescermos academicamente juntos!); aos demais familiares, cunhados e sobrinhos; aos colegas de trabalho e a todas aquelas pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para que chegássemos até aqui!

Sincera e genuína gratidão!

RESUMO

Nossa proposta é colher no interior da tradição aristotélica elementos que fundamentem um direito interrelacional e abrangente e que favoreça a superação da dicotomia liberalismo versus comunitarismo. Para tanto, buscamos trabalhar elementos básicos da teoria aristotélica das virtudes e do comunitarismo ético de Alasdair MacIntyre para, em seguida, apresentarmos os elementos para um comunitarismo de caráter inclusivo ou abrangente, o qual, diferentemente das correntes comunitárias e liberais vigentes, vem defender, a partir da tradição aristotélica, a tese de que há uma propriedade relacional entre bem e justiça, não havendo, portanto, uma hierarquia ou subordinação entre estes. Com base no comunitarismo inclusivo, apresentamos os fundamentos para um direito interrelacional e abrangente.

Palavras-chave: Comunitarismo Abrangente. Direito Abrangente. Direito Interrelacional. Tradição Aristotélica.

ABSTRACT

Our proposal is to collect inside the Aristotelian tradition evidence to support one interrelational and comprehensive law which favors overcoming the dichotomy liberalism versus communitarianism. To this end, we seek to work basic elements of the Aristotelian theory of the virtues and Alasdair MacIntyre's Ethical Communitarianism to then introduce the elements for an inclusive and comprehensive communitarianism character, which unlike the communitarianism and liberal prevailing, come to defend from the Aristotelian tradition the thesis that there is a relational property between good and justice, just like there is not a hierarchy or subordination between them. Based on comprehensive communitarianism, we present the foundations for an interrelational and comprehensive law.

Keywords: Comprehensive communitarianism. Comprehensive law. Interrelational law. Aristotelian tradition

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 EUDAIMONIA E BEM COMUM COMO FINS INCLUSIVOS	23
2.1 Fins e bens.....	23
2.2 Eudaimonia como fim inclusivo.....	24
2.3 A comunidade como bem extramoral mais elevado	43
2.4 Bem comum como bem dominante ou bem inclusivo.....	45
3 BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS ÉTICAS DAS VIRTUDES, DO CUIDADO E DA ALTERIDADE	49
3.1 A ética das virtudes.....	49
3.1.1 <i>As virtudes em Atenas</i>	51
3.1.2 <i>Aristóteles e as virtudes</i>	55
3.1.3 <i>A natureza das virtudes</i>	58
3.1.4 <i>O estágio das práticas</i>	60
3.1.5 <i>O estágio da vida humana como unidade</i>	66
3.1.6 <i>O estágio da tradição moral</i>	72
3.2 A ética do cuidado.....	74
3.3 A ética da alteridade.....	83
4 A PRUDÊNCIA COMO CRITÉRIO DE CORREÇÃO DA AÇÃO	87
4.1 A phrónesis e o phrónimos	87
4.2 A contingência.....	102
4.3 A escolha (<i>proairesis</i>).....	107
4.4 A deliberação (<i>bouleusis</i>).....	118
4.4.1 <i>Deliberação e correção</i>	121
5 JUSTIÇA COMO CRITÉRIO DE CORREÇÃO E DISTRIBUIÇÃO	127
5.1 Justiça como legalidade, alteridade, igualdade e equidade	127
5.2 Amizade e justiça	142
5.3 Fundamentação aristotélica da regra do que é justo.....	150
6 O EU DESFIGURADO E A BUSCA PELO SENTIDO DA VIDA	155
6.1 Uma guerra dentro da gente.....	155
6.2 O ser humano servil	159
6.3 O “eu” desfigurado em MacIntyre.....	165
6.4 A busca de sentido.....	169
6.4.1 <i>Primeira fase: o choque de recepção no campo de extermínio</i>	177
6.4.2 <i>Segunda fase: a vida no campo de extermínio</i>	177
6.4.2.1 <i>O que a vida espera de nós?</i>	185
6.4.3 <i>Terceira fase: a vida após a libertação</i>	187
6.5 Os caminhos para o sentido da vida	187
6.5.1 <i>O sentido da vida</i>	188
6.5.2 <i>O sentido do amor</i>	190
6.5.3 <i>O sentido do sofrimento</i>	190
6.6 A transitoriedade da vida.....	192
6.7 A tese do otimismo trágico	193

<i>6.7.1 O segundo aspecto da tríade trágica: a culpa</i>	195
<i>6.7.2 O terceiro aspecto da tríade trágica: a morte</i>	197
7 ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS	201
7.1 O comunitarismo de MacIntyre e sua crítica ao projeto iluminista.....	201
7.1.1 Importantes distinções entre liberais e comunitários.....	208
7.2 Os perigos do coletivismo.....	216
7.3 Constitucionalismo comunitário brasileiro	222
7.4 Seria o Brasil uma genuína comunidade histórica?	225
8 COMUNITARISMO INCLUSIVO OU ABRANGENTE: FUNDAMENTOS PARA UM DIREITO INTERRACIONAL E ABRANGENTE	239
9 CONCLUSÃO	259
REFERÊNCIAS	285

1 INTRODUÇÃO

Esta tese é fruto de pesquisas iniciadas em 2008 no *Programa de Pós-graduação em Direito* pela *Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais* que se consubstanciaram, em 2012, na nossa dissertação de mestrado, na qual investigamos a questão da animalidade e da vulnerabilidade humana conectando-as ao caráter pedagógico da lei humana em Tomás de Aquino. Naquela oportunidade, as pesquisas concentraram-se na interconexão entre lei e virtude no interior da tradição aristotélico-tomista. A virtude foi focalizada na primeira parte do trabalho dedicado a investigar a questão da animalidade e da vulnerabilidade humana. A segunda parte da dissertação se dedicou à questão do caráter pedagógico da lei em Tomás de Aquino. Nesse sentido, entendemos que tanto a lei quanto a virtude desempenham importante tarefa pedagógica no sentido de conduzir o ser humano ao seu *télos* que é a felicidade ou *eudaimonia*. Portanto, chegamos à conclusão de que a felicidade era o pano de fundo da interconexão entre a lei e a virtude.

A partir dessa conclusão, novos questionamentos se apresentaram: haveria algo além da felicidade, também subjacente à interconexão entre lei e virtude? Se sim, seria o bem comum ou seria a justiça? Poderiam ser ambos, bem comum e justiça? A partir da tradição aristotélica, seria possível superar a dicotomia bem comum versus justiça? Tentando responder a essas questões, nos voltamos, nesta tese, para a análise do embate travado entre comunitaristas e liberais, em que os primeiros defendem que o bem deve se sobrepor às questões de justiça, enquanto os segundos defendem a tese de que o justo deve se sobrepor ao bem.

Esta tese encontra-se dividida em sete capítulos. No capítulo *Eudaimonia e bem comum como fins inclusivos*, além de definir *eudaimonia* e bem comum, procuramos desenvolver uma análise do debate entre Hardie (2010) e Zingano (1994). Hardie, ao tratar das concepções de fim inclusivo e fim dominante, afirma que Aristóteles propõe uma concepção restrita e exclusiva do bem final, na qual concebe o fim supremo como dominante e não inclusivo. Por outro lado, de acordo com a interpretação de Zingano, Aristóteles busca apresentar uma concepção de bem supremo como bem inclusivo.

O capítulo *Breves considerações acerca das éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade*, realiza uma importante interconexão entre as éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade, atentando para o fato de que elas giram em torno de

questões relativas aos relacionamentos entre os seres humanos. São, portanto, éticas voltadas para as relações comunitárias, devotando especial interesse para as necessidades e fragilidades dos seres humanos. Éticas atentas para as dimensões da afetividade e das emoções e preocupadas com a formação do caráter dos indivíduos a partir de suas disposições interiores.

A prudência (*phrónesis*) e o prudente (*phrónimos*) são estudados no capítulo *A prudência como critério de correção da ação*. Como ressalta Aubenque (2003), a prudência é a virtude dos homens que deliberam num mundo inacabado e cambiante. O *phrónimos* está lançado na vida, longe do mundo das Ideias de Platão. O que o prudente tem em mãos são apenas suas forças e experiências humanas. Portanto, a ciência do *Bem em si* ou da *Mediania em si* de nada servem para o prudente aristotélico. Por conseguinte, a prudência se configura como a virtude responsável pela aplicação do universal ao particular por meio da capacidade de escolha criteriosa dos meios e, nesse sentido, ela é também conhecida como critério de correção da ação.

O capítulo *Justiça como critério de correção e distribuição* é dedicado a investigar a teoria da justiça aristotélica no Livro V da *Ética a Nicômaco*, mais especificamente no que diz respeito à justiça particular. No interior desse capítulo, procuramos atentar para os diferentes matizes ou aspectos dessa justiça, dentre os quais podemos destacar a justiça como *legalidade*, *alteridade*, *igualdade* e *equidade*. Nesse capítulo pretendemos responder a questão relativa à relação entre o bem comum e as regras de justiça no interior da comunidade política.

Em *O eu desfigurado e a busca pelo sentido da vida*, buscamos inspirações em Viktor Frankl (2014) para superar a visão pessimista de Alasdair MacIntyre (2001) no tocante aos problemas enfrentados pelo “eu” a partir da modernidade. Segundo MacIntyre, o “eu” moderno é um “eu” emotivista, abstrato, fluído, sem raízes e, portanto, “desfigurado” ou “cindido”, uma vez que o projeto iluminista retirou da arena pública as noções de bem de cada indivíduo. Frankl concorda que o vazio existencial agigantou-se a partir do século XX, principalmente em razão de que o ser humano perdeu alguns instintos básicos que regulam seu comportamento animal e também perdeu as tradições que até pouco tempo serviam de base para o comportamento humano. Para superar essas dificuldades, Frankl procura recuperar no ser humano a busca de sentido na vida. Segundo Frankl, uma das principais características da existência humana está na capacidade de se elevar para além dos

condicionantes biológicos, psicológicos ou sociológicos. O ser humano é, antes de tudo, um animal autodeterminante, capaz de escolher entre ceder ou resistir aos condicionantes e determinismos e, dessa forma, ele não apenas existe, mas é aquele que decide o que se tornará no momento seguinte.

Nosso objetivo no capítulo *Entre liberais e comunitaristas* é inicialmente apresentar a tese comunitária (comunitarista) a partir da visão macintyreana, bem como os esclarecimentos gerais que Gisele Cittadino (2013) e outros autores fornecem a respeito da diferenciação entre as propostas liberal e comunitária. Além disso, procuramos analisar a influência comunitarista no interior da comunidade política brasileira.

No último capítulo, *Comunizarismo inclusivo ou abrangente – fundamentos para um Direito Interrelacional e Abrangente*, apresentamos uma proposta comunitarista de caráter inclusivo ou abrangente, a qual, diferentemente daquelas já propostas pelas correntes comunitaristas e liberais, defende a tese de que há uma propriedade relacional entre direito (justiça) e política (bem comum), não havendo, portanto, uma hierarquia ou subordinação entre estes.

2 EUDAIMONIA¹ E BEM COMUM COMO FINS INCLUSIVOS

2.1 Fins e bens

É principalmente no Livro I da *Ética a Nicômaco* (EN) que Aristóteles estuda a questão dos fins ou bens (*télos*). Ele afirma que sua pesquisa gira em torno de algo humanamente atingível (ARISTÓTELES, EN, 1096b, 30). Nessa medida, Aristóteles exclui a tese platônica da “Ideia do Bem”, afirmando que é a própria ciência que rechaça o conhecimento da “Ideia do Bem”, pois as ciências, “embora visem a algum bem e procurem suprir a sua falta, deixam de lado o conhecimento da Ideia do Bem” (EN, 1097a, 5). Nesse sentido, por exemplo, o médico não estuda a saúde em si, mas procura estudar a saúde do homem, ou mais exatamente, a saúde de um indivíduo particular.

Prosseguindo em sua análise acerca do conceito, Aristóteles observa que o bem se mostra diferente nas diversas ações e artes humanas. Portanto, o bem se diferencia na medicina, nas artes, na estratégia. Na medicina, o bem é a saúde; na arquitetura, a casa; na estratégia, a vitória etc. Aristóteles conceitua “bem” como a finalidade (*télos*) em todas as ações e propósitos. Assim, se existe uma finalidade visada em tudo aquilo que o ser humano realiza, essa finalidade será, portanto, o bem atingível pela ação e se há mais de uma, serão os bens atingíveis por meio dela (EN, 1097a, 15-20).

De acordo com Priscilla Tesch Spinelli (2007), há certa convertibilidade entre fins e bens, uma vez que o fim da ação é sempre algo tomado como bom pelo agente. Assim, definem-se bens ou fins como coisas em vista, das quais algo é realizado. Desta feita, bens ou fins se configuram como as próprias atividades nas quais os seres humanos se engajam, como por exemplo, dançar. Além disso, dada à multiplicidade dos fins, pode haver certa subordinação não só dos meios com relação aos fins, mas também entre os próprios fins. É o caso, por exemplo, da selaria, a qual está subordinada à equitação e esta à estratégia, cuja finalidade última é a vitória. Por outro lado, bens ou fins podem se configurar como coisas externas como, por exemplo, uma casa, que é o produto final da arquitetura (SPINELLI, 2007, p. 15-16).

¹ *Eudaimonia* é o termo em grego para felicidade.

Essa explicação acerca dos fins pode ser ainda mais pormenorizada, quando os classificamos em fins internos (intrínsecos) e externos (extrínsecos/instrumentais). O fim instrumental ou extrínseco é menos completo e tem em menor grau o caráter de fim, ou seja, ele é tomado como bom para algo. Em outras palavras, quando a atividade é realizada em vista de outra coisa, temos então fins instrumentais ou extrínsecos. Por sua vez, o fim intrínseco ou interno é digno de ser perseguido por ele mesmo. Assim, conclui-se que tanto a ginástica e o seu fim, a boa condição física são menos completas do que a medicina, cujo fim principal é a saúde. Mas é a saúde, que merece ser buscada por ela mesma, o que demonstra que ela não é um fim instrumental, mas puramente intrínseco. Entretanto, é bom frisar que até mesmo os fins intrínsecos podem ser buscados tanto por eles mesmos quanto com vistas a outro fim. É o caso, por exemplo, do atleta que se alimenta bem e pratica exercícios físicos visando ganhar campeonatos. Para esse atleta, tais atos são dignos de escolha por eles mesmos. Analogamente, a saúde pode ser buscada por ela mesma, mas também em vista da vida boa, na medida em que pode ser compreendida como parte desta. É a partir dessa classificação dos fins que permite Aristóteles introduzir a noção de bem supremo, pois há um fim que não é apenas intrínseco, mas absolutamente intrínseco, uma vez que nunca deve ser tomado como meio em uma cadeia qualquer de fins e meios (SPINNELLI, 2007, p. 16, 25).

2.2 Eudaimonia como fim inclusivo

Nesta etapa, Aristóteles inicia suas argumentações acerca da *eudaimonia*, afirmando que existem inúmeros fins e escolhemos alguns deles em função de alguma outra coisa. Por conseguinte, pode-se concluir que nem todos os fins são absolutos. Porém, há, segundo o filósofo, um tipo de fim que pode ser denominado bem supremo, pois ele merece ser buscado por si mesmo. Em 1097b, Aristóteles destaca:

Ora, parece que a felicidade, acima de qualquer outra coisa, é considerada como esse sumo bem. Ela é buscada sempre por si mesma e nunca no interesse de uma outra coisa; enquanto a honra, o prazer, a razão, e todas as demais virtudes, ainda que as escolhamos por si mesmas (visto que as escolheríamos mesmo que nada delas resultasse), fazemos isso no interesse da felicidade, pensando que por meio dela seremos felizes. Mas a felicidade ninguém a escolhe tendo em vista alguma outra virtude, nem, de uma forma geral, qualquer coisa além dela própria (EN, 1097b, 5).

Segundo Aristóteles, a *eudaimonia* tem como características essenciais a completude e autarquia ou autossuficiência. Quanto à completude, Aristóteles ressalta que nem todos os fins são absolutos, somente o bem supremo é claramente absoluto. “*Por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa*” (EN, 1097a, 30-35). Aristóteles define a autarquia ou autossuficiência como aquilo que em si mesmo torna a vida desejável por não ser carente de nada. Portanto, a *eudaimonia* além de ser absoluta e autárquica, é a própria finalidade da ação (EN, 1097b, 20).

Friedo Ricken (2008) destaca que Aristóteles desenvolve a tese do altruísmo natural principalmente no interior do capítulo VII da *Ética a Eudemo* (EE), onde encontramos a afirmação de que o bem do ser humano se situa na sua relação com o outro. Nessa medida, Aristóteles nega a tese de que semelhantemente à divindade que não precisa de nada, a pessoa feliz (por ser autárquica) também não necessitaria de amigos. Portanto, conforme ressalta Ricken, a ressalva colocada por Aristóteles ultrapassa uma diferença essencial entre a divindade e o ser humano: “*Deus é ele mesmo seu próprio bem, enquanto que o ser humano consiste na relação com os outros*” (RICKEN, 2008, p. 152).

Ao afirmar que a felicidade é autossuficiente, Aristóteles não quer com isso dizer que ela seja algo relativo à ideia de um ser humano vivendo isoladamente sem o apoio dos demais. Ao contrário, a felicidade está intimamente ligada ao fato de que os seres humanos compartilham suas vidas uns com os outros, no interior da *pólis*, haja vista que o ser humano é antes de tudo um *zoon politikón*.

Outro ponto importante a se observar é que Aristóteles defende um conceito social de felicidade, em que a felicidade do indivíduo está vinculada à felicidade dos demais membros da comunidade da qual ele participa. Ainda no interior do capítulo VII da *Ética a Eudemo* (1245b), Aristóteles ressalta que dentre todos os bens conquistados, a comunidade se encontra no topo e quanto mais feliz e melhor é o indivíduo, mais este dará valor à convivência com os demais (RICKEN, 2008, p. 152).

Robert Spaemann (1996) afirma que a *eudaimonia* baseia-se numa moderação que depende de acontecimentos internos e externos, da interação de uma multiplicidade de anseios, bem como da ação e dos padecimentos, sabendo

que tudo isso deve estar voltado para a manutenção de uma unidade que não é estável. Ele ainda acrescenta:

Essa integração consiste em um produto alcançado momento a momento; está sempre aberta a outras determinações futuras por parte do todo, e não é possível deduzir nem as substâncias que transformam a vida em bem-viver, nem os imperativos aos quais nos sujeitamos quando perseguimos nossos objetivos. Pois essa sujeição pode ser, ela própria novamente a parte de uma vida bem-sucedida ou malsucedida (SPAEMANN, 1996, p. 112).

A *eudaimonia* é o bem composto por inúmeros outros bens. Essa noção de *eudaimonia*, segundo Spinelli, é introduzida por Aristóteles como a identificação desse bem supremo com uma vida plena. Assim, pode-se afirmar que o sentir-se em *eudaimonia* é logicamente posterior ao ter ou viver uma vida de ou em *eudaimonia*: “é porque alguém leva uma vida realmente boa e a reconhece dessa maneira que ele a ama” (SPINELLI, 2007, p. 24).

Ao longo de seu raciocínio, Aristóteles compara o ser humano com as plantas e os animais no que tange às questões de ordem vegetativa e apetitiva para em seguida concluir que a função própria do ser humano é certa espécie de vida superior a dos vegetais e demais animais. A vida humana é especial no sentido de que ela é constituída por uma atividade ou por ações da alma e que implicam um princípio racional. Assim:

A função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem executada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se de fato é assim, repetimos, o bem do homem vem a ser a atividade da alma em consonância com a virtude e, se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais completa entre elas.

Mas é preciso acrescentar “em uma vida inteira”, pois uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um só dia, ou um curto espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso (EN, 1098a, 15).

Pode ocorrer, no entanto, certa divergência em a relação ao seu conteúdo, ou seja, quanto ao “como deve ser” uma vida para que seja humanamente perfeita. Spinelli observa, ainda, que Aristóteles rechaça a ideia de que a vida boa possa estar ligada a mera satisfação de prazeres corporais ou busca incessante pela riqueza; pois uma vida de deleite corresponde somente a um tipo de vida animal, nada mais que isso. Apesar de compartilhar com os animais os elementos desiderativo e apetitivo, o ser humano é um animal dotado de razão e isso é o que o

diferencia das demais espécies inferiores. Apesar da razão distinguir os seres humanos dos demais animais, uma vida humana perfeita deve dar conta de desenvolver tanto os elementos de ordem animal quanto aqueles que dizem respeito somente à espécie humana. No que tange à questão da busca pela riqueza, é importante frisar que o dinheiro é um bem instrumental e seu valor está subordinado às coisas que se obtém por seu intermédio. Portanto, podemos afirmar que o “bem para o ser humano deverá consistir, principalmente, em uma atividade do elemento racional presente em nós” (SPINELLI, 2007, p. 22). O que se pode perceber é que a noção de atividade é um fator fundamental na teoria dos fins de Aristóteles:

Ora, o maior dos bens que o homem pode alcançar não pode ser algo que dependa menos dele do que das outras pessoas. Deve ser algo conquistado principalmente através dos seus próprios esforços. Com efeito, está envolvida uma noção de atividade do próprio agente na ideia de uma vida plena: esta última deve consistir, essencialmente, em algo que cada um de nós, por nós mesmos, fazemos. É a vida de cada um de nós que é feliz. Além disso, dependendo dos seus esforços, não pode ser algo tão facilmente arrancado do agente. É por essa razão que, [...], Aristóteles dirá que, ainda que muitas coisas ruins aconteçam, essas não serão suficientes para retirar a plenitude de alguém. E, mesmo acontecendo muitas ou grandes desgraças, estas serão aceitas por ele com resignação e serenidade, pois ele é verdadeiramente bom e sua alma é nobre e grandiosa [EN, 1100b, 20, 33] (SPINELLI, 2007, p. 23).

Ricken observa que somente definir *eudaimonia* em termos de bem supremo é algo meramente trivial. Nesse sentido, para aprofundar no tema, se faz necessário também determinar qual é a função do homem. Por exemplo, o escultor e o flautista possuem certa função ou atividade, nas quais o bem e a perfeição residem. Se o escultor e o flautista possuem funções e atividades a executar, compreende-se também que o ser humano terá determinada função e atividade a executar:

Terá ele [o homem] nascido sem função? Ou deveríamos supor que, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm uma função própria, o homem do mesmo modo, tem uma função independente de todas essas? Qual será ela, então? (EN, 1097b, 30).

Após traçar de modo geral uma definição acerca do bem e do bem supremo, Aristóteles parte para um estudo mais minucioso do tema. Ele trata de dividir os bens em três classes: bens da alma, bens do corpo e bens exteriores. Para Aristóteles, os bens da alma são aqueles relacionados à psique humana e, por consequência, são, segundo o filósofo, os “bens no mais próprio e verdadeiro sentido do termo” (EN, 1098b, 15).

Ricken destaca que referidos bens são fundamentais para a vida boa. Sem os bens da alma, certamente o indivíduo e a própria comunidade na qual ele se encontra inserido teriam dificuldades para viver com felicidade, haja vista que não bastariam somente os bens do corpo e os bens exteriores, como por exemplo, uma bela aparência e dinheiro se a pessoa não tivesse um caráter virtuoso. Seria difícil devotar confiança em alguém que embora fosse belo e tivesse dinheiro não fosse honesto e faltasse sempre com a verdade. Assim:

[...] aquele que sente medo de qualquer mosca que aparece à sua frente, que comete excessos ao beber e ao comer, que por uma mínima vantagem destrói seus melhores amigos possui a compreensão de uma criança ou de um louco, nunca será considerado feliz por ninguém [...] (RICKEN, 2008, p. 95).

Entretanto, as principais divergências com relação aos bens da alma, do corpo e os exteriores se dão quando se pergunta acerca da quantidade desses bens. O fato, segundo observa Ricken, é que os bens externos, por exemplo, não são capazes de produzir os bens da alma, enquanto que estes últimos podem contribuir para a produção dos bens externos. Portanto, o dinheiro não é capaz de produzir pessoas mais colaboradoras, compreensivas e esforçadas. Porém, pessoas que possuem essas virtudes (esses bens da alma) podem muito bem obter dinheiro.

Ricken também alerta para o fato de que os bens externos são bens limitados aos propósitos que servem e, nessa medida, se configuram como bens instrumentais. Por conseguinte, diferentemente dos bens da alma, os bens exteriores, quando extrapolam a medida de suas finalidades, se mostram desnecessários ou danosos ao indivíduo e à própria comunidade.

Enquanto algumas pessoas identificam a *eudaimonia* com a virtude, com uma espécie de sabedoria prática ou mesmo filosófica, com a prosperidade, com o prazer; Aristóteles, por sua vez, identifica a *eudaimonia* como uma espécie de boa vida e boa ação, ou seja, o ser humano é feliz quando vive bem e age bem. Acrescentando que a “felicidade é um tipo de atividade conforme à virtude” (EN, 1098b, 30); pois “as coisas nobres e boas da vida só são conquistadas pelos que agem retamente” (EN, 1099a, 5). Para ilustrar sua afirmação, Aristóteles cita o exemplo de que nos Jogos Olímpicos não são os homens mais belos e fortes que conquistam os prêmios, mas sim aqueles que se dispuseram a competir, pois somente deste grupo é que sairão os vencedores. Aristóteles também não descarta

o fato de que a *eudaimonia* necessite dos bens exteriores, pois conforme ele afirma, não é fácil realizar ações nobres sem os devidos meios. Por esse último motivo, muitas pessoas identificam a *eudaimonia* com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude:

O sucesso ou o fracasso na vida não depende dos favores da fortuna, mas, como dissemos, a vida humana também deve contar com eles; porém o que constitui a felicidade são as atividades virtuosas, e as atividades viciosas nos conduzem à situação oposta (EN, 1100b, 10).

Aristóteles afirma que o ser humano que se dedica à ação ou contemplação virtuosa suportará as vicissitudes da vida com maior nobreza e decoro. É verdade que inúmeros e pequenos incidentes felizes ou infelizes podem não pesar na balança. Entretanto, uma elevada e constante frequência de eventos positivos irá constituir certamente uma vida feliz, enquanto que ao contrário, o excesso de infortúnios poderá colocar em risco essa felicidade. Contudo, o homem valoroso (*spoudaios*) saberá sobressair com dignidade face às inúmeras adversidades que a vida lhe apresentar, dada a nobreza e grandeza de sua alma. Assim, se as atividades dão caráter à vida, o homem valoroso de forma alguma se tornará indigno de si mesmo, pois ele jamais praticará atos ignóbeis ou odiosos; pois conforme observa Aristóteles, o “homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade todas as contingências da vida e sempre tira o maior proveito das circunstâncias” (EN, 1101a).

Aristóteles também afirma que a felicidade é um primeiro princípio e a causa dos bens, pois tudo é realizado com vistas à felicidade. Além disso, por serem uma atividade da alma humana, a felicidade e o bem aos quais Aristóteles se remete são aqueles genuinamente humanos, possíveis de serem atingidos.

Segundo Aristóteles, o elemento irracional presente na alma do homem continente obedece com mais vigor ao princípio racional também ali existente. Nessa medida, nos indivíduos temperantes e valorosos o princípio irracional se submete ainda mais ao princípio racional. Assim:

De certa forma, o elemento irracional pode ser persuadido pela razão, está a indicar o fato de aconselharmos alguém, e de exortarmos e censurarmos de um modo geral. E se também se deve afirmar que esse elemento participa de um princípio racional, aquilo que é dotado de tal princípio (como também o que não é) será de dupla natureza: uma das partes participa do princípio racional no sentido próprio do termo e em si, ao passo que a outra

parte terá a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai (EN, 1103a).

Com base nessa divisão da alma humana composta por um elemento irracional (vegetativo e apetitivo) e um elemento racional, a virtude também se subdivide em duas espécies: as virtudes intelectuais ou dianoéticas, como a prudência, por exemplo (ligadas à parte intelectual da alma humana) e as virtudes morais, como a temperança, por exemplo (conectadas à parte desiderativa da alma). As virtudes são, pois, segundo Aristóteles, as disposições louváveis do espírito humano.

Com base em Hardie, Spinelli aponta duas teses acerca da *eudaimonia*, a primeira é a tese do bem inclusivo e a segunda é a tese do bem dominante. Na primeira, o bem supremo é considerado como um bem inclusivo, pois apesar de se configurar como um conjunto de bens autossuficientes, nenhum desses bens se apresenta como o melhor, ou seja, não há que se falar numa relação de subordinação entre os bens que fazem parte do bem supremo. Por sua vez, a tese do bem dominante, afirma que a *eudaimonia* consiste numa multiplicidade de bens, mas, entretanto, há um que prevalece sobre os demais. Esse bem dominante seria a atividade contemplativa, a qual é apresentada no Livro X da *Ética a Nicômaco*. A contemplação seria a melhor e mais aprazível das atividades, bem como a mais completa e autárquica segundo Aristóteles.

Para melhor esclarecer a questão dos bens inclusivo e dominante que se manifestam no interior da doutrina aristotélica do fim único, William Francis Ross Hardie (2010) começa apresentando dois questionamentos: primeiro, até que ponto os seres humanos se preocupam em planejar suas vidas? Segundo, na medida em que constroem projetos de vida, quão central ou dominante é o papel que os seres humanos atribuem a um único objeto desejado, como por exemplo, a riqueza, o poder ou o conhecimento? Inicialmente, a resposta para ambas às questões, segundo Hardie é que algumas pessoas se preocupam em planejar suas vidas, enquanto que outras, não. Quanto à primeira questão, Hardie destaca que existe um planejamento da vida mesmo entre aquelas pessoas que não possuem uma meta única dominante, ou seja, um fim único. Também é possível se ter um projeto de vida baseado em prioridades ou no equilíbrio harmônico entre certo número de propósitos. Por outro lado, é plenamente possível o indivíduo optar por nada planejar

para sua vida e desta feita, ficar aberto às inúmeras oportunidades que se colocam à sua frente. Assim:

[...] Todo ser humano possui, e sabe que possui, um número de desejos independentes, *i. e.* desejos que não dependem de outros desejos no sentido em que o desejo por um meio depende do desejo por um fim. Toda pessoa é capaz, de tempos em tempos, de alertar a si mesma, que caso ela opte por perseguir algum objeto particular com excessivo ardor, poderá perder ou comprometer outros objetos que também lhe são caros. Logo, pode-se argumentar que toda pessoa capaz de reflexão, que é uma capacidade humana universal, é, mesmo que ocasionalmente e veladamente, alguém que planeja sua própria vida (HARDIE, 2010, p. 44).

Respondendo à segunda pergunta, Hardie afirma que somente em casos muito excepcionais, uma vida pode ser organizada em função daquilo que ele chama de *paixão prevalente* e para tanto, ele cita o exemplo de Disraeli no campo político e Henry James na arte literária. Entretanto, conforme observa Hardie, essa capacidade incomum não é incompatível com uma diversificada gama de interesses, além disso, são raros os casos de indivíduos que dedicam suas vidas a um propósito único.

A partir dessas colocações, Hardie dá início à distinção entre as concepções do fim inclusivo e do fim dominante que se fundem ou se confundem na exposição de Aristóteles acerca da doutrina do fim único. Analisando o fim inclusivo, Hardie destaca que o indivíduo ao refletir acerca de seus múltiplos objetivos e interesses, chegará à conclusão de que alguns são mais importantes que outros e que alguns também serão mais difíceis para se alcançar do que outros. Também refletirá que a obtenção de determinado bem poderá implicar no alcance ou não de outros tantos bens. Toda essa reflexão pelo indivíduo, segundo Hardie, irá levar essa pessoa a planejar diferentes modos de alcançar seus propósitos mais significativos da forma mais completa possível. Por conseguinte, toda essa empreitada, é aquilo que chamamos de procura ou busca pela felicidade. Assim, o “desejo pela felicidade, entendida nesses termos, é o desejo pela satisfação ordenada e harmoniosa de desejos” (HARDIE, 2010, p. 44).

Nesse sentido, prossegue Hardie destacando que Aristóteles ao tratar do bem final, afirmando que os fins da ciência política compreendem outros fins; ou que o propósito de uma ciência que é arquetônica é um propósito de segunda ordem; ou que a felicidade deve ser a coisa mais desejável de todas; tem-se a impressão de que Aristóteles estaria tratando da ideia de um fim inclusivo ou de plano abrangente.

Isso quer dizer que tais considerações deveriam levar Aristóteles a definir a felicidade como um fim de segunda ordem; uma vez que a multiplicidade harmoniosa de bens se configuraria como elementos de primeira ordem. Para Hardie, porém não é isso o que acontece, pois o ponto de vista explícito de Aristóteles faz do fim supremo não algo inclusivo, mas sim dominante e restrito – “objeto de um desejo excelso: a filosofia” (HARDIE, 2010, p. 45), ou seja, esse bem dominante, não abrangente, seria a atividade contemplativa (teórica), a qual é apresentada no Livro X da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles ao considerar a contemplação como o tipo de felicidade perfeita; cunha a formulação restrita e exclusiva do bem final e desta forma, concebe o fim supremo como dominante e não inclusivo.

Nesta etapa deste estudo, é importante destacar alguns pontos contidos no referido Livro X, mais precisamente nos capítulos 6, 7 e 8; nos quais Aristóteles discute em termos gerais a natureza da felicidade ou *eudaimonia*. Aristóteles logo afirma que a felicidade não é uma disposição, pois se assim o fosse, alguém que passasse uma vida inteira dormindo, “vivendo como um vegetal” ou sofrendo os maiores infortúnios possuiria felicidade. Porém, Aristóteles classifica a felicidade como uma atividade, sendo certo que é um tipo de atividade que não visa outra coisa além de si mesma. Assim:

[...] a felicidade deve ser incluída entre as [coisas] desejáveis em si, e não entre as que o são tendo em vista outra coisa. Com efeito, à felicidade nada falta: ela é autossuficiente. Ora, as atividades desejáveis em si mesmas são aquelas em que nada mais se tem em vista além da própria atividade, e pensamos que as ações virtuosas sejam desta natureza, visto que praticar atos nobres e bons é algo desejável em si (EN, 1176b,5).

Aristóteles alerta para o fato de que a felicidade também não se encontra nas recreações agradáveis, pois seria muito estranho que a recreação fosse a finalidade última da vida e que um ser humano deveria suportar dificuldades ao longo de toda uma vida com vistas apenas ao divertimento. Esta é apenas uma forma de relaxamento, o qual é necessário para a própria atividade, haja vista que o ser humano necessita descansar para logo se dedicar a uma atividade. “O relaxamento, portanto, não é um fim, pois nós o cultivamos tendo em vista a continuidade da nossa atividade” (EN, 1176b, 37).

Finalmente, pode-se afirmar que uma vida feliz é aquela em conformidade com a virtude. E é neste ponto que Aristóteles introduz a noção de que a atividade

conforme a virtude será aquela atividade em consonância com a mais alta virtude que existe dentro de cada ser humano. Para o filósofo, a razão é a melhor coisa que existe no indivíduo e mais que qualquer outra coisa, ela é o próprio homem. Por isso, para ele, a contemplação é o exemplo da perfeita felicidade. Ele afirma:

[...] pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como também os objetos com os quais a razão se relaciona são os melhores entre os objetos cognoscíveis; em segundo lugar, essa atividade é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade [...].

A autossuficiência de que falamos deve relacionar-se principalmente com a atividade contemplativa. Porque, embora um filósofo, assim como um homem justo, ou o que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas básicas da vida, o homem justo, enquanto está suficientemente provido de coisas dessa espécie, necessita de outras pessoas com as quais possa agir justamente, e o homem temperante, o corajoso e cada um dos demais se encontram no mesmo caso; o filósofo, porém, mesmo quando está sozinho pode contemplar a verdade, e tanto melhor se tiver colaboradores, mas ainda assim é ele o mais autossuficiente dos homens.

E essa atividade parece ser a única que é estimada por si mesma, pois nada decorre dela além da própria contemplação, ao passo que, no caso das atividades práticas, sempre obtemos vantagens – maiores ou menores – além da própria ação (EN, 1177a, 20-35, 1177b).

Aristóteles defende a tese de que o filósofo é o mais feliz dos homens, pois ele exerce e cultiva a razão, fato este que o aproxima cada vez mais dos deuses, pois se estes se interessassem pelos assuntos humanos, certamente se interessariam por aquilo que é melhor e que tem mais afinidade com eles, neste caso, a razão. Nesse sentido, a felicidade perfeita é para Aristóteles uma atividade contemplativa. Essa tese de Aristóteles também reforça a ideia de que mesmo com recursos moderados, qualquer ser humano pode agir virtuosamente. Isso quer dizer que a ausência de condições financeiras não é desculpa para que o indivíduo se coloque como vítima das circunstâncias e por isso esteja livre para não agir virtuosamente, pois, de fato, a “autossuficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar ações nobres sem para isso necessitarmos ser donos da terra e do mar” (EN, 1179a).

Hardie observa que há mais de um sentido na concepção aristotélica de bem final e essa ambiguidade se faz evidente na noção de “função peculiar” do ser humano enquanto princípio para a definição da felicidade. Segundo Hardie, essa noção de *função* do ser humano não corresponde à ideia de propósito. Portanto, a noção de função desenvolvida por Aristóteles diz respeito à natureza específica do ser humano que o distingue das demais espécies. Nesse sentido, referida noção

pode ser interpretada de modo abrangente (fim inclusivo) ou de modo restrito (fim dominante):

Em EN I 7, buscando aquilo que é próprio ao ser humano (1097b 33-34), Aristóteles rejeita, em primeiro lugar, a vida que consiste no nutrir e no crescer; e, em segundo lugar, a vida pautada pela sensação, que é comum “ao cavalo, ao boi e a todo animal” (1098a 2-3). O que resta “é certo tipo de vida ativa do elemento que possui um princípio racional” (1098a 3-4). Não é necessário que essa expressão seja compreendida, apontam os comentadores, como excluindo a atividade teórica e inclui atividades que exibem inteligência prática e virtude moral. Mas a concepção mais restrita é sugerida por outra frase usada no mesmo capítulo: “o bem humano é a atividade da alma de acordo com a virtude, e, se a virtude for múltipla, de acordo com a melhor e mais perfeita” (1098a 16-18). A “virtude mais perfeita” deve ser a sabedoria teórica, embora nada disso fique esclarecido em EN I (HARDIE, 2010, p. 45).

Não há dúvidas de que o animal humano é o único dotado de intelecto, contudo também é certo de que alguns seres humanos possuem uma capacidade intelectual muito reduzida. Além disso, há outras atividades às quais somente os humanos podem se dedicar, atividades estas que não estão ligadas diretamente ao exercício intelectual. Portanto, não se pode afirmar que a felicidade diz respeito somente à atividade contemplativa ou filosófica (fim dominante); pois o que é comum aos seres humanos é a racionalidade em seu sentido mais amplo. O juízo teórico se configura como uma forma específica da racionalidade. Por conseguinte, o que distingue o animal humano dos demais, é o fato de que o primeiro possui a capacidade de programar sua vida conscientemente na busca por um fim inclusivo. “O raciocinar é igualmente necessário para a configuração de um fim inclusivo” (HARDIE, 2010, p. 46).

Para Hardie, essa confusão entre um fim que é final por ser inclusivo e um fim que é final por ser supremo e dominante torna confusas as declarações de Aristóteles no tocante à relação entre a política e as artes subordinadas a ela, bem como acaba caindo numa formulação incompleta da deliberação. Aristóteles afirma que deliberamos somente sobre os meios e nunca sobre os fins. Segundo Hardie, se Aristóteles tivesse esclarecido a questão do bem inclusivo, certamente ele teria concluído que a razão é necessária para estabelecer os fins que fazem parte de determinado fim inclusivo. Logo, não tendo realizado com êxito esse esclarecimento, Aristóteles foi conduzido a uma análise incompleta da deliberação.

Por outro lado, Marco Antônio Zingano (1994), ao contrário de Hardie, livra Aristóteles da acusação de que ele em EN I, 1 estaria apontando uma direção em

defesa da existência de um único bem. Ao contrário, Aristóteles estaria chamando justamente a atenção para o fato do caráter inclusivo do bem supremo. Nesse sentido, a concepção aristotélica de bem supremo a título de bem inclusivo não obriga a pinçar um bem em detrimento de outros, mas leva a propor um bem que se configura como a reunião de todos esses bens. Assim, “esse bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo” (ZINGANO, 1994, p. 34).

Se olharmos para EN I 5, parece ser isto o que ocorre. A partir de 1097a 25, Aristóteles distingue três tipos de fim. Há (i) os fins como a riqueza, que desejamos em vista de um outro fim. Há (ii) os fins em vista dos quais os fins (i) são desejados; são os fins perfeitos, [...], fins em si. Fim em si é todo fim em vista do qual os outros são perseguidos, ele sendo perseguido por si mesmo. Aristóteles está seguro em I 5 da pluralidade de fins [...]: ele cita em 1097b2 pelo menos quatro tipos de fim que podem funcionar deste modo (honra, prazer, intelecto e toda virtude). Não há um destes fins que seja o fim supremo único; e isto é o caso seja para diferentes homens (um persegue a honra, o outro o prazer), seja para o mesmo agente (que persegue agora X, amanhã Y, ou mesmo persegue ao mesmo tempo X e Y). Há, no entanto, um terceiro tipo de fim, que responde a um critério mais forte do que o do fim em si: é o fim (iii) que não somente é aquele em vista do qual os outros são feitos, mas também aquele que não pode mais ser em vista de nenhum outro. Não *poder ser* em vista de nenhum outro garante seu caráter radical de último e seu estatuto de mais perfeito [...]. Fins em si são perseguidos por si mesmos, mas também pode o ser em vista de um outro; como a felicidade é o mais perfeito fim, ela tem de poder incluí-los (um fim é mais perfeito do que outro quando o outro fim é em vista dele). Aqui Aristóteles deslocou (iii) de (ii) [...] e (iii) é o fim que, para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título do que os outros fins. Ele não é **um** fim ao lado dos outros, mas é estes fins em si (e os outros fins que eles englobam) – ele é o fim perfeito *simpliciter* [...]. A função deste terceiro tipo de fim não é a de fornecer um fim (numericamente uno) como fim de uma série (isto já está dado pelos fins em si); ele os engloba todos numa harmonia de fins. Assim, pode-se falar de *um* certo fim que contém todos os outros a título de fim supremo em vista do qual todos os outros são perseguidos, pois não se está falando de *um fim único (numericamente)* (ZINGANO, 1994, p. 34-35).

Zingano também aponta uma sutil diferença entre bem supremo e *eudaimonia*, afirmando que o primeiro não conta numericamente como um bem porque ele se configura como todos os bens, pois a “felicidade não é algo outro separado dos bens que a compõem, ela é estes bens” (*Magna Moralia*, 1184a, 28-29). Para Zingano, contar o bem supremo como um bem é cair numa falácia lógica de tomar a classe como um de seus próprios membros. Assim, contar o bem supremo como um bem ao lado de outros é um absurdo lógico, pois o acréscimo de um ínfimo bem tornaria esse grupo melhor do que ele mesmo. Zingano avança em sua explanação, destacando:

Que o bem supremo seja esses bens não é incompatível com a felicidade ser uma atividade. É uma lição das três Éticas de Aristóteles que o bem supremo não é outra coisa do que a felicidade. Mas isso não quer dizer que bem supremo e felicidade tenham a mesma definição (ZINGANO, 1994, p. 23).

Assim, a *eudaimonia* é definida como certa atividade, diferentemente de um estado de espírito ou simples determinação do indivíduo. Por sua vez, o bem supremo é definido como o propósito final desta atividade. Essa distinção fornecida por Zingano trata-se de uma distinção lógica que permite distinguir o fim (e, por conseguinte, o propósito final) da atividade. Nesse sentido, pode-se distinguir o propósito final ou fim último (o bem supremo) da atividade (felicidade).

O fim último é aquele em vista do qual todos os outros são perseguidos, ele mesmo contudo não podendo estar em vista de outro fim. Como bem supremo, ele tem de poder englobar todos os outros bens. A respeito destes bens, a divisão aristotélica é tripartite: há os bens da alma (as virtudes), causas próprias da felicidade, os bens do corpo e os bens exteriores, causas coadjuvantes, sem os quais contudo não é possível a felicidade. Dizer que o bem supremo é esses bens não nega que a felicidade seja uma atividade; não é a coisa que muda, mas o enfoque sobre a mesma coisa (ZINGANO, 1994, p. 23-24).

Zingano alerta para o fato de que Aristóteles não sustenta uma tese maximalista, por meio da qual para ser feliz o indivíduo teria que acumular todos os bens imagináveis. A tese aristotélica é bem comedida, pois a quantidade de bens deve ser aquela suficiente para satisfazer a categoria quantidade, quantidade esta que proteja seu detentor, da melhor maneira possível, das adversidades da vida, impedindo que ele seja levado por esta. Assim, a felicidade será para um indivíduo se certo grupo de bens (segundo certa ordem e qualidade) é tal que satisfaça a condição de autossuficiência, ou seja, não carece, neste caso, de qualquer outra coisa. Por outro lado, isto não quer dizer que a pessoa tenha tudo aquilo que queira. Outros bens podem até ser incorporados sem, contudo alterar o conjunto de bens que já constitui um caso de felicidade. De outra feita, a perda de certos bens pode redundar na destruição dessa mesma felicidade (ZINGANO, 1994, p. 24, 25).

Enquanto os fins em si podem ser em vista de outro e em vista da *eudaimonia*, esta por sua vez não pode ser em vista de outro. Assim, o indivíduo pode sempre se perguntar em vista de que persegue determinado fim. Entretanto, esse mesmo indivíduo não encontra sentido em perguntar em vista do que persegue a *eudaimonia*. Neste ponto, é importante analisar a questão do argumento *ad infinitum*, o qual é conhecido como um tipo de argumento desestabilizador, haja vista

que um argumento dessa natureza redundaria em um desejo vazio e vão. A cadeia de desejos é sucessiva e sem limites e do tipo: desejamos A em vista de B, B em vista de C, C em vista de D e assim *ad infinitum*. Zingano analisa a relação do argumento *ad infinitum* com a *eudaimonia* no sentido vertical e no sentido horizontal. O sentido vertical se refere a uma condição lógica, no qual o argumento *ad infinitum* já ocorria para os fins em si e, neste caso, a *eudaimonia* funciona do mesmo modo que tais fins em si. Portanto, se o desejo não para em algum ponto, certamente esse desejo será destituído de sentido, ou seja, será vazio e vão. Zingano explica que o sentido horizontal, por sua vez, se baseia numa tese filosófica forte de Aristóteles sobre a racionalidade do desejo. Nesse diapasão, enquanto diferentes séries de fins podem subsistir umas ao lado das outras sem afetar a racionalidade de cada escolha, a *eudaimonia* se configura como ponto único de modo bastante forte para todos os fins em si. Desta forma, nesse sentido horizontal, o desejo passa a não ser vazio ou vão, pois ele tem um fim último para cada série e, além disso, o indivíduo pode oferecer razões para escolher entre A, B ou C. Para Aristóteles, o desejo humano é tal que sempre pode acolher razões. Por outro lado, o desejo humano será destituído de sentido quando não se apresentar razões para escolher entre A, B ou C. Outro ponto importante a ser ressaltado é que num leque de fins, se cada série é estabelecida independentemente das demais, logo as escolhas finais serão independentes da razão, pois nenhuma razão poderá ser requerida para justificar a escolha dessa série em detrimento daquela outra (ZINGANO, 1994, p. 35-36).

Embora a doutrina aristotélica do fim pareça destacar excessivamente a relação do indivíduo com o fim, há que se ressaltar o outro lado dessa doutrina, por meio do qual Aristóteles reforça a ideia da relação do indivíduo com o fim superior da cidade. Nesse sentido, Aristóteles observa que:

Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade-Estado, o fim desta última parece ser algo maior e mais completo, seja a atingir, seja a preservar; e embora seja desejável atingir esse fim para um indivíduo só, é mais nobre e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados (EN, 1094b, 7-10).

Hardie analisando esse fragmento do texto aristotélico contido no Livro I, capítulo 2 da *Ética Nicomaqueia*, salienta que a afirmação de Aristóteles implica que “se é bom que João seja feliz, é ainda melhor que Pedro e Paulo também o sejam” (HARDIE, 2010, p. 47). Hardie prossegue em sua análise, afirmando que o

planejamento para a realização do bem humano no plano político se dá em razão do fato de que as pessoas necessitam e desejam uma vida em sociedade, ou seja, “as pessoas necessitam e desejam estar em comunhão social com outras” (2010, p. 47). É o próprio Aristóteles quem afirma que o ser humano nasceu para a cidadania, pois a autossuficiência humana não se dá por meio de uma vida solitária, mas justamente porque o homem possui relações com seus familiares, amigos e demais concidadãos (EN, 1097b, 7-11). Além disso, o bem individual de cada um não pode existir sem a administração doméstica e sem alguma forma de governo (EN, 1142a, 10).

Assim, o político visa, em termos gerais, à máxima felicidade dos cidadãos. Hardie observa que, no entanto, ao falar em termos do fim como dominante, Aristóteles estabelece um limite à autoridade da sabedoria política: “donde a sabedoria política não tem autoridade sobre a sabedoria filosófica [...]” (EN, 1145a, 6). Hardie não aceita essa sugestão de que a ciência e a filosofia estejam imunes, em princípio, à influência política; pois segundo afirma, o político ao mesmo tempo que promove a ciência, ele também faz uso dela. Se a felicidade ou *eudaimonia* é um fim de segunda ordem e inclusivo, que integra harmoniosamente os fins de primeira ordem, conclui-se que os fins de primeira ordem, ou seja, os fins individuais podem não ser intocáveis:

Mas, mesmo que Aristóteles houvesse sustentado de modo consistente a posição extravagante de que a atividade contemplativa é desejada unicamente por si mesma e constitui o fim único desejado por si mesmo, mesmo assim ele não estaria correto em concluir que não poderia haver ocasião para a regulamentação política das pesquisas contemplativas. Afinal, o esforço irrestrito em busca da filosofia pode atravancar as medidas necessárias para construir um ambiente no qual a filosofia possa prosperar. Pode ser necessário mandar um astrônomo abandonar seu observatório, ou mandar um filósofo abandonar seu ateneu, para que eles possam desempenhar seus papéis respectivos no Estado. Similarmente, o indivíduo que planeja sua vida de modo a encontrar o maior espaço possível para acomodar uma atividade única e desejada acima de todas as outras precisa estar preparado para restringir não apenas desejos em franco conflito com sua paixão prevalente, como também a própria paixão prevalente, quando esta se manifesta de modo a frustrar seu próprio objeto (HARDIE, 2010, p. 48).

Hardie observa que Aristóteles ao formular a arte política como que ansiosa pelo saber contemplativo, estaria adotando uma postura radical da concepção do fim como dominante e não inclusivo. Assim, quando Aristóteles trata de uma arte inferior ou subalterna que é buscada em nome de uma arte superior ou “arquitetônica”, ele

deveria esclarecer que mesmo essa arte subalterna pode ser buscada por si mesma, não se restringindo ao escopo de servir ou orientar outros objetos. Nesse sentido, a arte da ginástica pode muito bem ter seus usos tanto para a saúde quanto para diversão. Hardie prossegue sua análise, afirmando que Aristóteles sabia que um objeto pode ser desejado tanto independentemente por si mesmo quanto dependentemente de seus efeitos. Além disso, Aristóteles também pensava que uma atividade que nunca era desejada a não ser por si mesma, seria de alguma forma desejável, mesmo que num plano superior a uma atividade que, além de ser desejável por si mesma, fosse também útil. Nessa medida, aquilo que era útil estava aquém da dignidade das atividades mais divinas. Por conseguinte, trilhando esse caminho, Aristóteles acaba formulando uma concepção restrita e exclusiva do bem final e, nesse sentido, concebe o fim supremo como dominante e não inclusivo. Esse equívoco está na base de uma caracterização muito estreita do raciocínio prático encarado como uma busca por meios (HARDIE, 2010, p. 49, 51).

Segundo a sugestão de Hardie, a facilidade com que Aristóteles cria uma confusão entre fim dominante e fim inclusivo decorre em parte de seu fracasso em fornecer uma análise adequada dos conceitos de fins e meios. Portanto, é importante diferenciar “fim”, no sentido de um resultado planejado e “fim”, no sentido de um resultado esperado; que além de ser planejado é também desejado por si mesmo ao passo que o processo de atingi-lo não o é. Assim:

[...] o fato de alguma atividade progredir gradualmente em direção a seu resultado planejado deixa aberta a questão de saber se é o processo ou o resultado que é desejado e, quando os dois, qual o é prioritariamente. Caso Aristóteles houvesse percebido e lidado com esse problema, ele teria maiores dificuldades em sugerir que os prazeres do processo de descoberta não constituem um elemento essencial da ciência enquanto foco de grande interesse humano. A Filosofia seria muito menos atraente do que é caso apenas os resultados importassem. A perfeição de Deus requer que seu pensar seja não-progressivo. Mas o ser humano, que está aquém da perfeita simplicidade, precisa, para ser feliz, dos prazeres de buscar soluções aos problemas, de aprender algo de novo, de surpreender-se. Para essas pessoas, a boa vida as conduz [...] (HARDIE, 2010, p. 53).

Pelo exposto, Hardie nos leva a concluir que a doutrina aristotélica do bem final humano exige esclarecimento principalmente no que tange à distinção entre fins inclusivos (o qual demanda um plano de vida) e fins dominantes (marcado pela ânsia contemplativa na vida de um filósofo). Contudo, é certo que os seres humanos possuem vários interesses e objetivos, mas também é certo que alguns indivíduos

possuem aquilo que Hardie chama de *paixões prevalentes* e, nesse sentido, alguns fins inclusivos irão incluir um fim dominante.

Com Spinelli, podemos sintetizar que Aristóteles chega à noção de *eudaimonia* como vida plena ou a vida mais digna de ser vivida por um ser humano. Por conseguinte, essa vida é completa, autárquica e depende principalmente dos esforços do próprio agente.

O fim é também um princípio, pois é a partir do fim que se inicia o processo deliberativo. É por causa do fim que se delibera e que se escolhem os melhores meios para atingir o propósito estabelecido. Por isso, inicialmente, não se pode deliberar acerca dos fins, nem mesmo demonstrá-los, haja vista que os fins foram previamente estabelecidos. Nesse sentido, pode-se afirmar que assim como “as premissas ou princípios de uma demonstração, na medida em que funcionam como seu fundamento, [os fins] não podem ser demonstrados” (SPINELLI, 2007, p. 98).

Porém, é importante observar que nada impede que em dado momento as coisas mudem de lugar. Isso quer dizer que a restrição acima apresentada acerca da impossibilidade de deliberação sobre os fins diz respeito não às coisas propriamente ditas, mas sim às posições por elas ocupadas. Isso significa que se elas funcionam como premissas em dada demonstração, nesta não podem ser demonstradas. Porém, em outra demonstração, poderão perfeitamente ocupar o lugar de objeto demonstrado, exigindo, desta feita, a presença de outras premissas que a fundamentem. Isso nos leva a compreender que fim e meio são propriedades relacionais. Pois é certo que os predicados “fim” e “meio” não são intrínsecos aos objetos e ações. Nessa medida, aquilo que funciona como meio em dada cadeia de fins e meios, pode em outra funcionar como fim e vice-versa. Portanto, não há nada nos objetos que os impeça de serem tomados ora como fim ora como meio (SPINELLI, 2007, p. 98).

O que jamais ocorre é que, sendo tomado como fim, algo seja objeto de deliberação ou possa ser tomado simultaneamente como meio e fim. É bem verdade que o fim da ação é algo que o agente considera como bom e digno de ser buscado. E, também, que é por considerá-lo assim que algo assume a posição de fim, de algo desejado; dado isso, o agente passa a considerar que meios são os mais adequados para obtê-lo. No entanto, essas posições podem se inverter. Só é preciso que, à mudança de posição no processo deliberativo, corresponda uma mudança temporal; em momentos distintos, algo pode ser fim e meio (SPINELLI, 2007, p. 98-99).

Spinelli destaca que num processo deliberativo, os fins instrumentais são aqueles por meio dos quais se chega a um fim intrínseco. O dinheiro é um exemplo de fim instrumental, pois por intermédio dele adquirimos aquilo que mais desejamos em dado momento. Nesse sentido, os fins instrumentais assumem o papel de meio em vista de outro fim e por isso mesmo, admitem deliberação.

Nesta etapa do texto, juntamente com Spinelli somos convidados a questionar se é possível deliberar sobre a *eudaimonia*. Tendo em vista que a *eudaimonia* é composta por fins intrínsecos, seria possível deliberar acerca de seus componentes? A resposta para essas questões passa antes de tudo sobre as seguintes reflexões: Sendo certo que não se delibera sobre os fins intrínsecos, uma vez que esses nos são dados, então resta apenas que deliberemos sobre os meios de melhor concretizar esses fins. Por conseguinte, concluímos que também não é possível deliberar sobre a *eudaimonia*, haja vista que esta é composta por uma multiplicidade de fins intrínsecos. Por outro lado, segundo observa Spinelli, essa tese acerca da impossibilidade de deliberação sobre a *eudaimonia* parece impossível. Spinelli explica que os fins intrínsecos admitem deliberação e podem ser em vista de outros fins, uma vez que é o próprio Aristóteles quem afirma sobre a possibilidade da ocorrência de subordinação entre atividades, ou seja, entre fins intrínsecos: “Não faz diferença alguma que as finalidades das ações sejam as próprias atividades ou sejam algo distinto destas, como ocorre com as artes e as ciências que mencionamos” (EN, 1094a, 15).

Segundo Spinelli, os fins ditos intrínsecos são assim não porque são buscados por eles mesmos ou porque não podem ser buscados em vista de outro fim, mas são justamente intrínsecos em razão de que são dignos de busca por si mesmos (consistindo eles mesmos na *eudaimonia*) e, nesse sentido, não precisam ser buscados em vista de outro fim. Spinelli cita o exemplo da saúde que é um fim intrínseco. A saúde, mesmo como fim intrínseco, pode estar subordinada a outro fim, sendo usada de modo instrumental. Dessa forma, a saúde pode ser instrumental para o bom condicionamento físico, a fim de que o agente participe de determinado campeonato. Ainda que concebido de modo instrumental, o valor da saúde permanece intacto, não se subordinando ao valor dos demais fins.

Então, abre-se para nós outra questão que está intimamente ligada ao problema da subordinação de atividades e não de valores. A questão apontada por Spinelli é a seguinte: “Como deve o processo deliberativo ser realizado a fim de

subordinar atividades, mas não valores?” (SPINELLI, 2007, p. 103). A resposta ao problema passa necessariamente por uma adequada compreensão acerca da deliberação. Segundo explica Spinelli, Aristóteles compreende que tendo em vista que os fins intrínsecos são fins em si mesmos, eles também podem estar em vista da *eudaimonia*. Essa conclusão de Aristóteles se dá justamente pelo fato de que ele compreende o processo deliberativo de forma mais ampla e não apenas no sentido restrito ou técnico, por meio do qual um médico procura os meios para restabelecer a saúde do doente. De modo mais abrangente, há outro sentido para se falar de subordinação dos fins sem, contudo apelar para a subordinação de valor. Que tipo de subordinação seria essa? Aquela por meio da qual as partes são em vista do todo. Spinelli cita o exemplo da música para explicar esse argumento. “As músicas apresentadas em um concerto não são meios em vista do concerto. Enquanto elementos constituintes, elas são o próprio concerto” (SPINELLI, 2007, p. 104). Semelhantemente, ocorre isso com os fins intrínsecos em vista da *eudaimonia*: “neles consiste a eudaimonia e, na justa medida em que são buscados por eles mesmos, são em vista dela” (2007, p. 104). Por conseguinte, a deliberação acerca dos fins que compõem a *eudaimonia* não é instrumental ou técnica, mas sim constituinte, haja vista que “os fins são em vista da eudaimonia assim como as partes são em vista do todo” (2007, p. 104). De acordo com Spinelli, é por intermédio da noção de “constituente-fim” que podemos resolver o problema da deliberação em Aristóteles. Assim temos que as coisas que causam o fim possuem certo sentido instrumental, enquanto que as coisas nas quais o fim consiste se revestem de certo sentido constituinte.

Portanto, numa compreensão mais ampla do processo deliberativo, não nos restringindo a deliberação no sentido técnico, os fins intrínsecos como componentes do fim podem e devem ser tomados como meios em vista da *eudaimonia* e nessa medida, os fins intrínsecos podem ser objeto de deliberação. O certo é que o ser humano não pode abandonar o desejo de ter uma vida feliz e isso é o fim último de cada indivíduo. Contudo, seu conteúdo não é previamente dado, uma vez que cabe a cada indivíduo escolher e decidir o seu conteúdo (SPINELLI, 2007, p. 107).

2.3 A comunidade como bem extramoral mais elevado

Ricken alerta para a importância de se analisar a diferença entre bens morais e bens extramorais; haja vista que segundo ele, a relevância moral de um bem consiste em sua relação com o indivíduo. Portanto, o bem moralmente bom é aquele para quem os bens naturais são benéficos. O que isso quer dizer? Isso significa que Aristóteles explica os bens moralmente bons como sendo aqueles que também são conhecidos como “simplesmente bons” (*haplos agathon*) ou bons por natureza como a honra, o dinheiro, a autossustentação física, as qualidades físicas, o poder. Segundo Ricken, todo ser humano quer viver e ser saudável; quer ter algum rendimento ou patrimônio, bem como também deseja ser socialmente reconhecido. Por conseguinte, esses bens seriam o âmbito da felicidade ou infelicidade dos indivíduos, haja vista que a vida humana está à mercê das circunstâncias. Outro ponto a se destacar com relação aos bens moralmente ou simplesmente bons (bens naturais) se refere ao fato de que o esforço que exercemos para mantê-los é condição necessária, porém não suficiente para sua posse (RICKEN, 2008, p. 129). Portanto, o bem moral é aquele que está ligado e se relaciona diretamente com o indivíduo.

Mas de que modo Aristóteles encara as coisas ao usar a expressão “simplesmente bom”?

Trata-se de uma situação em que temos de escolher entre um desses bens e o infortúnio oposto a ele, por exemplo entre saúde e doença. Construímos uma situação abstrata, na qual existem exclusivamente um bem e o seu contrário, o infortúnio, para ser escolhidos. Numa situação abstrata como essa não deveria haver dúvidas sobre como deveríamos escolher e qual seria a escolha correta. O advérbio “simplesmente” caracteriza essa situação de escolha. Abstraindo-se de todas as outras condições ou pontos de vista, quando se trata simplesmente de saúde ou doença, a saúde é que merece ser escolhida. Por outro lado, estamos lidando com uma situação concreta de escolha quando algo é “um bem para alguém”. Alguém tem de escolher entre riqueza e pobreza, mas só pode obter a riqueza à custa da sua saúde. Sem dúvida a riqueza é “simplesmente boa”, mas nessas circunstâncias deve-se perguntar se também é um bem para a pessoa em questão. Consequentemente, a reflexão moral tem como objeto de discussão a pergunta: por meio da escolha de um determinado bem “simplesmente bom”, serão tocados outros bens naturais? Devo encarar o simplesmente bom a ser escolhido no contexto abrangente dos outros bens naturais. Benefício e prejuízo devem ser avaliados nesse contexto maior (RICKEN, 2008, p. 129-130).

Por sua vez, o bem extramoral ganha relevância moral por ser ele um bem disputado por todos no interior da comunidade, por conseguinte, também não deixa

de ser um bem natural, mas que somente pode ser materializado por intermédio da cooperação entre os indivíduos. O bem extramoral não está ligado diretamente ao interesse do indivíduo, mas sim aos interesses da *pólis*. Segundo Ricken, isso tudo compete para o florescimento da comunidade e se completa na atenção mútua entre as pessoas.

A relação entre o moralmente bom com o extramoralmente bom deve ser marcada por uma perspectiva abrangente que leva em conta o conceito de benefício comum. E o que significa benefício comum no interior da perspectiva aristotélica? A resposta de Ricken é a seguinte: “[...] é o benefício do qual cada um dos parceiros depende e que não pode ser concretizado por qualquer outro meio senão pela cooperação [...]” (RICKEN, 2008, p. 130-131). Por conseguinte, a pessoa moralmente boa age no sentido de beneficiar a comunidade e o critério do moralmente correto não se configura como uma mera generalização formal de uma regra, ao contrário, passa antes pela reflexão acerca do benefício ou prejuízo de todos os envolvidos e da comunidade como um todo. Nesse diapasão, Aristóteles defende que o conjunto de virtudes e a justiça geral são a mesma coisa. Assim como a justiça, as virtudes são o bem do outro, ou seja, tanto justiça como as virtudes servem ao benefício de outras pessoas como da própria comunidade na qual as pessoas se encontram inseridas.

Assim, Ricken nos leva a compreender que os bens naturais ou moralmente bons só podem ser concretizados no interior da comunidade por meio da cooperação entre os indivíduos livres e por essa medida, a comunidade se configura como o bem extramoral mais elevado. Assim, logo se observa a clara interconexão entre virtudes, justiça, bens e comunidade, pois o conceito de bem implica o de justiça, haja vista que a justiça está intimamente ligada à questão de distribuição de bens no interior da *pólis*:

Na medida em que a virtude é a capacidade de se formar e manter em comunidade ela está relacionada a esse valor extramoral. Os bens naturais são o âmbito em que o acaso interfere na vida das pessoas. A comunidade ajuda as pessoas o máximo possível a superar essa contingência. O benefício comum refere-se essencialmente ao indivíduo, porque a tarefa da comunidade consiste em que as pessoas se ajudem mutuamente na realização de seus esforços naturais. [...] esse objetivo não pode ser alcançado sem as regras da justiça (RICKEN, 2008, p. 131).

Ricken destaca que até aqui foi enaltecido o aspecto utilitário da ética aristotélica, no sentido de que sem justiça não há comunidade e que esta, por sua

vez está de alguma forma à serviço do benefício comum. Entretanto, a forma mais elevada de comunidade humana não se esgota no benefício mútuo. Assim, uma relação entre moral e benefício não se reduz a uma relação de meio e fim; mas sim de causa e consequência. A tese da identificação material da virtude ética com a justiça em geral defende que sem a unidade do ser humano consigo mesmo, certamente a convivência com os demais não será bem-sucedida. Portanto, a “realização do ‘ser’ humano na virtude ética é sua unidade interior, sua amizade consigo mesmo” (RICKEN, 2008, p. 136). Isso significa que todos os esforços humanos dirigem-se para o mesmo objetivo e que o ser humano possui uma relação sadia com seu passado e futuro. Portanto, somente quem se tornou uno pode afirmar plenamente sua vida e se libertar de toda e qualquer motivação contingencial. Nesse diapasão, um indivíduo que tem amizade consigo mesmo (se autoconhece) se deixa determinar apenas por aquilo que é reto. Por conseguinte, “a unidade interior mostra-se necessária na cooperação com outros seres humanos, e com isso no benefício mútuo” (2008, p. 137).

No entanto, é importante ressaltar que para Aristóteles, a vida é atividade consciente de si mesma (*energeia*) e a realização da vida humana implica no fato de que a pessoa humana se conscientize de seu próprio valor. Mas para se chegar a essa autoconsciência, segundo Ricken é fundamental que o indivíduo se relacione com as demais pessoas e para tanto a amizade num sentido abrangente será o elo que incluirá também os demais cidadãos da *pólis* (2008, p. 135). Portanto, Ricken conclui que um bem extramoral ganha relevância moral não somente pelo fato de que é um tipo de bem cobiçado por todos, mas principalmente porque pode ser concretizado por intermédio da cooperação entre os indivíduos. Esse conjunto permite então afirmar que a comunidade se configura como um tipo de bem extramoral, cuja principal característica é a atenção mútua compartilhada entre seus membros.

2.4 Bem comum como bem dominante ou bem inclusivo

Segundo Nicola Abbagnano (2007), o termo “bem comum” tem como principais teóricos Tomás de Aquino (1225-1274) e Jacques Maritain (1882-1973). “Bem comum” é um conceito próprio do pensamento político católico e que fundamenta a doutrina social da Igreja Católica Apostólica Romana. Tomás de

Aquino, como um dos principais intérpretes de Aristóteles, extrai o significado de bem comum do interior da filosofia aristotélica, porém é importante ressaltar que “bem comum” não é um termo definido pelo filósofo estagirita. Tomás de Aquino identifica o bem comum, segundo Abbagnano, com a suficiência de bens materiais e com uma vida feliz e virtuosa compartilhada por todos os membros da comunidade.

Aquino destaca que o homem alcança seu fim conhecendo e amando a Deus e, nesse sentido, a beatitude seria a felicidade, ou seja, o “*bonum commune perfectum*” do ser humano. Associado a essa característica precipuamente humana, o homem é um ser social, voltado a viver em comunidade e caminhando rumo à felicidade que é seu fim último. Para Aquino, essa comunidade, por sua vez, estará unida em torno de seu bem comum. John Finnis, intérprete de Tomás de Aquino, define o bem comum como a presença de alguns objetivos mais ou menos alcançados em torno do ponto de uma contínua cooperação (FINNIS, 2000, p. 153). Assim, essa comunidade é pensada por Aquino como “*civitas*” e seus sinônimos são utilizados significando toda grande sociedade que é organizada politicamente em vários arranjos, práticas e instituições, dentre as quais podemos encontrar aquelas que denominamos “governo” e “direito” (FINNIS, 1998, p. 220).

Por sua vez, Jacques Maritain faz uso do termo “bem comum” no sentido de opor-se ao individualismo de matriz liberal e ao coletivismo de matriz marxista. Nessa medida, para Maritain, o bem comum representa o bem-estar humano da multidão, bem como subverte e exige o respeito aos direitos fundamentais dos indivíduos (ABBAGNANO, 2008, p. 124).

Marcelo Campos Galuppo (2007) explica que o bem comum representa o *télos*, a saúde do corpo social, a finalidade que a comunidade política deve atingir, conferindo sentido e unidade às ações que se dão dentro do corpo social que é a comunidade. Portanto, o bem comum não é mero recurso procedimental para o estabelecimento de políticas públicas, mas o fundamento de ordem material para as decisões da comunidade. Nesse sentido, uma comunidade desprovida da ideia do bem comum não teria razões ou meios para se manter unida. Esta última frase extraída da argumentação de Galuppo, “uma comunidade desprovida da ideia do bem comum não teria razões ou meios para se manter unida” (GALUPPO, 2008, p. 42) nos faz indagar se realmente é o bem comum o único responsável por manter a cidade ou a comunidade unida. Seria isso mesmo? O bem comum é suficiente para manter essa união?

Vimos com Hardie a tese do bem inclusivo e do bem dominante, segundo a qual o bem supremo seria considerado um bem inclusivo e que apesar de incluir uma série de bens autossuficientes, nenhum deles se apresentaria como melhor e, nessa medida não se falaria numa subordinação ou numa hierarquia entre os bens que constituíssem o bem supremo. Por outro lado, a tese do bem dominante afirma que a *eudaimonia* consistiria numa multiplicidade de bens, entretanto haveria um que se sobressairia entre os demais e esse bem dominante seria a contemplação, pois esta segundo Aristóteles seria a melhor e mais apazível de todas as atividades humanas. Pela tese do bem inclusivo ou dominante, Hardie acusa Aristóteles de cunhar a formulação restrita e exclusiva do bem final e desta forma, conceber o fim supremo como dominante e não inclusivo. Entretanto, Zingano, ao contrário de Hardie, tenta livrar Aristóteles da acusação de que ele estaria apontando para uma direção em defesa da existência de um único bem. A tese de Zingano parte do princípio de que ao contrário, Aristóteles estaria chamando a atenção justamente para o fato do caráter inclusivo do bem supremo. Nessa medida, a concepção aristotélica de bem supremo a título de bem inclusivo não obriga a pinçar um bem em detrimento dos demais, mas leva a propor um bem que se configura como a reunião de todos esses bens. Por conseguinte, esse bem seria formalmente único e também materialmente múltiplo.

Nessa medida, também podemos concluir que o bem comum pode se caracterizar ora como um bem de caráter inclusivo ora como bem de caráter dominante. Assim, o bem comum será de caráter inclusivo se abarcar uma série de bens autossuficientes, não havendo subordinação ou hierarquia entre esses bens. Nessa medida, o bem comum seria formalmente único, mas materialmente múltiplo – sendo desta feita, podemos denominar esse tipo de bem comum como *bem comum inclusivo ou abrangente*.

Por outro lado, o bem comum pode ser de caráter dominante ou exclusivo, nessa medida, por mais que haja uma multiplicidade de bens, haverá um que será eleito pela comunidade como o único bem comum a ser perseguido por todos, indistintamente. Portanto, no interior da comunidade política, haverá um bem comum que será único e hierarquicamente superior aos demais bens. Nessa medida, essa formulação de *bem comum dominante ou exclusivo* incorpora o sentido de fim dominante ou restrito e colide-se frontalmente contra a ideia de fim inclusivo ou

abrangente; indo, por conseguinte contra o sentido de racionalidade, haja vista que a razão humana tende a comportar uma variedade de fins inclusivos.

Analisando o bem comum a partir das teses do bem inclusivo e do bem exclusivo, podemos afirmar que o termo “bem comum” é por demais abstrato e ambíguo e, nessa medida, ele pode assumir (dependendo do contexto social, político e jurídico) ora um caráter de ordem mais formal, restrito ou dominante ora um caráter de ordem mais material e abrangente. Portanto, poderemos ter aquilo que iremos denominar de *comunitarismo dominante ou exclusivo* de um lado ou um *comunitarismo abrangente ou inclusivo*, de outro.

Pelo exposto, podemos observar que o comunitarismo pode muito bem apresentar dois tipos de propostas relativas ao bem comum. Assim, o comunitarismo dominante ou exclusivo, defende a tese de que há somente um bem comum a ser perseguido por todos. Por sua vez, o comunitarismo abrangente ou inclusivo, defende a tese de que o bem comum apesar de trazer a ideia de que é algo formalmente único, pode por outro lado ser materialmente múltiplo, não se falando numa hierarquia entre uma multiplicidade de bens inclusivos, mas sim, numa propriedade relacional entre referidos bens.

Dada à centralidade do comunitarismo dominante ou exclusivo, ele corre o risco de se enveredar por caminhos ideológicos de caráter populista e estatizante, por exemplo. Outro defeito desse tipo de comunitarismo dominante seria cristalizar-se ao longo do tempo em propostas também excludentes como xenofobia, racismo, sexismo, especismo, eugenia etc.

Ao final desta tese, abordaremos com maior precisão o tema relativo ao comunitarismo abrangente ou inclusivo.

3 BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS ÉTICAS DAS VIRTUDES, DO CUIDADO E DA ALTERIDADE

3.1 A ética das virtudes

Analisando o papel das virtudes nas sociedades homéricas, MacIntyre destaca que em todas as culturas grega, medieval ou mesmo renascentista, nas quais o pensamento e a moral são estruturados segundo uma versão clássica, o principal meio de educação moral se dá fundamentalmente pela narrativa, ou seja, contar histórias é o caminho ideal para desenvolver a percepção ou imaginário moral nos indivíduos. Nessa medida, as narrativas se constituíram como a memória histórica das sociedades onde foram construídas e serviram como fundamento moral para o debate nas sociedades clássicas.

Na sociedade homérica, de acordo com MacIntyre, cada indivíduo possui determinado papel e posição ou *status* a ocupar no interior de um sistema também bem definido e determinado por papéis e *status*. Assim, o homem homérico sabe quem ele é porque ele conhece seu papel tanto na esfera do lar como na estrutura do parentesco. Ele também sabe o que deve e o que lhe é devido pelos demais ocupantes no interior dessa rede de papéis e *status*. Nas sociedades homéricas, o que se exige dos indivíduos são ações, portanto o homem é o que ele faz. Nesse diapasão, julgar o homem é julgar seus atos. Agindo de determinada forma em dada situação, o homem homérico autoriza seus contemporâneos a julgar suas virtudes e vícios. Portanto, pode-se definir a virtude homérica como “qualidades que sustentam o homem livre em seu papel e que se manifesta nos atos que seu papel exige” (MACINTYRE, 2001, p. 210-211).

Nas sociedades heroicas, qualquer explicação acerca das virtudes estará intimamente conectada com o contexto de sua estrutura social. Contudo, MacIntyre alerta para o fato de que a moralidade ainda não existe como algo distinto e, desse modo, a moralidade e a estrutura social são a mesma coisa nessas sociedades. O fato é que existe somente um conjunto de laços sociais e nesse sentido, as questões normativas são questões de fato social. Torna-se evidente que as regras que atribuem o lugar de cada homem na ordem social são também aquelas regras que indicam como esses indivíduos devem ser tratados e considerados caso fracassem e como devem tratar e considerar os demais, caso estes também fracassem. A

estrutura das relações sociais é clara e evidente para todos nas sociedades heroicas, colocando cada um em seu devido lugar. Assim, conforme ainda observa MacIntyre, sem esse lugar definido na ordem social, seria praticamente impossível que o indivíduo fosse capaz de receber reconhecimento e consideração dos demais. Pois se os outros não soubessem o que ele era, certamente ele também não saberia quem ele era.

Segundo MacIntyre, quanto mais amplo é o sistema de parentes e amigos, mais responsabilidades o indivíduo possui. Nas sociedades heroicas, a vida é o modelo de valor e o homem homérico tem consciência dessa fragilidade da vida humana; motivo pelo qual se alguém mata um amigo ou parente seu esse homem homérico tem a obrigação de honrar com sangue a morte desse amigo ou familiar. Da mesma forma, o parente ou amigo desse mesmo homem também devem honrar com sangue a sua morte e assim sucessivamente.

Da mesma forma, o destino também exerce significativo papel social, pois “o homem que faz o que deve se dirige constantemente rumo ao destino e à morte” (MACINTYRE, 2001, p. 215). Segundo MacIntyre, compreender que a derrota (e não a vitória) é o que aguarda o indivíduo no final de sua odisseia, já se configura por si só como uma virtude – a própria coragem. A estrutura de vida homérica não permite escolhas ao indivíduo. A este é dado um destino a ser cumprido e o homem que tentasse de alguma forma se afastar dessa estrutura, certamente estaria fadado ao desaparecimento entre seus pares, pois não seria reconhecido por eles. Assim:

A identidade nas sociedades heroicas consiste em particularidade e responsabilidade. Sou responsável por fazer ou deixar de fazer o que qualquer pessoa que ocupe minha função deve aos outros, e essa responsabilidade só termina com a morte. Até a morte, terei de fazer o que tenho de fazer. Ademais, essa responsabilidade é particular. É para, por e com indivíduos específicos que tenho de fazer o que devo, e é perante esses mesmos e outros indivíduos, membros da mesma comunidade local, que sou responsável. O eu heroico não aspira à universalidade, muito embora, em retrospectiva, possamos reconhecer valor universal nas realizações desse eu (MACINTYRE, 2001, p. 217-218).

Apesar de as virtudes heroicas requererem um tipo de estrutura social que não mais hoje é possível, elas, segundo MacIntyre, podem ensinar duas significativas coisas para o mundo contemporâneo: primeiro, toda moralidade está em determinado grau comprometida ao socialmente local e particular. Nesse sentido, MacIntyre afirma serem enganosas as aspirações da moralidade moderna à

universalidade liberta de toda particularidade e, segundo, “não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição da qual as herdamos” (MACINTYRE, 2001, p. 218).

Baseando-se na *Ilíada*, MacIntyre observa que esse tipo de poesia heroica apresenta um esquema conceitual baseado em três elementos interrelacionados: a) uma concepção do que exige o papel social de cada indivíduo; b) uma concepção das virtudes como qualidades que capacitam o indivíduo a cumprir seu papel na sociedade; c) uma concepção da fragilidade e vulnerabilidade da condição humana, tendo em vista o seu destino e a própria morte. Sendo certo de que não fugir a essas circunstâncias da vida é algo virtuoso. “[...] Somos, reconhecamos ou não, o que o passado fez de nós e não podemos erradicar de nós mesmos, [...] essas partes de nós formadas pela nossa relação com cada estágio formativo de nossa história” (MACINTYRE, 2001, p. 223).

Assim, MacIntyre nos conduz a entender que a estrutura social heroica se configura como uma narrativa épica, uma forma especialmente contida na vida social coletiva e na vida moral dos indivíduos. Nessa medida, o indivíduo somente se torna o que é justamente por intermédio do exercício de seu bem definido papel social. Portanto, o “eu”, nessas sociedades heroicas, não é uma criação individual, mas sim social.

3.1.1 As virtudes em Atenas

Nas sociedades heroicas, as virtudes e a questão da justiça giram em torno da família e do clã. Por sua vez, nas sociedades do século IV a. C., ocorre uma inversão da polaridade, a justiça é transferida para o Areópago, ou seja, para a *pólis* grega e, Atenas é a cidade-estado que melhor reflete essa transformação. A narrativa em forma de tragédia enaltece essas transformações sociais. *Oréstia* (458 a. C.) claramente expõe essas significativas alterações: “As normas arcaicas e heroicas da rixa tanto exigem quanto proíbem que Orestes mate Clitemnestra” (MACINTYRE, 2001, p. 227). Para inaugurar um novo modelo, uma nova estrutura social, Ésquilo (525-456 a. C.) recorre à intervenção da deusa Atena, a qual desloca o conceito de justiça familiar para a *pólis*. Já em *Antígona* (442 a. C.), as exigências de família e as exigências da *pólis* entram em conflito e são também incompatíveis. Pelo exposto, o que se pode concluir segundo MacIntyre é que há significativa

diferença entre o conjunto de virtudes morais concentradas nos laços familiares e o conjunto de virtudes morais da cidade-estado ateniense em geral. Assim, enquanto a narrativa homérica destaca a honra como uma questão que é devida ao rei, a tragédia sofocleana, ressalta que a honra tornou-se a questão daquilo que é devido ao indivíduo (MACINTYRE, 2001, p. 228).

MacIntyre prossegue sua análise, afirmando que o homem homérico dependia dos padrões estabelecidos na estrutura social na qual estava inserido e, portanto, o que era externo a isso, não lhe pertencia. Já para o homem ateniense, a questão era mais complexa, uma vez que sua compreensão das virtudes lhe fornecia padrões pelos quais poderia questionar a vida em comunidade e nesse sentido, investigar a própria justiça das regras e normas. Porém, esse mesmo homem ateniense reconhece que possui essa compreensão acerca das virtudes, porque ele também possui o *status* de membro da sociedade ateniense e é por meio da experiência comunitária que ele reúne as condições necessárias para adquirir tal conhecimento. A *pólis* é considerada como genitora, tutora e guardiã de seus cidadãos e é por meio dela que cada pessoa pode questionar esta ou aquela particularidade de sua vida.

Assim, a questão do relacionamento entre ser um bom cidadão e ser um homem bom torna-se fundamental e o conhecimento da diversidade de costumes humanos possíveis, tanto bárbaros quanto gregos, era o substrato factual para se formular tal questão (MACINTYRE, 2001, p. 228-229).

Segundo MacIntyre, a discordância moral nos séculos V e IV a. C. não existe somente em razão da discordância entre um conjunto de virtudes. Mas o conflito é resultante principalmente do fato da coexistência de concepções rivais da mesma virtude. Nessa medida, é justamente pelo fato de que a *dikê* foi ultrajada que Aquiles briga com Agamenon. Também é pelo fato de que a *dikê* foi ultrajada que Atena ajuda Odisseu contra os litigantes. Em Homero, ser *dikaios* é não transgredir a ordem cósmica das coisas. Já em fins do século V a. C., é possível perguntar se é ou não *dikaiosunê* cumprir o que a ordem estabelecida prescreve e nesse diapasão também é possível discordar quanto ao que é ser *dikaios*. Por isso, no *Filocteto* (409 a. C.), tanto Neoptólemo quanto Odisseu reclamam para si a *dikaiosunê*, bem como discordam quanto ao conceito de “sábio” e “infame” (MACINTYRE, 2001, p. 229-230). MacIntyre alerta para o fato de que apesar da coexistência de concepções

rivais da mesma virtude, era consenso entre filósofos e dramaturgos que as virtudes deviam ser definidas no interior da *pólis*. Por essa medida, ser um bom homem grego significava também ser um bom cidadão.

Para Platão, o homem virtuoso é também um cidadão virtuoso; ou seja, a teoria platônica conecta as virtudes à prática política de um estado ideal. Por conseguinte, tanto na esfera pessoal quanto na política, conflito e virtude são mutuamente excludentes. MacIntyre ressalta que talvez seja por isso que Platão tenha rechaçado com veemência a arte dramática da cidade, afirmando que ela seria inimiga da virtude. Mas essa tese platônica também possui outras fontes: a metafísica de Platão o conduz a tratar toda representação (imitação/*mímesis*) como algo que se afasta da realidade genuína e se aproxima da ilusão. Contudo, destaca MacIntyre, é justamente aquilo que Platão considera impossível que torna possível o drama trágico. Quer dizer, Platão defende a tese que de a virtude não pode entrar em conflito com outra virtude tanto dentro da *pólis* quanto no interior do indivíduo. Entretanto, é essa rivalidade entre virtudes que torna as tragédias gregas extremamente pedagógicas e envolventes.

O teatro trágico havia bem cedo explorado os conflitos que poderiam surgir dentro de uma estrutura pós-homérica. Ésquilo contava com os imperativos contraditórios das lealdades entre parentes e com os imperativos igualmente contraditórios da teologia que sustentavam o parentesco. Mas é Sófocles que explora sistematicamente as adesões rivais a bens incompatíveis, em especial na *Antígona* e no *Filocteto*, de modo a levantar um conjunto de questões fundamentais e complexas acerca das virtudes (MACINTYRE, 2001, p. 242).

De acordo com MacIntyre, está claro que pode haver concepções rivais das virtudes, explicações adversárias acerca do conceito de virtude, bem como pode haver discussões se determinada qualidade pode ser considerada como vício ou virtude. Neste último caso, podemos citar, por exemplo, a humildade. Para os cristãos uma virtude, enquanto que para Aristóteles humildade é um tipo de vício. MacIntyre explica que, por outro lado, pode-se argumentar que todas essas discordâncias podem ser muito bem resolvidas quando se chega à conclusão de que um dos participantes pode estar equivocado e de que há um caminho para se oferecer uma explicação racionalmente justificável das virtudes, bem como uma lista dessas mesmas virtudes.

Pelo exposto, somos convidados a refletir junto com MacIntyre sobre as seguintes questões por ele propostas: pode ocorrer que, em determinadas

circunstâncias, a posse de uma virtude excluiria a posse de outra? Poderia uma virtude digladiar temporariamente com outra virtude? E quando essas qualidades forem genuinamente virtudes? Pode o exercício da virtude, de fazer o que um irmão ou amigo solicitam, ser incompatível com o exercício de virtudes como a justiça, compaixão ou sinceridade?

A resposta para essas questões está principalmente na tese da unidade das virtudes, defendida tanto por Platão, quanto por Aristóteles e Tomás de Aquino. Outra resposta é de que existe uma ordem cósmica que determina o lugar de cada virtude no esquema total e harmonioso da vida humana. Nesse sentido, a verdade no plano moral consiste na conformidade do juízo moral com a ordem desse esquema (MACINTYRE, 2001, p. 243).

Atualmente, contra a tese acima, Isaiah Berlin afirma que dada à diversidade e heterogeneidade dos bens humanos, é inviável uma conciliação desses bens com uma ordem moral única; pois qualquer ordem social que tente realizar tal reconciliação ou que imponha uma hegemonia de determinado conjunto de bens acima de outros estará caminhando para uma força totalitária sobre a condição humana. Discordando de Berlin, MacIntyre observa que em suas tragédias, Sófocles expõe os conflitos fundamentais resultantes das diversas virtudes que nos impõem afirmações adversárias e incompatíveis. E é justamente por isso que a situação se apresenta trágica, uma vez que se faz necessário o reconhecimento da autoridade dessas virtudes. É por isso que na tragédia sofocleana apela-se pela intervenção e veredicto de algum deus. MacIntyre pondera que, no entanto, o veredicto divino não resolve o conflito, apenas o encerra, deixando um vácuo entre o reconhecimento da autoridade de uma ordem cósmica e das pretensões de verdade contidas no reconhecimento das virtudes, de um lado, e de nossas percepções e dos nossos juízos particulares em determinados casos, de outro.

Outras respostas oferecidas por MacIntyre são a de que o protagonista moral possui uma relação com a comunidade na qual está inserido, bem como com seus papéis sociais que, desta feita, não é a mesma relação do herói épico nem a do individualismo moderno. Da mesma forma que o herói épico, o protagonista sofocleano não seria nada sem seu lugar na ordem social, na família, na cidade ou mesmo no exército troiano. O herói épico como já foi dito é aquilo que a sociedade acha que ele é. Mas não é só o que a sociedade acha que é; ele pertence a um lugar na ordem social e ele também consegue transcender esse lugar. Essa

transcendência é possível justamente pelo fato de encontrar e reconhecer o tipo de conflito ora identificado por MacIntyre.

Outro ponto importante, segundo MacIntyre, é que Sófocles procurava apresentar a vida humana em forma de narrativa dramática, pois certamente o próprio Sófocles acreditava que a vida humana tinha a forma de uma narrativa dramática. Nesse sentido, a diferença entre a explicação heroica das virtudes e a sofocleana se resume no seguinte:

[...] numa diferença quanto a qual forma de narrativa capta melhor as principais características da vida e da atividade humana. E isso oferece uma hipótese: que, em geral, adotar uma postura acerca das virtudes será adotar uma postura acerca do caráter narrativo da vida humana [...]. Se a vida humana é compreendida como progresso através de males e riscos, morais e físicos, com os quais o indivíduo pode deparar-se e superá-los, de maneiras melhores ou piores e com maior ou menor grau de êxito, as virtudes encontrarão seu lugar como as qualidades cuja posse e exercício costumam levar ao êxito nessa empreitada, e os vícios, da mesma forma, como as qualidades que tendem ao fracasso. Cada vida humana vai expressar, então, uma história, cuja forma dependerá do que se conta como mal e risco, e de como o êxito e o fracasso, o progresso e seu oposto, são entendidos e avaliados. Responder a essas perguntas será também, explícita e implicitamente, responder a pergunta sobre o que são as virtudes e os vícios. A resposta a essa série de perguntas vinculadas dadas pelos poetas das sociedades heroicas não é igual à dada por Sófocles; mas o elo é o mesmo em ambas, e revela como crer que as virtudes são de certo tipo e crer que a vida humana exhibe certa ordem narrativa têm conexão interna (MACINTYRE, 2001, p. 246).

MacIntyre também observa que nos dramas sofocleanos, o que está em jogo não é meramente o destino dos indivíduos. Assim, quando Antígona e Creonte se desentendem, o que está em jogo é a vida do clã e a vida da cidade. Nessa medida, o indivíduo em seu papel representa a comunidade na qual se encontra inserido. Por conseguinte, “a comunidade também é um personagem dramático que interpreta a narrativa de sua história” (MACINTYRE, 2001, p. 247). Diferentemente do “eu” heroico e do “eu” emotivista, o “eu” sofocleano transcende as limitações dos papéis sociais, chegando a questioná-los. Apesar disso, o “eu” sofocleano preserva sua responsabilidade até o ponto da morte.

3.1.2 Aristóteles e as virtudes

As virtudes, conforme ressalta MacIntyre, são qualidades cuja posse permite que o ser humano atinja a *eudaimonia* e a falta das virtudes frustra seu progresso

rumo a esse *télos*. Neste ponto, é importante frisar que embora não seja incorreto descrever o exercício das virtudes como meio para o fim de alcançar o bem, tal descrição segundo observa MacIntyre é de certa forma ambígua. Mas é importante ressaltar que em seus escritos Aristóteles não distingue explicitamente entre os dois tipos de relação entre meios-fins. Por conseguinte, é importante esclarecer que a prática das virtudes não se configura como meio ou exercício preparatório para o fim do bem para o ser humano:

Quando falamos de qualquer acontecimento, estado ou atividade como meio para algum outro acontecimento, estado ou atividade, podemos estar dizendo que o mundo está, em termos de fato contingente, organizado de tal forma que, quando se é capaz de realizar um acontecimento, estado ou atividade do primeiro tipo, resultará um acontecimento, estado ou atividade do segundo tipo. Os meios e o fim podem ser adequadamente caracterizados sem menção ao outro; e pode-se empregar inúmeros meios para se alcançar o mesmo fim. Mas o exercício das virtudes não é, nesse caso, *um* meio para o fim do bem para o homem, pois o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor forma possível, e o exercício das virtudes é uma parte necessária e fundamental de tal vida, e não um mero exercício preparatório para garantir tal vida. Assim, não podemos caracterizar adequadamente o bem para o homem sem já ter mencionado as virtudes. E, numa estrutura aristotélica, a afirmação de que pode haver algum meio de alcançar o bem para o homem sem o exercício das virtudes não faz sentido (MACINTYRE, 2001, p. 253-254).

Por outro lado, somente a título de comparação, no contexto kantiano, as virtudes são compreendidas de modo completamente diferente. Os dois conceitos básicos da ética kantiana são a *vontade boa* e o *imperativo categórico*. A vontade boa é o que determina o motivo da ação moral, enquanto que o imperativo categórico fornece o critério de correção da ação moral. Assim, o valor moral de uma ação não está apenas no mero cumprimento do dever, mas no motivo que levou o indivíduo a agir conforme o dever. Tal motivo deve consistir unicamente no respeito à lei moral. Esta por sua vez, é obtida, segundo Immanuel Kant (2004), a partir da razão livre de quaisquer determinações empíricas, como por exemplo, as inclinações naturais. Nessa medida, as virtudes não podem ser nem o motivo nem o critério de correção da ação moral; haja vista que as virtudes na ética kantiana se configuram como meras qualidades do caráter (PETRY, 2007, p. 57). Para Kant, agir virtuosamente é agir independentemente da inclinação e uma vontade boa não corresponde necessariamente a uma vontade virtuosa. Pois agir segundo uma vontade boa é agir de acordo com a lei moral, motivado unicamente pelo respeito ao

dever. É por isso, que ser corajoso para defender alguém em risco pode ser até um ato digno de louvor, porém poderá não ser moralmente valioso se tal ação não tiver como causa subjetiva o respeito à lei moral e se a máxima da ação não se conformar ao imperativo categórico (2007, p. 58).

Como já foi dito, Kant vê as virtudes como meras qualidades do caráter, nesse sentido, ele entende que as virtudes não estão ligadas ao temperamento e isso significa que elas não são inatas tais como o temperamento, mas são construídas por meio do esforço diuturno do indivíduo (2007, p. 58). O princípio supremo da doutrina da virtude kantiana é “aja segundo uma máxima de fins, tais que ao propô-los possa ser para cada um uma lei universal” (KANT, 2004, p. 23-24). Isto quer dizer que o ser humano deve tomar a si mesmo e aos demais como fins em si mesmos e nunca como meios. As virtudes são para Kant uma força para se opor àquilo que faria o indivíduo descumprir a lei moral. As virtudes são, portanto, a força máxima do ser humano no cumprimento de seu dever. Nessa medida, elas se configuram como a conformidade da vontade com todo o dever, fundada numa firme intenção (PETRY, 2007, p. 63).

Kant defende a tese de que as virtudes não devem ser consideradas como mero hábito, haja vista que este, segundo Kant, sugere um comportamento automático e não refletido, o que seria incompatível com a liberdade interior do indivíduo. Entretanto, as virtudes devem ser adquiridas assim como o hábito o é, haja vista que os seres humanos não são naturalmente dados à virtude. Segundo Kant, os impulsos da natureza são obstáculos ao indivíduo e que dificultam o cumprimento do dever e diminuem a força do ser humano em relação ao que ele deve se opor. Por conseguinte, Kant define o vício como uma ausência de força moral. Quando o sujeito age deliberadamente contra o dever, ele pratica uma transgressão contra a lei moral (PETRY, 2007, p. 64; 65).

Voltando a MacIntyre, este afirma que as virtudes são disposições não só de agir de determinado modo, mas também de pensar de determinado modo. E podemos acrescentar ainda que as virtudes são disposições não somente de agir de determinado modo, mas também de pensar e sentir de determinado modo. Assim, agir virtuosamente é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. O agente moral faz o que é virtuoso porque ele é, antes de tudo, um indivíduo virtuoso. Assim, pode-se distinguir o indivíduo virtuoso daquele que exercita certas qualidades que não são virtudes, mas arremedos de virtudes. MacIntyre cita o

exemplo do soldado em campo de batalha que age não pela virtude da coragem, mas porque seu superior assim determinou. “O agente genuinamente virtuoso, porém age com base num juízo verdadeiro e racional” (MACINTYRE, 2001, p. 255). A prática das virtudes requer do indivíduo “a capacidade de julgar e fazer o certo, no lugar certo, na hora certa e de maneira certa” (2001, p. 255). Assim, o exercício desse juízo não se reduz a mera aplicação de normas passíveis de se transformarem em hábito maquinal, pois conforme ressalta Pierre Aubenque (2003), o homem virtuoso é ele próprio o *portador vivo da norma*. Nesse sentido, o indivíduo virtuoso escolhe o bem não porque isso será bom para ele, mas sim porque será bom para ele enquanto indivíduo humano. Da mesma forma:

As virtudes estão todas em harmonia mútua e a harmonia do caráter de cada pessoa se reproduz na harmonia do estado. A guerra civil é o pior dos males. Para Aristóteles, e também para Platão, a vida boa para o homem é, em si, singular e unitária, composta por uma hierarquia de bens. Segue-se que o conflito é simplesmente o resultado das falhas do caráter dos indivíduos ou de acordos políticos irracionais. Isso tem consequências não somente para a política de Aristóteles, mas também para sua poética e até para sua teoria do conhecimento.

[...] é a inteligência instruída pelas virtudes – que encontramos ativamente na história. E é na natureza do raciocínio prático que Aristóteles proporciona mais uma discussão importantíssima para o caráter das virtudes (MACINTYRE, 2001, p. 267, 273).

3.1.3 A natureza das virtudes

Conforme observa MacIntyre, existem inúmeras concepções diferentes e incompatíveis acerca das virtudes. Nessa medida, Homero, Sófocles, Aristóteles, o próprio Novo Testamento e pensadores medievais divergem entre si no tocante a concepções e hierarquias entre as virtudes.

Se incluíssemos autores ocidentais mais recentes, a lista das diferenças e incompatibilidades aumentaria ainda mais; e se estendermos nossa pesquisa à cultura japonesa ou, digamos, ameríndia, as diferenças aumentariam ainda mais. Seria fácil demais concluir que existem inúmeras concepções rivais e alternativas das virtudes, porém, mesmo dentro da tradição que tracei, não existe uma concepção nuclear única (MACINTYRE, 2001, p. 305).

Outra questão importante é no que diz respeito às virtudes na ordem social. Segundo MacIntyre houve mudanças significativas. Nos poemas homéricos, a virtude é uma qualidade que permite o indivíduo cumprir o que seu papel social

exige. Assim, nas sociedades heroicas o paradigma da excelência humana era o rei-guerreiro. Por outro lado, em Aristóteles, a virtude não está vinculada a papéis sociais, mas sim ao indivíduo como tal e nesse sentido, o paradigma da virtude humana é o do cavaleiro ateniense. “É o telos da espécie humana que determina quais qualidades humanas são virtudes” (MACINTYRE, 2001, p. 309-310). Nessa medida, somente algumas virtudes estão disponíveis para o homem muito rico e de elevada posição social, como por exemplo, a magnanimidade e a generosidade. Outra importante diferença se dá entre Aristóteles e o Novo Testamento. Para este último há virtudes totalmente desconhecidas para Aristóteles como a fé, a esperança, o amor e a humildade. Sendo certo que esta última qualidade dada pelo Novo Testamento é para Aristóteles certo tipo de vício relativo à magnanimidade. Outro importante fato é que o Novo Testamento ignora a prudência (*phrónesis*), enquanto que Aristóteles a tem como a mãe de todas as virtudes.

Tomás de Aquino observa que a relação entre meios e fins é interna e não externa. Os meios internos para um determinado fim se dão quando o fim não pode ser caracterizado de modo adequado independentemente da caracterização dos meios. Já para Benjamin Franklin, utilitarista, as virtudes são meios para um fim. Assim, Franklin defende, por exemplo, que só se deve falar o que possa beneficiar a outrem ou a si próprio. Pelo exposto, MacIntyre observa três conceitos de virtude: a) um primeiro ligado às sociedades homéricas: a virtude é uma qualidade que capacita o indivíduo para o seu papel social; b) um segundo, teleológico (Aristóteles, Novo Testamento e Tomás de Aquino): a virtude é a qualidade que capacita o indivíduo a dirigir-se a conquista do *télos* humano (natural ou sobrenatural); c) finalmente um terceiro conceito ligado à tese utilitarista de Benjamin Franklin, pela qual a virtude é a qualidade que tem utilidade para que o ser humano alcance seu êxito secular ou celestial.

Conforme observa MacIntyre, as teorias das virtudes acima mencionadas demandam por uma preponderância não somente teórica, mas também institucional. Assim, na Grécia homérica, para Odisseu, os ciclopes estão condenados por estarem privados de agricultura, de uma *ágora* e de *themis*. Por sua vez, para Aristóteles os bárbaros estão condenados por carecerem de uma *pólis*. Em Tomás de Aquino, não há salvação fora da Igreja Católica Apostólica Romana. Para Benjamin Franklin, as virtudes estariam muito mais à larga na cidade de Filadélfia do que em Paris. Pelo exposto, MacIntyre se propõe a responder a seguinte pergunta:

“somos ou não somos capazes de desemaranhar dessas afirmações diversas e adversárias um conceito nuclear unitário das virtudes acerca do qual possamos elaborar uma teoria mais atraente do que todas até aqui elaboradas?” (MACINTYRE, 2001, p. 313).

MacIntyre responde que é possível sim, porém afirma que será uma conceituação mais complexa, oriunda de diversos estágios do desenvolvimento da tradição, expressando de alguma forma, a história da qual ele é consequência. Nessa medida, o conceito de virtude oferecido por MacIntyre terá um caráter complexo, histórico e multifacetado permeado por três estágios.

O primeiro estágio requer uma explicação contextualizadora da prática. O segundo estágio requer, por sua vez, uma ordem narrativa de uma vida humana singular. Por fim, o terceiro estágio exigirá uma explicação mais completa daquilo que constitui uma tradição moral. Assim, cada estágio posterior pressupõe o anterior, mas não o contrário. Cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior (MACINTYRE, 2001, p. 315).

3.1.4 O estágio das práticas

MacIntyre adverte que não é seu objetivo restringir o exercício das virtudes às práticas. Ele fornece sua definição de “práticas”:

O significado que darei a “prática” será o de qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos [...]. Nos mundos antigo e medieval, geralmente se acredita que a criação e o sustento de comunidades humanas – lares, cidades, nações – é uma prática no sentido em que a defini (MACINTYRE, 2001, p. 316).

Nessa medida, MacIntyre observa que o *jogo da velha*, o jogar bola, o serviço de um pedreiro, o plantar nabo não são exemplos de práticas. Contudo, o jogo de futebol, o xadrez, a arquitetura, a agricultura, as ciências, a política no sentido aristotélico, a Constituição, o sustento da vida em família, a pintura e a música são exemplos de práticas.

MacIntyre prossegue sua explicação, definindo bens internos. Para tanto, ele fornece como exemplo o caso de uma criança inteligentíssima para quem se pretende ensinar o jogo de xadrez. Contudo ela não tem interesse em aprender o jogo e para motivá-la, o interlocutor promete pagar-lhe cinquenta centavos em doces. Assim, motivada, a criança joga com interesse de ganhar. A criança em questão não tem razões para trapacear, mas ao mesmo tempo tem motivos para tal. Contudo, haverá um momento em que a criança encontrará os bens específicos do xadrez: aquisição de certa capacidade analítica especialíssima; imaginação estratégica; competitividade. Surge então, um novo conjunto de razões, razões estas que não estão ligadas somente ao fato de se vencer em determinada ocasião, mas para tentar destacar-se de todas as maneiras que o jogo de xadrez exigir. “Se a criança trapacear, então, não estará derrotando a mim, mas a si mesma” (MACINTYRE, 2001, p. 317).

Pelo exposto, MacIntyre conclui que existem dois tipos de bens que são possíveis de se conquistar por meio da prática do xadrez: a) os bens externos e contingentes são, no caso da criança, doces e, no caso de adultos, bens como prestígio, fama, dinheiro, *status*, poder etc. Os bens externos podem ser alcançados por outros meios alternativos e sua conquista nunca se dá pelo engajamento de determinada prática. Assim, quando são conquistados, eles são sempre de propriedade e posse de alguém. Além disso, quanto mais se tem, menos disponível fica para os demais. São objetos de concorrência em que deve haver tanto vencedores quanto derrotados; b) os bens internos, ao contrário dos externos, só podem ser alcançados pelo engajamento em determinada prática. São, portanto, aqueles resultantes da competição pela excelência. Entretanto, a conquista desses bens é boa tanto para a pessoa que o conquista quanto para a comunidade na qual essa pessoa se encontra inserida. “Aqueles a quem falta a devida experiência são incompetentes, portanto, como juízes dos bens internos” (MACINTYRE, 2001, p. 318). A partir dessa definição de bens internos e externos, MacIntyre está pronto para apresentar uma definição de virtude, ainda que parcial ou experimental: “A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens” (2001, p. 321).

Nessa medida, o autor nos leva a concluir que as virtudes da justiça, da coragem e da sinceridade/honestidade são elementos necessários de qualquer

prática com bens e padrões internos de excelência. Caso não as aceitemos, estaremos desta forma dispostos a trapacear em nossas práticas e isso nos impede que alcancemos os padrões de excelência ou os bens internos relativos às práticas. Estas, por suas vezes, tornar-se-ão desprovidas de sentido e apenas servirão como instrumentos para que alcancemos os bens externos.

De outra monta, o autor observa que toda prática requer certo tipo de relacionamento entre os que dela participam. Desta feita, as virtudes se configuram como bens que servem de referência para definir nossos relacionamentos com aquelas pessoas com as quais compartilhamos os objetivos e os modelos que configuram as práticas. Assim, definimos nossas relações reciprocamente, quer reconheçamos ou não, com base em padrões de sinceridade/honestidade, confiança, justiça e coragem. Vejamos os exemplos apresentados por MacIntyre:

A, B, C e D são amigos naquele sentido de amizade que Aristóteles acredita ser fundamental: compartilham a busca de certos bens. Na minha terminologia, compartilham uma prática. D morre em circunstâncias obscuras, A descobre como D morreu e conta a verdade a B, mas mente para C. C descobre a mentira. O que A não pode, então, afirmar inteligivelmente é que tenha a mesma relação de amizade tanto com B quanto com C. Ao contar a verdade a um e mentir para o outro, ele definiu parcialmente uma diferença no relacionamento. É claro que A pode recorrer a inúmeras maneiras de explicar essa diferença; talvez estivesse tentando evitar que C sofresse, ou talvez estivesse simplesmente enganando C. Mas agora existe uma diferença no relacionamento em consequência da mentira, pois a lealdade entre eles na busca dos bens comuns foi posta em questão. Se A, que é professor, dá a B e C as notas que seus trabalhos merecem, mas dá nota a D porque sente atração por seus olhos azuis ou tem nojo da caspa de D, definiu sua relação com D de maneira diferente de seu relacionamento com os outros membros da classe, queira ou não. A justiça requer que tratemos os outros com relação ao mérito ou demérito segundo padrões uniformes e impessoais; afastar-se dos padrões de justiça em alguma situação define nosso relacionamento com tal pessoa como de certa forma especial ou distinto (MACINTYRE, 2001, p. 322-323).

Analisando a coragem, MacIntyre a define como a capacidade de correr riscos. Nessa medida, seu papel na vida humana está intimamente ligado a questões de cuidado e interesse; ou seja, é uma virtude que envolve o cuidado e a preocupação com indivíduos, comunidades e causas. Portanto, se alguém afirma que se dedica a determinada causa, mas não está disposto a correr riscos, deixa evidente o quanto é covarde e o quanto falta com a sinceridade. Há, portanto, uma incoerência entre seu discurso e sua prática.

A sinceridade/honestidade, a justiça e a coragem são excelências genuínas sem as quais as práticas não se mantêm. MacIntyre observa que essas são,

portanto, as “virtudes à luz das quais precisamos caracterizar a nós mesmos e aos outros”, independentemente dos códigos e perspectivas morais das comunidades nas quais nos encontramos inseridos. Nessa medida, em sociedades com códigos distintos, é possível que as práticas prosperem. Entretanto, essas mesmas práticas não prosperariam em sociedades nas quais as virtudes são desprovidas de valor (MACINTYRE, 2001, p. 324).

MacIntyre alerta para o fato de que onde se exigem virtudes, também podem prosperar vícios. Nesse sentido, podem existir excelentes jogadores de xadrez viciados em alguma coisa ou mesmo mesquinhos. Mas é interessante notar que tanto os viciados quanto os mesquinhos dependem das virtudes alheias para que possam florescer nas práticas às quais se dedicam. Outro detalhe é que viciados e mesquinhos de alguma forma prejudicam a si mesmos no tocante ao alcance dos bens internos relativos às práticas às quais se dedicam. O autor aprofunda a definição de “prática”, ressaltando que ela não se configura como um conjunto de capacitações técnicas:

[...] uma prática, no sentido pretendido, não é nunca um conjunto de capacitações técnicas, mesmo quando dirigidas a algum objetivo unificado, e mesmo que o exercício dessas capacidades possa, em determinada ocasião, ser valorizado ou apreciado por si mesmo. O que se distingue na prática é, em parte, o modo como os conceitos dos devidos bens e fins aos quais as capacidades técnicas servem – e toda prática requer o exercício de capacidades técnicas – se transformam e enriquecem por meio dessas extensões dos poderes humanos e da consideração por seus próprios bens internos que definem parcialmente cada prática ou tipo de prática. Práticas nunca têm uma meta ou metas fixas definitivamente – a pintura não tem tal meta, nem a Física – mas as próprias metas se transmutam ao longo da história da atividade. Acontece, portanto, que não é por acaso que toda prática tenha sua própria história, e uma história diferente daquela do aprimoramento das respectivas capacidades técnicas. Essa dimensão histórica é fundamental com relação às virtudes (MACINTYRE, 2001, p. 325-326).

Portanto, o ingresso numa prática significa antes de tudo, numa relação não somente entre os praticantes contemporâneos, mas também com aqueles que nos precederam nessa prática. O que significa, segundo MacIntyre a “realização, e a fortiori a autoridade, de uma tradição com a qual me deparo e com a qual devo aprender” (MACINTYRE, 2001, p. 326). Nessa medida, as virtudes da justiça, da coragem e da sinceridade/honestidade são essenciais, segundo MacIntyre, para o favorecimento desse aprendizado, bem como para o relacionamento com o próprio passado e para o sustento dos relacionamentos atuais no interior das práticas.

Outro esclarecimento importante para a compreensão do estágio relativo às práticas é de que estas não devem ser confundidas com aquilo que chamamos de instituições. Assim, por exemplo, a física, o xadrez e a medicina são exemplos de práticas. Já os clubes de xadrez, as universidades e os hospitais são instituições. Conforme explica MacIntyre, as instituições se ocupam dos bens externos e se dedicam à captação de recursos e de outros bens materiais. Nessa medida são estruturadas em termos de poder e *status*, compartilhando esses bens externos como retribuições.

Também não poderiam fazer de outra forma se pretendem sustentar não só a si mesmas, mas também às práticas das quais são suportes, pois nenhuma prática sobrevive nenhum período de tempo sem o sustento das instituições. Na verdade, a relação entre práticas e instituições é tão íntima – e, conseqüentemente, entre os bens externos e os internos às práticas em questão – que as práticas formam, caracteristicamente, uma ordem causal singular na qual os ideais e a criatividade da prática sempre são vulneráveis à ganância da instituição, onde o interesse cooperativo pelos bens comuns da prática é sempre vulnerável à competitividade da instituição. Nesse contexto, a função essencial das virtudes é clara. Sem elas, sem justiça, coragem e sinceridade, as práticas não resistiriam ao poder corruptor das instituições (MACINTYRE, 2001, p. 327).

MacIntyre também alerta para o fato de que as instituições podem perverter tanto a criação quanto o sustento das comunidades humanas. Por outro lado essas mesmas instituições podem superar essa corrupção, voltando-se para a prática das virtudes, o que irá exigir uma postura clara com relação a questões de ordens social e política; pois é certo que aprendemos ou deixamos de aprender a exercitar as virtudes no interior de uma comunidade com suas próprias formas institucionais. MacIntyre prossegue com sua análise, afirmando que o individualismo liberal acredita que a comunidade é apenas um espaço onde o indivíduo busca sua concepção pessoal de boa vida, sendo que as instituições políticas existem para favorecer certo nível de ordem no sentido de viabilizar essa vida boa para cada indivíduo. Na perspectiva liberal, governos e leis devem primar por uma postura neutra perante conceitos rivais de vida boa. Nessa medida, embora caiba aos governos a promoção da obediência às leis, não cabe aos mesmos a função legítima de promoção de qualquer perspectiva moral (MACINTYRE, 2001, p. 328).

Para MacIntyre, a perspectiva liberal individualista resulta, em parte, do fato de que o Estado Moderno é incapaz de atuar como orientador moral de qualquer comunidade. Entretanto, a história da qual surgiu o Estado, é conforme observa o

autor, uma história moral. Nessa medida, a história das práticas e instituições é também a história das virtudes e dos vícios, pois a capacidade de cada prática em manter a própria integridade depende muito da maneira como as virtudes podem ser e são praticadas no sustento das estruturas institucionais. Assim:

A integridade da prática requer, casualmente, o exercício das virtudes pelo menos por alguns dos indivíduos que a integram em suas atividades; e, pelo contrário, a corrupção das instituições é sempre, pelo menos em parte, consequência dos vícios (MACINTYRE, 2001, p. 329).

Pelo exposto, MacIntyre defende a tese de que as virtudes são amparadas por certos tipos de instituições sociais e da mesma forma, elas são ameaçadas por outras. O conteúdo empírico de sua tese implica que sem as virtudes somente haveria o reconhecimento dos bens externos no contexto das práticas, reforçando somente o aspecto da concorrência exclusiva entre os indivíduos; nada mais que isso. Portanto, as virtudes são essenciais para o reconhecimento dos bens internos no contexto das práticas. Logo, a mera concorrência é substituída pela cooperação e confiança entre os indivíduos.

Nesta etapa, pode-se indagar até que ponto todos esses argumentos são fieis à tradição aristotélica. Segundo MacIntyre, a argumentação ora apresentada foge à tradição aristotélica em dois aspectos: Primeiro, embora esta explicação das virtudes seja teleológica, não requer fidelidade à biologia metafísica² de Aristóteles. Segundo, os conflitos não resultarão apenas de falhas do caráter das pessoas, mas também em razão da pluralidade de práticas humanas e de bens que serão incompatíveis.

Por outro lado, três são os aspectos nos quais os argumentos em questão são claramente aristotélicos: a) a voluntariedade e a estrutura do raciocínio prático marcam a diferença entre virtudes intelectuais e virtudes do caráter; b) a tese de MacIntyre pode alojar a visão aristotélica do prazer e da satisfação, ao passo que não se reconcilia com visões utilitaristas; c) a explicação de MacIntyre une avaliação e explicação de maneira precipuamente aristotélica, nesse sentido, identificar certos atos como manifestação ou ausência de manifestação de virtudes não é mera avaliação, mas dar condições para se explicar os motivos pelos quais foram realizados aqueles atos, em vez de outros.

² Segundo MacIntyre, a biologia metafísica de Aristóteles se preocupa em elaborar uma teoria do bem que seja ao mesmo tempo voltada para o situado e o particular e também para o cósmico e o universal.

Assim, um indivíduo a quem faltassem as virtudes não fracassaria apenas numa série de modos específicos; pois sua própria vida, vista como um todo, talvez seria imperfeita. Mas como se daria essa imperfeição ou defeito? MacIntyre explica o seguinte: a) a vida estaria impregnada de conflitos em excesso e arbitrariedade: as afirmações de uma prática podem ser incompatíveis com outras, fazendo com que o indivíduo oscile constantemente e ao invés de fazer escolhas racionais, passe a adotar posturas arbitrarias. Nessa medida, o compromisso de sustentar o tipo de comunidade na qual as virtudes possam florescer pode se tornar incompatível com a devoção de determinada prática. Assim, pode haver tensões entre as demandas da vida familiar e as das artes, por exemplo; b) a vida moral será invadida por certas arbitrariedades subversivas, fazendo com que sejamos incapazes de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes. Isso acontecerá caso não haja um *télos* que transcenda os bens limitados das práticas, constituindo assim, “*o bem de toda a vida humana, o bem da vida humana concebido como uma unidade*” (MACINTYRE, 2001, p. 340); c) a virtude da integridade ou constância é aquela que deseja somente uma coisa. “Essa ideia de unicidade de propósito durante toda a vida só pode ter aplicação se essa ideia de uma vida inteira tiver” (2001, p. 341). A partir dessas colocações, estamos prontos para avançar para o próximo estágio: o da vida humana como unidade.

3.1.5 O estágio da vida humana como unidade

Segundo MacIntyre, qualquer tentativa contemporânea de considerar cada vida humana como uma unidade, cujo caráter proporciona às virtudes um *télos* adequado, se depara com duas espécies de obstáculo, um social e outro filosófico. No que tange aos obstáculos sociais, estes surgem em razão do fato de que a modernidade divide a vida humana numa série de compartimentos, cada qual com suas normas e papéis a serem representados. Nessa medida, trabalho; lazer; vidas pública, empresarial e familiar ficam afastadas da vida pessoal. Da mesma forma, a infância e a velhice são como diz MacIntyre, “amputadas” do resto da vida humana e relegadas para etapas distintas. O que se observa então, não é uma unidade de vida, mas partes da vida do indivíduo que não se comunicam e ficam isoladas umas das outras.

No que tange ao aspecto filosófico, os obstáculos provêm de duas diferentes tendências. Uma com origem na filosofia analítica e outra com origem no existencialismo sartreano. Com a filosofia analítica, o indivíduo é convocado a pensar atomisticamente e a analisar situações complexas em termos de componentes simples. Por sua vez, o existencialismo claramente separa o indivíduo dos papéis que ele interpreta. Por conseguinte, a vida é apresentada como uma série de episódios desconexos, naquilo que MacIntyre qualifica como verdadeira “liquidação do eu” (MACINTYRE, 2001, p. 344).

Portanto, talvez não seja surpreendente imaginar que o eu assim concebido não pode ser encarado como portador das virtudes aristotélicas. O eu separado de seus papéis na modalidade sartreana perde aquela arena de relacionamentos sociais na qual funcionam, se é que funcionam, as virtudes aristotélicas. Os modelos de vida virtuosa caem sob aquelas condenações de convencionalismo que Sartre pôs na boca de Antonie Roquetin em *A Náusea* e que declarou em sua própria pessoa em *O Ser e o nada*. De fato, a rejeição do eu à inautenticidade dos relacionamentos sociais convencionalizados tornar-se aquilo em que se reduz a integridade na teoria de Sartre. Ao mesmo tempo, a liquidação do eu num conjunto de áreas demarcadas de interpretação de papéis não dá lugar para o exercício das disposições que poderiam ser consideradas virtudes genuínas em qualquer sentido remotamente aristotélico, pois a virtude não é uma disposição que produz sucesso somente em um tipo especial de situação (MACINTYRE, 2001, p. 344-345).

Pelo exposto, pode-se concluir que aquilo que chamam de virtudes com relação a um bom administrador ou a um apostador, por exemplo, se configuram apenas como “*capacidades profissionais empregadas de maneira profissional nas situações em que podem ser eficazes*” (MACINTYRE, 2001, p. 345). Portanto, não são virtudes. O indivíduo genuinamente portador de uma virtude sabe manifestá-la em diferentes situações de sua vida. Assim:

[...] a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra. [...]; agora, então, ao definir o conceito pré-moderno das virtudes com o qual tenho me preocupado, torna-se necessário dizer algo a respeito do conceito concomitante de identidade, o conceito de um eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim (MACINTYRE, 2001, p. 345).

O conceito de identidade fornecido por MacIntyre é um conceito que une o nascimento à vida e à morte, em forma de narrativa com um começo, um meio e um fim. Esse conceito ressalta o quanto é natural pensar no “eu” em forma de narrativa. Outro conceito muito importante levantado por MacIntyre é o de inteligibilidade, o

qual possui íntima relação com o fato de que a distinção mais primária de tudo o que está contido no discurso e na prática é justamente aquela entre os seres humanos e outros seres. Nessa medida, o ser humano é o único que pode ser considerado responsável por seus atos. Por conseguinte, não se pode caracterizar o comportamento independentemente das intenções. Estas, por sua vez, não podem ser caracterizadas independentemente dos cenários que tornam essas intenções inteligíveis tanto para os próprios agentes quanto para os demais indivíduos.

Assim, identificar uma ação é identificá-la como um tipo de descrição que nos permite vê-la fluindo de forma inteligível pelas intenções, motivações, paixões e propósitos do próprio indivíduo. Nessa medida, o ato é compreendido como algo praticado por alguém; alguém este que é de alguma forma responsável e sobre o qual recai a obrigação de fornecer uma explicação inteligível acerca de sua ação. Quando uma ação praticada por um ser humano não permite que ela seja identificada com clareza, logo se estabelece certa frustração entre aqueles que a desejam compreender, mas não conseguem. Esse tipo de frustração ocorre em inúmeras situações: quando o indivíduo penetra numa cultura estrangeira ou numa estrutura social estranha, mas dentro da própria cultura; quando um indivíduo neurótico ou psicótico está a praticar ações ininteligíveis a nossa frente etc. (MACINTYRE, 2001, p. 353).

A narrativa faz parte da vida do ser humano, o qual sonha, recorda, pensa, prevê, deseja etc. em forma de narrativa. Os atos das pessoas se tornam inteligíveis porque eles possuem um caráter eminentemente histórico e narrativo. Justamente pelo fato de vivenciarmos narrativas em nossas vidas e pelo fato de compreendermos a própria vida em forma de narrativa, que esta se configura como a melhor forma para se compreender os atos alheios. “As histórias são vividas antes de serem contadas – a não ser em caso de ficção” (MACINTYRE, 2001, p. 356).

MacIntyre destaca que o presente do ser humano é algo instruído pela imagem de algum futuro. Por sua vez, a imagem do futuro se apresenta ao homem na forma de um *télos* ou numa série de fins e metas para a qual o indivíduo se move ou deixa de se mover no presente. Nessa medida, a imprevisibilidade e a teleologia coexistem na vida humana e, como personagens de uma narrativa fictícia, o ser humano desconhece o que lhe reserva o futuro para o qual a vida se projeta (MACINTYRE, 2001, p. 362).

Por esse caminho, vê-se que o ser humano em suas ações e práticas (bem como nas ficções) é um “animal contador de histórias”:

Não é, em essência, mas se torna no decorrer de sua história, um contador de histórias que aspiram à verdade. Mas a questão principal não é sobre sua própria autoria; só posso responder a pergunta “O que devo fazer?” se souber responder a pergunta “De que história ou histórias estou fazendo parte?” Isto é, ingressamos na sociedade humana com um ou mais papéis a nós atribuídos – papéis para os quais fomos recrutados – e temos de aprender o que são para poder entender como os outros reagem a nós e como nossas reações a eles poderão ser interpretadas. É ouvindo histórias sobre madrastas malvadas, crianças perdidas, reis bons, porém imprudentes, lobos que amamentam gêmeos, filhos caçulas que não recebem herança, mas precisam vencer na vida e filhos mais velhos que desperdiçam sua herança numa vida desregrada e vão para o exílio viver com porcos, que as crianças aprendem ou aprendem equivocadamente o que é um filho e o que é um pai, qual pode ser o elenco da peça dentro da qual nasceram e como é o mundo lá fora. Privar as crianças dessas histórias é deixá-las sem *script*, ansiosas, hesitantes tanto nas ações quanto nas palavras. Por conseguinte, não há como nos oferecer entendimento de sociedade nenhuma, inclusive da nossa, a não ser por intermédio do estoque de histórias que constituem seus primeiros recursos dramáticos. A mitologia, em seu sentido original, está no âmago de tudo. [...] E também, é claro, a tradição moral das sociedades heroicas para seus herdeiros medievais, segundo os quais contar histórias tem papel fundamental na nossa educação para as virtudes (MACINTYRE, 2001, p. 363-364).

Assim, MacIntyre também chega à identidade narrativa, a qual é composta principalmente pela identidade pessoal, identidade esta carregada pela unidade do personagem. Isso é uma exigência da própria narrativa, pois do contrário não haveria protagonistas sobre os quais se pudessem contar histórias. Essa identidade narrativa possui outro aspecto correlativo: o indivíduo não é apenas responsável pelo ato que pratica, mas é alguém que sempre pode pedir explicações e questionar a outrem. Pois “faço parte da história dessas pessoas, da mesma forma que elas fazem parte da minha. A narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de narrativas” (MACINTYRE, 2001, p. 367).

MacIntyre explica que as tentativas de elucidar a noção de identidade pessoal isoladas das noções de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade estão fadadas ao fracasso; uma vez que os conceitos de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade pressupõem a possibilidade de aplicação do conceito de identidade pessoal e vice-versa. A relação de pressuposição entre esses conceitos é mútua. Portanto:

[...] Em que consiste a unidade de uma vida individual? A resposta é que sua unidade é a unidade de uma narrativa expressa numa única vida.

Perguntar “O que é bom para mim?” é perguntar como devo viver melhor essa unidade e levá-la a cabo. Perguntar “O que é o bem para o homem?” é perguntar o que todas as respostas à pergunta anterior devem ter em comum. Mas agora é importante enfatizar que é a formulação sistemática dessas duas perguntas e a tentativa de respondê-las tanto em atos quanto em palavras que proporcionam unidade à vida moral (MACINTYRE, 2001, p. 367).

Prossegue o autor afirmando que a unidade da vida humana é a unidade de uma busca narrativa. Uma busca que muitas vezes pode fracassar, ser abandonada ou dissipada por atalhos. Assim, a vida humana pode fracassar de inúmeras formas. Entretanto, os únicos critérios de êxito ou fracasso são os critérios de êxito ou fracasso numa “busca narrada” ou a “ser narrada”. Mas essa busca seria pelo quê?

MacIntyre antes de responder essa questão, procura conceituar “busca” e para tanto se inspira nos medievais, afirmando que sem pelo menos um conceito parcialmente determinado do *télos* final, busca nenhuma poderia se iniciar; pois é certo que se faz necessário uma concepção do bem para o ser humano. Assim, é na procura por uma concepção do bem que será possível: a) classificar os outros bens; b) ampliar a compreensão da finalidade e do conteúdo das virtudes; c) compreender o lugar da integridade e da constância na vida.

MacIntyre observa que a concepção medieval de busca não é em absoluto aquela relativa à procura de algo previamente caracterizado, como por exemplo, a busca/procura de ouro pelos mineradores. Segundo MacIntyre, a busca é uma constante educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento. Pois é no decorrer dessa busca e somente quando se depara e se superam perigos, males e tentações é que finalmente se pode compreender a meta da busca.

Neste estágio relativo à vida humana como unidade, o autor pode ampliar aquela definição de virtude dada no primeiro estágio:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior (MACINTYRE, 2001, p. 368).

Assim, a vida virtuosa para o ser humano é aquela passada na procura da vida boa para o ser humano. Nessa medida, as virtudes necessárias para essa busca são aquelas que capacitam o indivíduo a compreender o que é a vida boa para o ser humano. Chegamos numa etapa na qual MacIntyre irá se dedicar a

explicar o conceito de “vida boa”. Nesse sentido, ele afirma que viver a vida boa em termos concretos é algo circunstancial e precisa ser analisado de acordo com o caso concreto. Assim, a vida boa para um general ateniense do século V não será a mesma para um agricultor do século XVII, por exemplo. O autor observa que não se trata apenas de questões de ordem social diferentes, mas se trata de “nossas próprias circunstâncias como portadores de uma identidade social particular” (MACINTYRE, 2001, p. 369). Assim, ele defende a tese de que é o bom para determinada pessoa tem de ser o bem para quem vivencia aquele papel:

Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. É, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral (MACINTYRE, 2001, p. 370).

Segundo MacIntyre, o individualismo moderno se contrapõe à visão da narrativa do “eu”, uma vez que a história da vida de alguém está sempre contida na história das comunidades que deram origem à identidade desse alguém. Para MacIntyre, o indivíduo já nasce com um passado e a busca por se isolar desse passado à maneira individualista resulta numa deformação dos relacionamentos presentes. Segundo o autor, a posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social são coincidentes. Assim, ele afirma:

É provável que essa ideia pareça estranha e até surpreendente do ponto de vista do individualismo moderno. Do ponto de vista do individualismo, sou o que eu mesmo escolhi ser. Sempre posso, se quiser, questionar o que se acredita serem as características sociais contingentes da minha existência. Posso ser filho biológico do meu pai; mas não posso me responsabilizar pelo que ele fez, a não ser que decida implicitamente assumir tal responsabilidade. Posso ser cidadão legal de determinado país; mas não posso me responsabilizar pelo que meu país faz ou fez, a não ser que eu decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. Esse individualismo é expresso pelos autores americanos modernos que recusam qualquer responsabilidade pelas consequências da escravidão sobre os americanos negros, dizendo: “Nunca tive escravos”. É, mais sutilmente, o ponto de vista daqueles outros americanos modernos que aceitam uma responsabilidade bem-calculada por tais consequências, calculadas precisamente pelos benefícios que eles mesmos, como indivíduos, receberam indiretamente da escravidão. Em ambos os casos, “ser americano” não é, em si, considerado ser parte da identidade moral do indivíduo. E, naturalmente, para os americanos modernos não há nada de estranho nesta postura: o inglês que diz “nunca fiz mal à Irlanda; por que lembrar essa velha história como se *eu* tivesse alguma coisa a ver com

isso?” ou o jovem alemão³ que acha que ter nascido depois de 1945 significa que o que os nazistas fizeram com os judeus não tem importância moral para seu relacionamento com seus contemporâneos judeus, todos exibem a mesma postura, segundo a qual o eu é destacável de seus papéis e *status* sociais e históricos. E o eu assim destacado é, naturalmente, um eu bem à vontade na perspectiva de Sartre ou de Goffman, um eu que não pode ter história (MACINTYRE, 2001, p. 370-371).

3.1.6 O estágio da tradição moral

O próximo passo para MacIntyre é trabalhar o conceito de tradição. O autor alerta para o perigo de se abandonar a particularidade rumo ao campo das máximas universais muito particularmente difundidas pela tradição kantiana do século XVIII e pela filosofia moral analítica moderna. Segundo MacIntyre é impossível não se pertencer a alguma tradição:

Descubro que faço parte de uma história e isso é o mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, quer eu reconheça ou não, que sou um dos portadores de uma tradição. Foi importante salientar, quando caracterizei o conceito de prática, que as práticas sempre têm histórias e que, a qualquer momento, o que a prática é vai depender de um modo de entendê-la que quase sempre foi transmitido por muitas gerações. E assim, na medida em que as virtudes sustentam os relacionamentos necessários às práticas, elas têm de sustentar os relacionamentos com o passado – e com o futuro – e também no presente (MACINTYRE, 2001, p. 372).

Para MacIntyre uma tradição viva é uma argumentação que se estende ao longo da história e é socialmente incorporada. Nessa medida, também se configura como uma argumentação sobre os bens que constituem essa mesma tradição. Assim, em seu interior, a busca dos bens atravessa inúmeras gerações. Ressalte-se que as tradições vivas somente conservam tal condição enquanto consistirem objeto de uma narrativa não finalizada. Assim, essas tradições se deparam com um “futuro cujo caráter [...] provém do passado” (MACINTYRE, 2001, p. 375). Quando uma instituição, uma universidade ou um hospital, por exemplo, é detentor de uma tradição de prática ou práticas, sua vida se constrói por intermédio de uma argumentação contínua sobre o que deve ser uma universidade ou um hospital. O conflito, é importante ressaltar, faz parte da vida das tradições, pois ele próprio demonstra o quão vivas elas ainda são. Da mesma forma, a procura individual do próprio bem é possível e se dá no interior dessa tradição, principalmente no que

³ No capítulo *O eu desfigurado e a busca pelo sentido da vida*, comentamos nossa posição acerca dessa afirmação de MacIntyre.

tange aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida (MACINTYRE, 2001, p. 373-374).

Novamente, o fenômeno narrativo da inserção é fundamental: a história de uma prática na nossa época está, em geral e caracteristicamente, inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega, assim, à forma atual que nos foi transmitida; a história da vida de cada um de nós está inserida, geral e caracteristicamente, e se torna inteligível, nos termos das histórias mais amplas e mais longas de inúmeras tradições. Preciso dizer “em geral e caracteristicamente”, em vez de sempre, porque as tradições se deterioram, se desintegram e desaparecem. O que, então, sustenta e fortalece as tradições? O que as enfraquece e destrói? (MACINTYRE, 2001, p. 374).

A resposta à questão ora levantada é muito simples: “o exercício ou a falta de exercício das virtudes correspondentes” (MACINTYRE, 2001, p. 374). MacIntyre afirma que as virtudes além de se configurarem como o alicerce da vida moral dos seres humanos, elas também são fundamentais para a manutenção dos relacionamentos necessários para se atingir os bens internos relativos às práticas. Ao permitir que cada pessoa busque seu bem individual, as virtudes contribuem também para a sustentação das tradições, proporcionando tanto às vidas quanto às práticas o seu necessário contexto histórico. Assim, a ausência de justiça, sinceridade/honestidade, coragem e outras virtudes corrompe a estrutura das tradições da mesma forma que corrompe instituições e práticas cuja vida provém das tradições.

MacIntyre defende a tese de que a tentativa de se impor a moralidade pelo terror redundaria em totalitarismo, pois não se pode pretender reinventar a moralidade numa escala geométrica, “quando o próprio jargão da moralidade que se procura reinventar é alienígena” (MACINTYRE, 2001, p. 399) àquela nação. Por outro lado:

[...] Na vida ética, pelo contrário, os compromissos e as responsabilidades com o futuro gerados por episódios do passado, nos quais foram concebidas obrigações e assumidos débitos, unem o presente ao passado e ao futuro de modo a fazer de uma vida humana uma unidade [...] (MACINTYRE, 2001, p. 405).

Assim, conforme esclarece MacIntyre, qualquer explicação das virtudes pressupõe uma explicação específica da estrutura narrativa e da unidade da vida humana e vice-versa. Nesse sentido, as virtudes fornecem a estrutura tanto da vida na qual se pode alcançar o *télos* e de uma narrativa na qual a história dessa mesma vida pode revelar-se.

MacIntyre sugere que para superar os problemas da contemporaneidade, nada melhor que “a construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral” (MACINTYRE, 2001, p. 441). Na sua obra, *Depois da Virtude* (2001), ele procurou apresentar o lugar das virtudes na vida humana e isso se mostrou em três estágios: um primeiro que procurou tratar as virtudes como qualidades necessárias para se obter os bens internos às práticas; no segundo estágio, o autor procurou analisar como as qualidades contribuem para o bem de uma vida inteira e, finalmente, no terceiro estágio, a procura de um bem para os seres humanos, cuja concepção somente pode ser elaborada e possuída no interior de uma tradição social continuada.

Enquanto inúmeros filósofos iniciaram sua tarefa a partir da análise das paixões, dos desejos ou da elucidação de algum conceito de bondade ou dever, MacIntyre inicia seu projeto a partir das práticas; pois ele acredita que é a partir das atividades humanas que é preciso descobrir e redescobrir os fins, bem como os meios necessários para atingi-los (MACINTYRE, 2001, p. 458).

3.2 A ética do cuidado

A primeira parte de nossa dissertação de mestrado foi dedicada ao estudo da condição animal e da vulnerabilidade dos seres humanos em Alasdair MacIntyre por meio de sua obra *Dependent rational animals: why humans beings need the virtues* (1999), também traduzida para o espanhol pela editora Paidós Ibérica, sob o título *Animales racionales y dependientes – Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (2001). A obra em questão expressa com muita propriedade a ética do cuidado, ética esta que volta suas preocupações para as necessidades e fragilidades do ser humano e nesse, sentido se preocupa com a questão da responsabilidade de cada um de nós para com o outro. A ética do cuidado possui um enfoque mais feminino e está voltada para as questões de relacionamento. Por esse motivo também está ligada à ética das virtudes e à ética da alteridade. No interior da ética das virtudes podemos encontrar largo rol de virtudes voltadas para a questão do cuidado. Essas são as virtudes que denominamos “virtudes do cuidado”. Dentre elas podemos destacar a empatia, a generosidade, a hospitalidade, a compaixão, a amizade, a cooperação, a cortesia, a benevolência, a gratidão, a solicitude, a responsabilidade etc.

Elma Lourdes Campos Pavone Zoboli (2004) explica que a filologia da palavra “cuidado” deriva do latim *cura*, e esta por sua vez é sinônimo erudito de cuidado. Em latim antigo, *cura* é grafada como *coera* e é uma palavra usada num contexto relativo ao amor e à amizade. Nesse sentido, a palavra “cura” expressa a ideia de cuidado, desvelo, preocupação e inquietação pela pessoa amada ou por um objeto de estimação. Zoboli destaca ainda que a palavra “cuidado” deriva-se do latim *cogitare-cogitatus*, o que significa pensar, cogitar, colocar atenção, demonstrar interesse, bem como revelar uma atitude de desvelo e preocupação para com algo ou alguém.

Como se pode notar, a natureza da palavra ‘cuidado’ inclui duas significações básicas, intimamente ligadas entre si: a primeira uma atitude de desvelo, de solicitude e de atenção para com o outro e a segunda uma preocupação e inquietação advindas do envolvimento e da ligação afetiva com o outro por parte da pessoa que cuida. Assim, parece que a filologia da palavra ‘cuidado’ indica que cuidar é mais um ato singular; é modo de ser, a forma como a pessoa se estrutura e se realiza no mundo com os outros. É um modo de ser no mundo que funda as relações que se estabelecem com as coisas e as pessoas (ZOBOLI, 2004, p. 22).

Segundo Zoboli, Soren Kierkegaard (1813-1855) foi o primeiro filósofo a fazer uso, ainda que de forma incipiente, da noção de cuidado. Foi ele quem introduziu as noções de preocupação, interesse e cuidado para contrapor o que considerava a excessiva objetividade da filosofia e da teologia do começo do século XIX. Para Kierkegaard, a ética tem início no indivíduo, pois este é obrigado a agir e tomar para si o interesse e a preocupação decorrentes da responsabilidade do indivíduo para consigo próprio. Assim, sem a preocupação ou o cuidado, a ação seria impossível, pois segundo Kierkegaard, o cuidado constitui o ímpeto para a ação moral resoluta do indivíduo capaz de refletir e agir com propósito.

Entretanto, foi Martin Heidegger um dos filósofos mais originais e influentes do século XX que fez da noção de cuidado o eixo central de sua filosofia. Heidegger foi considerado o filósofo do cuidado por excelência. A filosofia de Kierkegaard influencia a noção de cuidado heideggeriana, porém há uma sutil diferença entre ambas. Enquanto o primeiro vê o cuidado de modo individualizado, subjetivo e psicológico, o segundo, por sua vez assume uma noção num nível mais abstrato e ontológico, enaltecendo a tese de que o ser humano leva a marca do cuidado. Nessa medida, o cuidado para Heidegger assume o duplo sentido de angústia e

solicitude. O cuidado “angústia” (*sorge*) retrata a luta de cada ser humano pela sobrevivência enquanto que o cuidado “solicitude” (*fürsorge*) significa voltar-se para acalantar e interessar-se pelo planeta e pela humanidade (ZOBOLI, 2004, p. 23-24).

Com a publicação em 1982 de *In a Different Voice* (Uma Voz Diferente) da psicóloga norte-americana, Carol Gilligan, a perspectiva da ética do cuidado recebeu maior destaque. Gilligan foi colaboradora do pedagogo, também norte-americano, Lawrence Kohlberg. A psicóloga rompeu com Kohlberg ao constatar que as avaliações dos dilemas morais do pedagogo estavam fundadas em critérios puramente masculinos. Para Gilligan, o problema não estava com as mulheres, mas sim na metodologia adotada por Kohlberg. Os estudos de Gilligan concluíram que as mulheres elaboram e avaliam conflitos morais de modo diferente dos homens. Tanto homens quanto mulheres reconhecem a necessidade de acordo para a resolução dos conflitos. Entretanto, o homem ao analisar os componentes do dilema, analisa os indivíduos isoladamente e tenta definir o direito de cada um com base na perspectiva da justiça. Nessa medida, o homem adota uma postura impessoal e se vale da lógica e da lei para chegar à solução do problema, uma vez que ele presume que tais convenções são consensuais. A mulher, por sua vez, confia num processo de comunicação interrelacional, presumindo conexão entre os implicados na questão. Por isso, ela adota uma postura mais pessoal e procura analisar o conjunto das relações envolvidas no caso, detectando as conexões e elos fracos, bem como cuidando das interrelações com maior sensibilidade. Portanto, enquanto o homem tem seu desenvolvimento moral baseado nas “regras do jogo”, a mulher se posiciona moralmente a partir de uma rede de conexões. Nesse sentido, existe certa preocupação e cuidado na preservação dos relacionamentos (JUNGES, 2009, p. 177-178).

Os elementos chave para a compreensão da ética do cuidado em Gilligan são segundo Zoboli, a consciência da conexão entre as pessoas favorecendo o reconhecimento da responsabilidade recíproca entre os seres humanos; a compreensão de que a moralidade é consequência da consideração dos relacionamentos humanos e a convicção de que a comunicação é essencial para a superação dos conflitos.

A centralidade da solução não-violenta de conflitos e da noção de cuidado leva a que se veja as pessoas envolvidas em um conflito ético não como adversários numa pendência de direitos, mas partícipes interdependentes

de uma rede de relacionamentos cuja continuidade resulta essencial para a manutenção da vida de todos. Assim, a solução do estado conflituoso consiste em ativar esta rede de relações pela comunicação cooperativa e não competitiva, visando a inclusão de todos mediante o fortalecimento em vez do rompimento das conexões. Os conflitos éticos são problemas que envolvem as relações humanas e ao traçar uma ética do cuidado a autora explora os fundamentos psicológicos dos relacionamentos não violentos. A violência é destrutiva para todos e somente o cuidado torna possível robustecer o eu e os outros. O julgamento moral não pode ter por base regras, mas deve ser nutrido por uma vida vivida de forma suficientemente intensa para criar simpatia por tudo que é humano (ZOBOLI, 2004, p. 26).

Os seres humanos são por natureza receptivos e relacionais, ao mesmo tempo, eles são dotados de uma voz que lhes permite se comunicar e se relacionar uns com os outros. A ética do cuidado nos guia para atuar com cuidado num mundo cada vez mais consciente da interdependência e do interrelacionamento das vidas humanas. Quando algo afeta diretamente uma pessoa, acaba também afetando indiretamente a vida das demais. As atividades relacionais próprias do cuidado são o escutar, o prestar atenção, o responder com integridade e respeito. Por outro lado, a falta de cuidado implica em não prestar atenção, não escutar, estar ausente e não responder com integridade e respeito (GILLIGAN, 2013, p. 13, 30, 34).

Gilligan afirma que enquanto o patriarcado fragmenta o pensamento e a emoção, a mente e o corpo, o “eu” e as relações, os homens e as mulheres; a diferença, por sua vez, une esses elementos. Pois ao desfazer as rupturas e as hierarquias patriarcais, a voz democrática (que é marcada pela diferença) expressa normas e valores democráticos. Nessa medida, as vozes diferentes não colocam em risco a igualdade, mas se mostram imprescindíveis para a vitalidade de uma sociedade democrática. A autora explica que após escutar a voz diferente das mulheres, ela foi capaz de estabelecer uma distinção crucial para compreender a ética do cuidado:

Num contexto patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Cuidar é o que fazem as mulheres boas, e as pessoas que cuidam e realizam uma tarefa feminina; estão consagradas ao próximo, satisfazendo seus desejos e necessidades, atentas às suas preocupações; são abnegadas. Num contexto democrático, o cuidado é uma ética humana. Cuidar é o que fazem os seres humanos; cuidar de nós mesmos e dos demais é uma capacidade humana natural. A diferença não estava entre o cuidado e a justiça, entre as mulheres e os homens, mas sim entre a democracia e o patriarcado (GILLIGAN, 2013, p. 50-51).

José Roque Junges (2009) observa que enquanto os homens adotam o enfoque da justiça na solução dos dilemas morais, voltando-se para as questões dos

direitos e normas, as mulheres se voltam para as questões do cuidado e da responsabilidade nos relacionamentos. Portanto, a lógica subjacente ao cuidado é a lógica psicológica dos relacionamentos e insere-se com maior facilidade no paradigma das virtudes do que no da norma.

Comparando-se a ética da justiça (a qual se configura no interior da perspectiva positivista e possui uma natureza de ordem patriarcal), esta assume a perspectiva abstrata, universal e imparcial, enfatizando direitos individuais, focalizando a razão e argumentação lógica, propondo ações retas a partir de julgamentos corretos e se baseando numa ética de princípios ou de normas. Portanto a ética da justiça é mais masculina e viril e se coliga com um viés liberal. Por outro lado, a ética do cuidado assume uma postura mais local e particular, engajada e contextualizada, focalizando os elos humanos e as relações comunitárias, levando em conta a afetividade e as emoções e preocupando-se com a formação do caráter a partir das disposições interiores. Assim, a ética do cuidado conecta-se com as éticas das virtudes ou das atitudes e é mais feminina e feminista e se coliga a um viés mais comunitário (JUNGES, 2009, p. 179).

Junges explica que apesar das diferenças entre a ética da justiça de perspectiva positivista e a ética do cuidado, a proposta de Gilligan é articular ambas as éticas, no sentido de que elas se complementem. Assim, o homem mais voltado para o aspecto da justiça precisa educar-se na perspectiva do cuidado. Por sua vez, a mulher, mais atenta ao cuidado, precisa voltar-se para as questões da justiça. Nessa medida, o cuidado não deseja substituir a justiça, haja vista que os pontos de vista se complementam e se corrigem mutuamente.

Dado que o direito moderno é a expressão jurídica da ética da justiça, Junges pergunta se haverá lugar para o direito na perspectiva do cuidado. Sua resposta é a seguinte:

Se o cuidado é uma dimensão necessária da ética, deverá encontrar o seu lugar no Direito como complemento e corretivo do puro enfoque da justiça imparcial. A jurisprudência caracteriza-se por descer ao caso singular, tentando compreender o fato jurídico a partir do contexto particular e das relações implicadas. Esse é também um procedimento da ética do cuidado. Muitas questões relacionadas com a Bioética e com a Ecologia teriam melhor solução se a perspectiva inter-relacional do cuidado fosse levada em consideração no encaminhamento jurídico do caso [...]. Certas questões, como o aborto, a procriação assistida, a eutanásia, receberiam uma nova luz de compreensão jurídica se o enfoque dos direitos fosse completado e corrigido pela lógica da simetria e da reciprocidade das

inter-relações, propugnada pela perspectiva do cuidado (JUNGES, 2009, p. 180, 181).

Em *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre ressalta que a ética das virtudes pressupõe a biologia metafísica de Aristóteles, a qual se preocupa em elaborar uma teoria do bem que seja ao mesmo tempo voltada para o situado e o particular e também para o cósmico e o universal. Nessa medida, as virtudes conduzem o indivíduo ao seu *télos*, que é a felicidade no interior da comunidade política. Pelo exposto, percebe-se que existe uma interessante conexão entre a ética das virtudes e a ética do cuidado.

Após esta breve introdução à ética do cuidado, somos convidados a lembrar alguns pontos fundamentais abordados em nossa dissertação e que julgamos importantes para fundamentar os argumentos principais deste capítulo. Cabe também ressaltar que tanto a amizade quanto a justiça são virtudes que estão intimamente relacionadas com a alteridade. Amizade e justiça se referem a questões ligadas ao relacionamento com o próximo e, portanto, são virtudes voltadas para os temas da atenção, da responsabilidade e do cuidado para com o outro.

Na obra *Dependent rational animals: why humans beings need the virtues* (1999), MacIntyre destaca que os seres humanos se encontram no interior de uma rede de relações de reciprocidade, isto é, no interior de uma rede de relações caracterizadas pelo dar e receber. Nesse contexto, as virtudes são indispensáveis para o florescimento humano. As virtudes morais e intelectuais permitem que os seres humanos se tornem agentes racionais práticos e contribuem para que tenham condições de cuidar uns dos outros; pois é certo que os seres humanos dependem uns dos outros. Essa dependência se torna mais clara diante da ocorrência de catástrofes naturais, enfermidades, epidemias, acidentes etc. O ser humano, em qualquer fase da vida, está sujeito a essas vicissitudes de forma temporária ou permanente. Entretanto, é na infância e na velhice que os indivíduos requerem maiores atenções e cuidados por parte dos demais.

Citando o exemplo dos golfinhos, MacIntyre ressalta que o cuidado que eles têm uns para com os outros desempenha papel fundamental na manutenção da vida grupal. O exemplo dos golfinhos nos remete de alguma forma à virtude da amizade desinteressada, uma vez que a amizade tem o poder de unir as pessoas, impelindo-as a cuidarem umas das outras e contribuindo desta forma para o florescimento das comunidades humanas.

MacIntyre explica que diferentemente dos demais animais, o ser humano é aquele que possui uma capacidade de avaliar o próprio passado e planejar ações para o futuro, além disso, é o único animal capaz de compreender que recebeu e pode dar atenção e cuidado aos demais. O ser humano não apenas possui um corpo, ele é antes de tudo um corpo animal. Nesse sentido, essa identidade animal não deve ser subestimada, pois essa indiferença para com a nossa animalidade dificulta o processo de autoconhecimento e consciência de si, bem como se configura como obstáculo para o reconhecimento da dependência e vulnerabilidade humana. Os hábitos mentais que insistem em não reconhecer a importância da dimensão animal e corporal da existência humana acabam por refletir em teorias filosóficas que insistem na tese de que a racionalidade humana é independente de sua animalidade. O especismo, por exemplo, defende a superioridade da espécie humana sobre as demais.

MacIntyre ressalta que o conhecimento genuíno e profundo de si mesmo se dá principalmente a partir das relações sociais, as quais impõem ao indivíduo uma correção dos juízos que a pessoa tem sobre si mesma. Pois é certo que um indivíduo que projeta excessivamente em si mesmo terá uma tendência a ser vítima de suas próprias fantasias. O autoconhecimento também contribui para que a pessoa possa imaginar com realismo os futuros possíveis dentre os quais poderá escolher. A pessoa que se autoconhece é aquela capaz de reconhecer seus fracassos e deficiências. Nessa medida, sinceridade e honestidade para consigo próprio são as virtudes que resultam desse processo de autoconhecimento. O indivíduo desenvolve a honestidade/sinceridade não somente quando se auto-examina, mas também quando trabalha sua responsabilidade para com as demais pessoas que, de alguma forma, têm razões para esperar que sejam ajudadas na satisfação de suas necessidades.

MacIntyre prossegue com suas observações destacando que os seres humanos precisam uns dos outros para se desenvolver como agentes racionais práticos e, para tanto, é fundamental que se relacionem uns com os outros, abrindo-se para receber e doar atenção aos demais. É fundamental que, para atingir a maturidade mental e emocional, os seres humanos reconheçam que são dependentes uns dos outros. Esse reconhecimento da dependência faz parte do processo de autoconhecimento, processo esse que também inclui avaliar a relação existente entre o conjunto de desejos e motivos com aquilo que é bom para si e para

o meio no qual a pessoa se relaciona e vive. Por isso, deve-se incentivar as virtudes desde a infância⁴, no sentido de que as crianças possam aprender desde cedo a orientar e transformar seus desejos e mais tarde, na vida adulta, terem condições de escolher aqueles bens que serão fundamentais para cada etapa de suas vidas. A educação nas virtudes é, nesse sentido, integral e holística, pois inclui a educação dos afetos, simpatias e inclinações.

Neste ponto é importante observar que a convivência e a experiência no trato com as pessoas nos leva a uma visão das regras a que devemos obedecer para que a vida em comunidade seja bem-sucedida. Os princípios morais não são como princípios matemáticos, sempre aceitos *a priori*. MacIntyre destaca que não existe nenhum tipo de norma, nem proibições invioláveis, nem prescrições que possam orientar a ação por si mesma. Portanto, saber como se comportar virtuosamente implica sempre algo mais que o mero cumprimento de normas (MACINTYRE, 1999, p. 93).

Para chegarmos até os princípios, MacIntyre ressalta que a experiência conta muito e, no contexto das práticas diárias, o ser humano está sujeito a erros de diversas ordens, sendo que os erros intelectuais são resultantes em boa parte de erros morais. A amizade e a deliberação em comum seriam, portanto, uma adequada proteção para a superação desses erros. Entretanto, MacIntyre alerta para o fato de que não é sadia a dependência constante do indivíduo para com a orientação alheia e, nesse caso, a moderação é uma virtude essencial para que não sejamos nem totalmente dependentes ou independentes do raciocínio alheio. Seguindo o mesmo raciocínio de MacIntyre, podemos inferir que erros de ordem jurídica podem ter como fonte erros de ordem moral, pois muitas das vezes o ser humano se deixa levar pelas paixões ou mesmo se torna insensível à dor alheia.

O autor destaca que são nas relações de reciprocidade que o ser humano reconhece sua animalidade, racionalidade e dependência. Entretanto, algumas virtudes contribuem para que o indivíduo se desenvolva como agente racional prático independente, dentre as quais podemos destacar a amizade, a justiça, a prudência, a temperança, a coragem, a misericórdia, a justa generosidade, a

⁴ A literatura, ao longo dos tempos, tem se mostrado como excelente instrumento capaz de contribuir para a formação do imaginário moral, incentivando o cultivo das virtudes em jovens e adultos do mundo inteiro. A pluralidade de situações que a literatura de ficção apresenta, é significativamente importante para que nosso imaginário moral possa ser abastecido para responder às inúmeras questões éticas que se nos apresentam cotidianamente.

hospitalidade, a cortesia, a gratidão etc. Dentre essas virtudes, vamos nos concentrar em algumas, como por exemplo, a virtude da justa generosidade, a qual implica na consideração atenta e afetuosa para com os outros. Nas suas relações de reciprocidade, as pessoas participam de diversas comunidades como a família, a escola, a igreja, o trabalho etc. e, portanto, são nesses espaços que essa virtude é comumente requerida e trabalhada. Entretanto, o alcance da justa generosidade se estende para além dessas comunidades e, nesse aspecto, outra virtude fundamental é a hospitalidade. Essa virtude é essencial nas relações de intercâmbio e se faz também necessária no acolhimento ao visitante e ao estrangeiro. A gratidão e a cortesia são outras duas importantes virtudes que se relacionam com o dar e o receber. Nessa medida, é importante que o indivíduo saiba mostrar gratidão sem se tornar subserviente ao outro e, no tocante à cortesia, esta se mostra fundamental para com aqueles que dão com pouca elegância ou não possuem cortesia suficiente em suas relações de reciprocidade.

Importante destacar juntamente com MacIntyre que não basta somente o reconhecimento de nossa animalidade. É também preciso que reconheçamos a nossa vulnerabilidade, pois em qualquer fase de nossa vida estamos sujeitos a inúmeras vicissitudes e aflições, o que poderá fazer com que dependamos da atenção e cuidado alheios. Por isso, outra virtude que vai além de nossas obrigações comunitárias é a virtude da misericórdia. Ela implica na consideração para com a necessidade extrema e urgente do outro e, neste ponto, não importa quem seja a pessoa que sofre, mas sim a classe e o grau da necessidade do outro. Portanto, é a necessidade extrema e urgente do outro que se constitui como razão para atuar. Baseando-se em Tomás de Aquino, MacIntyre explica que a virtude da misericórdia é caracterizada pela dor ou pesar pelo sofrimento alheio. A aflição alheia é reconhecida como própria pelo indivíduo, uma vez que esse mesmo indivíduo é capaz de reconhecer que o sofrimento de outrem pode ser seu em qualquer momento da vida. Pelo exposto, somos levados a compreender que a misericórdia é uma das virtudes que nos leva a relacionar com os demais e, assim, compreender a aflição do outro como se fosse própria, o que significa reconhecer esse outro também como próximo. Por conseguinte, orientar a virtude da misericórdia para com os demais supõe a ampliação das relações comunitárias no sentido de incluir os outros.

3.3 A ética da alteridade

E neste ponto do trabalho estamos prontos para adentrar na ética da alteridade. Abbagnano (2007) define alteridade como “*ser outro, pôr-se ou constituir-se como outro*”. No que tange à ética da alteridade, buscamos inspirações em Emmanuel Lévinas (2012) e também em Robert Spaemann (1996), tendo este último a tarefa de resgatar em Aristóteles as noções de amizade e benevolência, as quais, segundo Spaemann, incentivam o abandono da centralidade no em-si-mesmo e faz o indivíduo se perceber como o outro do outro.

Lévinas nasceu em 30 de novembro de 1906 na Lituânia e, após completar seus estudos secundários, migrou para a França, onde teve contato com a fenomenologia de Husserl e Heidegger. As trágicas experiências sofridas em campos de concentração nazistas, na Segunda Guerra Mundial, foram fundamentais para que o filósofo ampliasse o conceito de alteridade.

Lévinas parte do “rosto” para tentar despertar a sensibilidade dos seres humanos uns pelos outros. É a partir do rosto do próximo que aprendemos a ser mais humanos. Portanto, conforme observam Caetano e Costa (2014), a revalorização do sentido ético do humano e do respeito às diferenças implica necessariamente a busca pelo reconhecimento do outro. Para Lévinas, a ética é a filosofia primeira e a partir dela ele desenvolve o conceito de alteridade como princípio da relação humana. Assim:

[...] o fenômeno que é a aparição do Outro, é também rosto; ou ainda (para mostrar esta entrada, a todo instante, nova na imanência e na historicidade essencial do fenômeno): a epifania do rosto é *visitação*. Enquanto o fenômeno já é, seja a que título for, imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva. Sua vida consiste em desfazer a forma em que todo *ente* – ao entrar na imanência, isto é, ao se expor como tema – já se dissimula.

O Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abraça a janela onde sua figura no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretanto, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura (LÉVINAS, 2012, p. 51).

Caetano e Costa destacam que a vida em sociedade requer do ser humano o amadurecimento da sensibilidade e da responsabilidade para com o próximo e esse

processo de transformação inicia-se pelo rosto. Nessa medida, a ética da alteridade exige o cuidado e a responsabilidade para com o outro (CAETANO e COSTA, 2014, p. 208).

Para Lévinas, o “eu” se conhece e se descobre quando se movimenta em direção ao outro. Nesse sentido, o filósofo destaca que a relação com o outro “questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas” (LÉVINAS, 2012, p. 49). Para Lévinas, a consciência é questionada pela presença do rosto alheio e, por conseguinte, o rosto se impõe de modo a fazer com que não passemos surdos a seus constantes apelos:

A epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indigência. Sua presença é uma intimação para responder. O Eu (Moi) não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular sobre o qual ele teria que decidir [...] (LÉVINAS, 2012, p. 53).

O movimento ético na consciência tem como ponto de partida esse “eu” que diante do “outro” se torna infinitamente responsável. Por conseguinte, quanto mais se assume as próprias responsabilidades, mais responsável o “eu” se torna. A responsabilidade não é algo cego, mas sim algo que se move em virtude de uma urgência extrema (LÉVINAS, 2012, p. 53, 54). Daí Lévinas também afirmar que há baixeza e vulgaridade nas ações que se concebem com vistas aquilo que é imediato. O presente se configura como o imediato e, por conseguinte, o presente é o lugar do “eu”, enquanto que o futuro é o lugar do “outro”. Nessa medida, decisões concentradas no imediatismo do presente são decisões egocêntricas, que colocam em risco o futuro dos outros. Assim, agir com vistas ao futuro é de alguma forma se destacar do “eu” no presente e ir ao encontro do “outro” no futuro.

[...] Há vulgaridade e baixeza numa ação que só se concebe para o imediato, isto é, no fim de contas, para a nossa vida. E há uma nobreza muito grande na energia que se liberta da concreção do presente. Agir em prol de coisas distantes no momento em que triunfa o hitlerismo, nas horas surdas desta noite sem horas – independentemente de toda avaliação de “forças em presença” -, é, sem dúvida, o vértice da nobreza (LEVINÁS, 2012, p. 47).

Segundo Spaemann, o despertar para a realidade se dá justamente no paradoxo de que “o outro é muito mais significativo para mim pelo que ele é em si

mesmo, e não através do que ele seja para mim” (SPAEMANN, 1996, p. 156). Por conseguinte, o “eu” que se mantém preso à satisfação de seus impulsos não descobriu a si mesmo e muito menos descobriu ao outro. É preciso que realizemos o movimento para abandonar a própria centralidade e, nesse ato, nos lançarmos ao outro. É nesse momento que “percebemo-nos como o outro do outro – como outro, mas também como alter ego” (1996, p. 156). Assim, amar o outro “por causa dele mesmo” é o que Aristóteles denomina amizade e isso implica tomar consciência do outro. “Toma-se consciência do outro ao passo que se assume responsabilidade por ele” (p. 271). Spaemann explica que a responsabilidade se configura como uma preocupação que transcende qualquer experiência voltada para o instinto e para a autoconservação. Nessa medida, a responsabilidade está intimamente ligada à ideia de amparo.

O amparo refere-se ao próprio-ser do ser com que me relaciono, que se vê atingido pelas consequências de minha ação finalista individual ou coletiva, ou, sob determinadas circunstâncias, pelas consequências de ações que deixei de praticar. Pois a obrigação de amparar, originária da percepção do real, também fundamenta obrigações que dizem respeito a ações. Só se pode falar em responsabilidade e em amparo com referência ao ente constituído teleologicamente; ou seja, com referência aos entes que encontrem uma circunstância explicativa nos acontecimentos (SPAEMANN, 1996, p. 271).

Dada a complexidade das relações humanas, a ética da alteridade surge como uma proposta de abertura para o outro e ela convida o ser humano a sair de si mesmo e se abrir para uma realidade maior que é o outro. Nessa medida, no espaço dessa relação de responsabilidade do “eu” para com o outro, a justiça encontra caminho para se realizar. Conforme observa Carla Silene C. L. B. Gomes (2008), no interior do pensamento de Lévinas, a justiça e a ética se associam em virtude da alteridade e da sociabilidade. Pois é certo que, a justiça somente fundada na razão é uma justiça puramente do “eu” e, por conseguinte, é incapaz de acolher a diferença, o outro. Para equilibrar tal situação, surge a ética da alteridade, cujo princípio basilar é relação eu-outro.

4 A PRUDÊNCIA COMO CRITÉRIO DE CORREÇÃO DA AÇÃO

4.1 A *phrónesis* e o *phrónimos*⁵

Conforme explica Marcelo Perine (2006), o Livro VI da *Ética a Nicômaco* (EN) possui uma estrutura bastante complexa e integra uma série de cursos ministrados por Aristóteles acerca da prudência (*phrónesis*). Na *Ética a Eudemo* (EE), o tema é tratado nos Livros II, III e IV. Após se dedicar ao estudo da virtude moral no Livro II da EN, Aristóteles procura no Livro VI elucidar o conceito de *phrónesis*.

Josef Pieper (2010) afirma que *phrónesis* é uma virtude intimamente ligada à realidade. Isso quer dizer que, por uma parte, o *phrónimos* contempla a realidade objetiva das coisas e, por outra, contempla o “querer” e o “fazer”. Mas é a realidade que dirá ao *phrónimos* aquilo que ele deve ou não fazer. Por conseguinte, a doutrina da *phrónesis* fundamenta-se na importante conexão entre o dever e o ser, haja vista que no ato da *phrónesis*, o dever, vem determinado pelo ser. Com isso, Pieper convida o ser humano a educar e a se auto-educar na virtude da *phrónesis*, uma vez que, na ordem da emancipação moral, a virtude da *phrónesis* prepara o indivíduo para ver objetivamente as realidades que “concernem as nossas ações e fazê-las normativas para o obrar, segundo sua índole e importância” (PIEPER, 2010, p. 13-14).

Enquanto que a contingência se configura como o fundamento da norma aristotélica, por sua vez a *Ideia do Bem* é a norma transcendente do platonismo. Para Platão, o *phrónimos* seria o rei-filósofo e teria na ciência das Ideias o fundamento de sua realeza. Em Platão, o *phrónimos* não é a *reta regra*, pelo contrário, ele somente a segue, pois o *phrónimos* platônico é antes de tudo um ser humano de contemplação, aquele que contempla a ordem da natureza e da verdade, de onde extrai a norma transcendente para suas ações. Temos então, uma moral teonômica, na qual o *phrónimos* é o representante terreno da Ideia, portanto sua *phrónesis* é antes de tudo transcendente. Neste ponto, a sabedoria está vinculada ao imutável, ao universal e ao eterno – *aquilo que não nasce nem perece* (AUBENQUE, 2003, 71-74).

⁵ Neste capítulo, todas as vezes que nos remetermos ao termo ‘prudência’ (sabedoria prática) iremos fazer uso de seu correspondente em grego ‘*phrónesis*’. Da mesma forma, ‘*phrónimos*’ substituirá ‘prudente’.

Na *Ética a Nicômaco*, o *phrónimos* está lançado na vida. Longe do mundo das Ideias, o que ele tem em mãos são apenas suas forças e experiências humanas. A ciência do Bem *em si* ou da Mediania *em si* de nada servem para o *phrónimos* aristotélico. Aqui, o *phrónimos* nada tem a ver com a norma transcendente de Platão. Nesse sentido, a *phrónesis* se relaciona com o contingente, com aquilo que é particular, prático e mutável. O julgamento ético não será comparado ao conhecimento e saber do geômetra, nem à exatidão da matemática, mas sim à sabedoria prática do carpinteiro (AUBENQUE, 2003, p. 73-74).

Nesta etapa, podemos nos indagar: então, do que depende a retidão do julgamento do *phrónimos*? Pierre Aubenque (2003) responde dizendo que enquanto a sabedoria, tal como foi concebida desde Platão, se configuraria como o reflexo de uma ordem transcendente na alma do sábio, permitindo nesse sentido medir a retidão do julgamento do *phrónimos*, em Aristóteles isso muda completamente, pois o *phrónimos* aristotélico é o *métron*. Ele próprio é a medida da retidão do julgamento. “Não é mais o homem de bem que tem os olhos fixos nas Ideias, somos nós que fixamos os olhos no homem de bem” (AUBENQUE, 2003, p.77).

[...] o homem medida é invocado, não pela excelência de seu exemplo, mas pela retidão de seu julgamento. [...] O prudente serve de critério apenas porque é dotado de uma inteligência crítica. Ele não é somente aquele que a partir de quem se julga, mas aquele que julga. [...] a inteligência [...] não é mais o reflexo do inteligível, não significa que não haja mais norma, mas que a inteligência é para si mesma sua própria norma. Mesmo que Aristóteles abandone a transcendência do inteligível, isso não significa substituí-la pela transcendência ilusória de qualquer irracional, mas pela imanência crítica da inteligência. Ele substitui a intelecção dos inteligíveis, como fundamento da regra ética, pela inteligência dos inteligentes, e a sabedoria das Ideias pela prudência dos prudentes, mas trata-se ainda e sempre, embora sob uma nova forma, de um fundamento intelectual. Aristóteles particulariza, individualiza, relativiza a inteligência, mas não renuncia ao intelectualismo (AUBENQUE, 2003, p. 86).

Aristóteles não se preocupa como Platão em procurar uma definição da essência de *phrónesis*, ao contrário, busca na realidade e não no mundo das Ideias uma definição para a *phrónesis*. Ele parte do próprio *phrónimos*. A partir da análise tipológica do homem prudente, aquele capaz de bem deliberar, Aristóteles consegue chegar à determinação da essência da *phrónesis* considerando as pessoas que são dotadas dessa virtude (EN, VI, 5, 1140a 25).

Nesse sentido, podemos afirmar que Aristóteles irá rechaçar Anaxágoras ou Tales como exemplo de homens prudentes. Estes serão para Aristóteles, exemplos

de homens sábios, haja vista que eles buscavam coisas notáveis, difíceis e até divinas, porém coisas completamente inúteis da perspectiva da *práxis*. Para o filósofo, o exemplo de homem prudente será a pessoa de Péricles, pois a *phrónesis* se relaciona com as coisas genuinamente humanas e com aquilo que pode ser objeto de deliberação:

[...] pensamos que Péricles e homens como ele são dotados de prudência, porque podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; pensamos que os homens dotados de tal capacidade são muito bons administradores de suas casas e cidades (EN, VI, 5, 1140a 10).

Aubenque esclarece que essa forma peculiar de Aristóteles buscar uma definição de *phrónesis* por meio da pessoa do *phrónimos* pode ser denominada como “recurso ao retrato”. Ele explica que o “recurso ao retrato” não é um mero expediente utilizado por Aristóteles, mas uma exigência da própria coisa, haja vista que a existência do ser humano prudente está por si mesma implicada na definição geral da virtude (AUBENQUE, 2003, p. 69).

Porém, no sentido de se evitar certo raciocínio circular em torno de uma definição que parta da figura do homem prudente, buscamos a origem etimológica da palavra *phrónesis*. Assim, segundo Francis Edward Peters (1983), o termo *phrónesis* assumiu em Platão um sentimento puramente intelectual, enquanto em Aristóteles, o termo guardou curioso resquício etimológico, relacionado com *phrénes* (diafragma) e com a ideia inicial de que os seres humanos pensariam com o coração (PETERS, 1983, p. 119). Katsuzo Koike e Pedro Lincoln Mattos (2000) observam que em Homero, no século VIII a. C., os heróis pensavam e sentiam com o *phrénes* ou diafragma:

A região do corpo em torno do diafragma era, para eles, a que abrigava os sentimentos e reflexões humanas; daí o aparecimento do verbo *phrónein*. Heráclito é um dos primeiros pensadores no qual vemos registrada a palavra *phrónesis* [...], o termo pode ser traduzido por “entendimento” ou “inteligência” (KOIKE; MATTOS, 2000, p. 192).

Rachel Gazolla (1999) acrescenta ainda que na cultura grega, a ação correta é indicada pela palavra *phrónesis*, distanciando-se, portanto da *epistéme*. Nesse sentido, *phrónesis* está intimamente ligada ao campo do *práttēin* (prática), enquanto que *epistéme* se relaciona diretamente à teoria (*theoreîn*). Por conseguinte, Aristóteles remete a palavra *phrónesis* à virtude intelectual quanto às ações ou à

dianoética prática e, desta feita, não se preocupa com a essência de referido termo, mas ao modo como o ser humano vivencia a *phrónesis* (GAZOLLA, 1999, p. 110).

Ainda no interior dessa análise etimológica, Aubenque destaca que o uso de *phrónein*, *phrónesis* na linguagem médica tende não somente a designar uma função ou uma faculdade intelectual, mas o exercício normal dessa função ou faculdade. Desta feita, para Hipócrates, *phrónesis* não é meramente pensar, mas pensar de modo sadio, ou seja, dominar seus espíritos ou seus sentidos (AUBENQUE, 2003, p. 254). Assim a *phrónesis* é:

o saber, embora limitado e consciente de seus limites; é o pensamento, mas humano, que se sabe e se quer humano [...]. Mais que todas as análises filosóficas do texto de Aristóteles, o estudo de suas fontes extra-filosóficas mostra que [*phrónesis*] não é a unidade extrínseca de uma capacidade e de um valor (como se bastasse orientar a inteligência *em direção* ao bem, para que se tivesse prudência), mas a unidade interior de uma capacidade que adquire valor ao se limitar. Assim como se passa da ideia de organismo à ideia de saúde pela ideia de *regime*, faz-se da inteligência de seus próprios limites. A prudência é, poder-se-ia dizer, o *regime* da Inteligência [...]: o ambiente favorável, a cura, o horizonte onde o organismo desabrocha em se restringindo, onde o homem atinge sua forma de homem no limite, se é verdade que o homem tem uma tendência natural a sair de si mesmo para cair na patologia e na monstruosidade. Está em causa, já dizia o tratado hipocrático, a “razão e a desrazão da alma”.

[...] Mas [*phrónein*], tomada absolutamente, designa o mais das vezes, no sentido indissolúvelmente intelectual, afetivo e moral, o pensamento sadio, o discernimento correto do que é conveniente, a reta deliberação cujo acabamento se encontra na palavra ou na ação oportunas (AUBENQUE, 2003, p. 256-258).

Para Aristóteles a sabedoria prática, ou seja, a *phrónesis* possui um valor intrínseco, uma vez que somente a teoria do sábio de nada adiantará num mundo prático como o nosso. Numa comunidade política de que adiantaria todo o conhecimento dos sábios, dos doutores em matemática, dos grandes cientistas se estes mal soubessem tecer uma roupa, consertar o próprio veículo ou preparar o próprio alimento? De que valeria toda a teoria e conhecimento científico se não fossem aplicados na vida prática? Aristóteles não quer com isso desvalorizar a teoria dos sábios, mas sim nos conduzir à conclusão de que o conhecimento prático não pode ser desconsiderado e menosprezado por aqueles que se dizem filósofos ou cientistas. Da mesma forma, ele procura ressaltar que o conhecimento teórico é fundamental para a vida prática, pois foi por meio de seu conhecimento nas áreas de astronomia e meteorologia que Tales de Mileto teve condições de prever uma excelente colheita de azeitonas com pelo menos um ano de antecedência.

Conciliando teoria e prática, Tales obteve dinheiro para alugar todas as prensas de azeite de oliva da região e, quando chegou o verão, os produtores de azeite tiveram que pagar a ele pelo uso das prensas, o que o levou a ganhar uma grande fortuna com esse negócio. Nessa medida, Aristóteles ressalta:

Em primeiro lugar, diremos que a prudência e a sabedoria filosófica devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes respectivas da alma, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse nenhum efeito. Além disso, elas de fato produzem alguma coisa, mas não como a arte médica produz saúde, e sim como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade, pois sendo ela uma parte da virtude inteira, torna o homem feliz por estar na sua posse e de atualizar-se. Acresce que a função de um homem somente é perfeita quando está de acordo com a prudência e com a virtude moral, pois esta faz com que nosso objetivo seja certo, e a prudência, com que escolhamos os meios certos (EN, VI, 12, 1144a 5-10).

Portanto, além disso, em VI, 13, 1145a, 10, Aristóteles completa seu raciocínio, destacando que a *phrónesis* como sabedoria prática não domina a sabedoria filosófica, que representa a parte superior da alma humana, da mesma forma que a medicina não domina a saúde, haja vista que não faz uso desta última, mas pelo contrário, fornece os meios necessários para atingi-la.

No interesse da saúde [a medicina] faz prescrições, porém não prescreve à saúde. Ademais, sustentar a supremacia da prudência corresponderia a dizer que até os deuses são governados pela ciência política porque ela faz prescrições acerca de todos os assuntos do Estado (EN, VI, 13, 1145a, 10).

Apesar de todas essas diferenças entre o conhecimento que é proveniente da ciência (sabedoria filosófica) e o conhecimento que é resultado da *phrónesis* (sabedoria prática), Aristóteles recomenda desenvolver tanto a sabedoria filosófica quanto a prática, mas principalmente esta última que se atém ao conhecimento dos casos particulares, pois:

É por isso que as pessoas ignorantes, especialmente as que têm experiência, são por vezes mais práticas do que outros que sabem, pois se um homem soubesse que as carnes leves são digeridas mais facilmente e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; por outro lado, alguém que sabe que a carne de galinha é mais leve, poderia produzi-la (EN, VI, 7, 1141-a 15-20).

Conforme observa Spinelli, o conhecimento dos particulares é fundamental porque permite a quem delibera identificar qual o melhor caminho que conduz à *eudaimonia* no instante presente, sem que para isso, o indivíduo reconheça quais os

universais envolvidos em sua ação. Porém, somente o conhecimento dos particulares não é suficiente para se chegar à *eudaimonia*. Para tanto, é preciso conciliar tanto o conhecimento das regras gerais com aquilo que é singular.

No caso da *phrónesis*, os universais não possuem qualquer utilidade se estiverem destituídos da identificação com o particular de dada situação. A regra “é preciso comer carnes leves” é por demais genérica, uma vez que não diz o que deve ser feito numa situação concreta. Particularidades do tipo “quando”, “tipo de carne leve”, “idade”, “sexo” etc. devem ser de alguma forma preenchidas. Por conseguinte, os universais práticos são praticamente destituídos de conteúdo para uma ação específica (SPINELLI, 2007, p. 124).

Semelhantemente ao médico que delibera sobre o que é melhor para cada paciente, ao *phrónimos* cabe a tarefa de determinar quais as ações para dada circunstância são fundamentais para se chegar à *eudaimonia*. Desse modo, é preciso que o *phrónimos* saiba reconhecer tanto o universal com suas regras acerca daquilo que deve ser feito, quanto o particular, com suas especificidades e, assim, reconhecer que as regras do universal não são suficientes para dizer qual o tipo de ação que deve ser escolhida aqui e agora (SPINELLI, 2007, p. 124).

É importante destacar que a universalidade e a necessidade de que aqui se falam, referem-se ao agir humano e não a objetos imutáveis. Pois, de acordo com Spinelli, o *phrónimos* adquire esses universais a partir da percepção dos casos particulares e, nesse sentido, a experiência é fundamental para ligar os universais aos particulares, pois é com estes últimos que a *phrónesis* se relaciona. Por meio da experiência, somos capazes de subsumir os casos particulares a um universal, sem, contudo, submeter tais situações singulares a universais de ordem puramente teórica. Por essa medida, dada a generalidade das regras, estas não possuem o condão de nos dizer o que deve ser feito aqui e agora, haja vista que as ações são sempre na ordem do singular.

É preciso que o agente saiba a função que uma regra de conduta cumpre e deve cumprir na sua vida, qual o lugar das virtudes na ideia geral que ele tem de boa vida. Assim, ele reconhece a sua validade e deseja aquilo que elas ordenam, sempre tendo em mente que esse reconhecimento e desejo não implicam um conteúdo previamente determinado das ações, mas são apenas indicadores da direção que se deve tomar na avaliação das circunstâncias. Ainda que o agente receba, assim, essas informações, isso só será devidamente compreendido por ele se realizar as ações em que a *eudaimonia* consiste, se aprender a agir virtuosamente (SPINELLI, 2007, p. 135-136).

Perine também concorda com a afirmação de que a *phrónesis* está intimamente ligada à experiência (*empeiria*). Nesse sentido, um jovem poderá até ser geômetra ou matemático, entretanto não poderá ser *phrónimos*, pois para isto se requer a experiência que somente o tempo pode dar. Perine explica que a *phrónesis* tem por objeto, além dos universais, também os singulares, cujo conhecimento se dá pela experiência, que só se obtém pelo próprio transcurso do tempo.

Assim, temos que é fundamental que o agente racional prático se disponha a agir da forma como é orientado pela *phrónesis*, haja vista que esta não é um mero saber, mas um saber orientado para se agir de determinado modo (SPINELLI, 2007, p. 135).

Aristóteles pergunta se a *phrónesis* seria uma arte ou ciência. No desenvolvimento de sua argumentação, ele acaba concluindo que não é arte, uma vez que a *phrónesis* tem como objetivo a ação, enquanto que a arte se dedica à produção. No que tange à ciência, Aristóteles assevera que esta diz respeito ao necessário e ao universal, enquanto que a *phrónesis* delibera sobre o contingente (o acaso: *aquilo que pode ser ou pode não ser*) e está ligada ao particular. Ele afirma que o conhecimento científico é um juízo acerca de coisas universais e necessárias, permitindo sua demonstração. Ao contrário, a *phrónesis* cuida de coisas práticas, variáveis e humanas, que nesse sentido se configuram como objetos de deliberação, mas não de demonstração.

[...] Uma demonstração conduz a uma conclusão não apenas necessária, mas também universal, isto é, que vale para todos os casos (certo tipo de objeto), pois parte de premissas não apenas necessárias, mas também universais. O necessário pertence à ciência é sempre ou no mais das vezes do modo como ele é (SPINELLI, 2007, p. 116-117).

Não sendo arte nem ciência, Aristóteles conclui que a *phrónesis* só pode ser uma disposição prática, portanto uma virtude. Entretanto, é uma virtude que concerne à regra da escolha e, portanto, não é mera virtude moral, mas uma virtude dianoética, ou seja, uma virtude de ordem intelectual que tem em vista a *eudaimonia*. É, portanto, a virtude do agir com relação aquilo que é bom e mau para o ser humano.

Aristóteles explica que a causa eficiente da ação, ou seja, a origem da ação é a escolha. Por sua vez, a origem da escolha é o desejo e o raciocínio dirigidos a um

fim. Nessa medida, a escolha não pode existir sem o tripé razão/intelecto/caráter (leia-se aqui disposição moral).

MacIntyre ressalta que a *phrónesis* é uma virtude intelectual e, por ser de ordem intelectual, é obtida por meio da instrução. Entretanto, sem a *phrónesis*, MacIntyre alerta que não é possível exercer as virtudes do caráter. Estas últimas, como se sabe, dependem também do exercício habitual; pois o homem somente se torna justo ou corajoso se pratica atos justos ou corajosos. Da mesma forma que a *sôphrosunê*, conforme explica MacIntyre, a *phrónesis* é originalmente um termo aristotélico de louvor, significando alguém que sabe julgar em casos particulares, bem como sabe o que lhe é devido e tem orgulho de reivindicar seus direitos.

A *phrónesis* por ser uma virtude intelectual está intimamente ligada à capacidade humana de dar e reconhecer razões. Por sua vez, a razão é algo que é válido de modo universal e necessário. No campo científico, a universalidade se faz presente principalmente no caso das demonstrações, as matemáticas, por exemplo. Nessa medida, uma demonstração matemática, que é a expressão das razões de um teorema, não pode ser válida para uma pessoa e inválida para outra. Dada a sua universalidade, uma demonstração científica, é válida em qualquer lugar do mundo e para todas as pessoas. Analogamente a isso, as razões que o *phrónimos* possui para agir são válidas para todo o ser humano. Entretanto, as razões prudenciais operam somente no horizonte do particular, elas, portanto, são universalmente válidas em determinadas circunstâncias. A universalidade prática da *phrónesis* é universalmente válida para os seres humanos que se encontrem naquela circunstância particular (SPINELLI, 2007, p. 120).

No que tange à necessidade, Spinelli explica que o necessário se dá no campo das ciências e se configura como sendo aquilo que *não pode ser de outro modo*. Nesse sentido, as razões que levam às conclusões científicas são logicamente necessárias, haja vista que a negação dessas conclusões redundará em uma contradição lógica. De outra parte, as conclusões científicas podem encerrar uma necessidade natural ou física e a negação disso, implicará numa contradição com as leis da física. “Em ambos os casos, negando-se as premissas (razões da conclusão), nega-se a conclusão” (SPINELLI, 2007, p. 120).

A necessidade relativa às razões que o *phrónimos* possui para agir não é de natureza nem lógica nem física, mas sim de ordem normativa. Portanto, a conclusão do processo deliberativo do *phrónimos* é necessária na medida em que expressa o

melhor a ser feito por qualquer ser humano naquelas dadas circunstâncias. Assim, “a necessidade normativa diz como as coisas devem ser e não como elas efetivamente são ou serão” (SPINELLI, 2007, p. 121).

Assim, uma ação prescrita pelo prudente não pode ser de outro jeito – característica que deve estar presente de algum modo em todas as coisas que dizemos serem necessárias – na medida em que apenas ela é a certa a ser feita nesta situação particular e não na medida em que implica contradição lógica ou natural. Ela certamente *pode* ser feita de outro modo (pois os agentes devem ser capazes justamente disso se são compreendidos como agentes responsáveis), mas não *deve*. Desse modo, as razões prudenciais para agir são universais e necessárias porque são válidas normativamente para todo ser humano que se encontre nas circunstâncias em que o prudente deliberou e decidiu (SPINELLI, 2007, p. 121).

Spinelli ressalta que os conselhos do *phrónimos* podem ser chamados universais, justamente porque o *phrónimos* é capaz de ver a ação certa a ser realizada por todo o ser humano que se encontra em dada situação singular. Então, se algo é a coisa certa a ser feita em vista da *eudaimonia*, esse algo se evidencia como um imperativo, como coisa que deve ser realizada. Entretanto, Spinelli adverte que não há regras morais no sentido absoluto da expressão e que se configurariam como imperativos a serem seguidos cegamente independentemente das circunstâncias de cada caso específico. Nessa proporção, a autora ressalta que as únicas regras estritas seriam aquelas que se consistem em conselhos gerais e abstratos do tipo “*sejas corajoso*”, “*sejas temperante*”, “*sejas prudente*”, nada mais que isso.

Apesar de as razões para agir serem universais e necessárias, o seu reconhecimento não é dessa categoria. Isso significa que apenas os bons agentes racionais são aqueles que podem reconhecer ou não a universalidade e a necessidade derivadas das escolhas do indivíduo prudente: “apenas eles podem reconhecê-las como boas e agir em conformidade com elas” (SPINELLI, 2007, p. 122). O incontinente, por sua vez, é capaz de reconhecer as razões práticas, porém opta por agir contrariamente ao que elas recomendam. Segundo Spinelli, essa falha na estruturação dos sentimentos do incontinente é resultado de uma má educação de seus sentimentos e implica numa falha de sua capacidade racional prática como um todo. O incontinente é capaz de reconhecer os imperativos universais da racionalidade prática, porém não faz aquilo que deve ser feito a partir desse reconhecimento.

Do mesmo modo, não são todas as pessoas que são capazes de reconhecer as razões pelas quais o prudente ordena as ações que ele ordena. No caso da matemática, não há reconhecimento das razões quando não houve ensino; no caso das ações, não há reconhecimento quando não houve educação moral ou prática na virtude. O vicioso tem a sua capacidade de dar e reconhecer razões pervertida; não, no entanto, razões de qualquer tipo, como assinala Aristóteles, mas razões de ordem prática, isto é, relacionadas com a ação.

É por isso que devemos ser educados na virtude, pois apenas aprendendo o que ela é, na medida em que aprendemos a amá-la, somos capazes de reconhecer as razões pelas quais uma determinada ação é boa e deve ser feita. É preciso, portanto, tornar bons os nossos desejos e sentimentos para poder reconhecer as razões oferecidas pelo prudente para a prescrição das boas ações. Assim, devemos dizer que apenas aqueles que sabem o que é a virtude reconhecem como bom aquilo que é realmente bom a ser feito; as demais pessoas não são capazes de um tal reconhecimento. Por isso, os virtuosos acabam tornando-se os seus próprios juizes (SPINELLI, 2007, p. 123).

O modo pelo qual adquirimos ou formamos a concepção de *eudaimonia* é, segundo Spinelli, um caminho para se compreender a afirmação aristotélica de que os universais são encontrados a partir dos particulares. Assim, é importante ressaltar que as regras de conduta, ou seja, os universais com os quais a *phrónesis* está intimamente relacionada, só puderam ser obtidos por intermédio da experiência de casos particulares de realização da virtude. A autora prossegue sua explicação ressaltando que todas as capacidades judicativas e perceptivas, às quais Aristóteles se refere no Livro VI (dedicado à *phrónesis*) e, mais precisamente, nos capítulos 10 e 11, referem-se ao mesmo ponto de convergência, haja vista que tais capacidades lidam com particulares que são casos “de” e “em vista de” um universal: a atividade virtuosa em que consiste a *eudaimonia*. Por conseguinte, as capacidades acima mencionadas devem relacionar-se com a *phrónesis*.

O certo é que o *phrónimos* é aquele que compreende o sentido da *eudaimonia* não apenas no aspecto teórico, mas principalmente no prático, pois ele não apenas sabe que coisas ele deve fazer, mas também as deseja e age de acordo com elas. A questão é que “agir virtuosamente” se configura como um universal que o ser humano aprende por intermédio da capacidade de avaliar situações particulares e uma concepção de vida boa/vida feliz surge em decorrência do desenvolvimento tanto das capacidades intelectual e desiderativa do indivíduo.

Segundo Spinelli, uma pessoa que ao longo de sua vida não teve seus desejos educados em vista da virtude, terá desejos voltados para o vício. Nessa medida, terá uma concepção equivocada da felicidade, tendo em vista o prazer e a dor com os quais o indivíduo foi habituado. Assim, essa pessoa não virtuosa

desejará aquilo que é mau, embora não ignore aquilo que deveria ser feito. Deste modo, o perverso age mal deliberadamente e tem consciência de que o que faz é errado. Contudo, o perverso não teve uma educação voltada para amar o que é bom. Ele foge do que é bom e persegue o mal não em razão de desconhecer o bem, mas justamente porque foi acostumado a praticar o mal e desta forma, o bem lhe causa profundo pesar. Spinelli prossegue afirmando que ao contrário, o *phrónimos* foi educado na virtude e é por isso que ele deseja e age em conformidade com aquilo que é bom e, assim, ele possui uma concepção correta porque prática da *eudaimonia*. Portanto, Aristóteles não defende a tese socrática de que a virtude é uma ciência voltada para saber em que consistem as boas ações. Ao contrário, as virtudes e os vícios são disposições de caráter adquiridas pela prática de bons ou maus atos. Nessa medida, o certo é que alguém pode saber o que deve ser feito e mesmo assim escolhe agir de modo diferente.

O *phrónimos*, segundo Perine é aquele capaz de executar *praxis*. Realizar *praxis* no sentido aristotélico exige certo tipo de captação da *eudaimonia*; mas neste caso, quando o fim é a própria *eudaimonia*, *praxis* passa a ser aquilo que Aristóteles chama de *eupraxia*.

Hardie ressalta que a ausência de sabedoria prática (*phrónesis*/prudência) reflete na incapacidade do indivíduo de planejar e organizar a própria vida. Além disso, Aristóteles acrescenta que a ausência de sabedoria prática fica evidenciada quando o indivíduo opta por um fim ruim ou inadequado como o prazer ou o dinheiro. Ao contrário, quando a pessoa é prudente, ela possui uma concepção verdadeira do termo que lhe é melhor e nessa medida, também tem condições de planejar a efetivação eficaz desse *télos* (HARDIE, 2010, p. 43).

Todas essas informações sobre o fato de que o *phrónimos* desenvolve plenamente a concepção de *eudaimonia* nos leva a indagar de que modo alguém pode também, desenvolver a concepção de *eudaimonia*? Spinelli procura responder a essa questão afirmando que:

[...] Apenas buscando amar a virtude aperfeiçoamos a nossa inteligência, nosso discernimento, nossa razão intuitiva e, assim, treinamos a nossa capacidade de perceber o que deve ser feito em diferentes situações. É por meio dessa prática que formamos nossa concepção de *eudaimonia* e buscamos, em cada situação particular, realizar as coisas que pensamos em que ela consiste. A *eudaimonia* é, assim, o primeiro princípio das nossas ações, a sua causa final.

[...] A virtude ensina, de um lado, o primeiro princípio, na medida em que, agindo conformes a ela, aprendemos a desejar aquilo em que verdadeiramente consiste o fim da nossa vida como ser humano: a realização de atos virtuosos. É ela que ensina, portanto, porque é por causa dela – e não por causa de qualquer ensino teórico – que nossos desejos e sentimentos são educados. Por outro lado, ela preserva o primeiro princípio na medida em que o seu exercício reafirma esse desejo que temos pelo conteúdo adequado da *eudaimonia*, confirmando a opinião verdadeira que temos de que escolhemos uma boa vida ao escolher a virtude. Ao longo do tempo, por meio da prática da e na virtude, vamos formando, afirmando e reafirmando o desejo por aquilo em que consiste uma vida verdadeiramente feliz, a saber, uma vida virtuosa. Assim, na justa medida em que a praticamos, adquirimos e preservamos esse desejo (SPINELLI, 2007, p. 147-148).

É a *phrónesis* a capacidade de aplicar o universal ao particular por meio da capacidade de escolha criteriosa dos meios, por isso é também chamada de *correção do critério*. Por essa medida, chegamos ao silogismo prático, o qual é a reconstrução abstrata do ato final da decisão. Contudo, o silogismo prático não consegue abarcar o momento especial da deliberação. No silogismo prático, tão logo são colocadas as duas premissas, a conclusão é imediata. Ao contrário do silogismo prático, a escolha é precedida de uma longa deliberação (AUBENQUE, 2003, p. 224).

A teoria aristotélica do silogismo prático, conforme observa MacIntyre, é para Aristóteles um tipo de ação particular; uma vez que as ações, assim como as declarações podem expressar crenças. Nesse sentido, os atos de alguém podem ser congruentes ou incongruentes com as crenças expressas em seus discursos. MacIntyre cita o exemplo de uma pessoa que afirma peremptoriamente que para conservar a saúde precisa se manter aquecida no inverno e por isso não abriria mão de usar seu sobretudo. Entretanto, ao longo do inverno, essa pessoa pode ser vista constantemente sem seu sobretudo ou qualquer outro agasalho. Portanto, os atos desse indivíduo são incoerentes com seu discurso. “Se qualquer pessoa fosse sistematicamente inconsistente dessa forma, logo se tornaria ininteligível para todos ao redor” (MACINTYRE, 2001, p. 274).

O raciocínio prático tem, então, segundo Aristóteles, quatro elementos essenciais. Há, em primeiro lugar, os desejos e as metas do agente, pressupostos, porém não expressos, por seu raciocínio. Sem eles não haveria contexto para o raciocínio, e as premissas maior e menor não determinariam adequadamente que tipo de coisa o agente deve fazer. O segundo elemento é a premissa maior, uma declaração de que fazer, ter, ou procurar isso ou aquilo é o tipo de coisa que é boa ou necessária a fulano (em que o agente que enuncia o silogismo recai na última descrição). O terceiro elemento é a premissa menor, em que o agente, confiando num

juízo perceptivo, afirma que esta é uma ocorrência ou situação do tipo requisitado. A conclusão, como eu já disse, é a ação.

Essa explicação nos traz de volta à questão do relacionamento entre a inteligência prática e as virtudes, pois os juízos que fornecem premissas ao raciocínio prático contêm juízos com relação ao que é bom para alguém como ele fazer e ser; e a capacidade do agente de fazer e agir com base em tais juízos depende de quais virtudes e vícios intelectuais e morais compõem seu caráter [...] a razão não pode ser escrava das paixões, pois a educação das paixões para que se enquadrem na busca daquilo que o raciocínio teórico identifica como *télos* e o raciocínio prático como ato correto a se realizar em cada hora e lugar determinado é o assunto da ética (MACINTYRE, 2001, p. 274-275).

Os princípios particulares se constituem como objeto das ações e, tendo em vista que as ações acontecem nos singulares, é necessário que o *phrónimos* conheça tanto os princípios universais da razão como os particulares. Nesse sentido, as conclusões dos silogismos não são somente universais, mas também particulares (AQUINO, II-II, 47,3).

Perine defende a tese de que o objeto da *phrónesis* são os bens humanos, ou seja, tudo aquilo que pode ser submetido à deliberação, haja vista que o *phrónimos* é aquele que bem delibera. O bom deliberador é aquele que visa tão somente os melhores objetos de ação e, por isso, calcula com excelência, atingindo com exatidão a meta estabelecida. Perine recorda que a *phrónesis* dirige a ação na esfera dos singulares e, nessa medida, tem por objeto não somente os universais, mas também os singulares. Por essa razão, pode-se afirmar que os indivíduos experientes possuem melhores condições de ação, mesmo não dispondo da ciência dos universais, haja vista que o tempo está a favor deles. É certo que para agir é importante aliar tanto o conhecimento prático (empírico) quanto o teórico, mas, na falta deste último, o conhecimento prático fornece as condições necessárias para a ação (PERINE, 2006, p. 28).

Ao contrário de Perine, Spinelli defende a tese de que o objeto da *phrónesis* é a ação. Entretanto, essa sua afirmação não nega que a *phrónesis* se relacione com o conhecimento daquilo que é singular. Nessa medida, Spinelli ressalta que as ações dependem das decisões humanas para acontecer, sendo certo que elas não possuem uma causa previamente determinada. Justamente em virtude dessa indeterminação quanto às causas e da dependência das decisões humanas, é que se pode afirmar que as ações são primordialmente contingentes. Por nossa vez, concordamos com Spinelli no sentido de que a *phrónesis* está diretamente relacionada às ações e não aos bens humanos, haja vista que ao *phrónimos* cabe

responder preferencialmente à questão: “*como devo agir para chegar ao propósito estabelecido?*”

A *phrónesis* deve ser considerada uma virtude do intelecto e não das emoções justamente pelo fato de que há certa universalidade e certa necessidade em torno de seu significado. Por mais que se pareça difícil afirmar que seja possível encontrar universalidade e necessidade na *phrónesis*, tendo em vista que estas são atributos da ciência, além do fato de que o objeto da *phrónesis* seja o contingente e particular, isto é perfeitamente cabível, haja vista que a *phrónesis* consegue engendrar um conhecimento universal e necessário, porém em um sentido prático (SPINELLI, 2007, p. 118-119).

O *phrónimos* é aquele que é capaz de deliberar tanto no aspecto particular (sobre aquilo que é bom para o indivíduo) quanto no aspecto geral (sobre aquilo que é bom para uma comunidade). Por aí, Aristóteles nos leva a concluir que a *phrónesis* deve ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no que diz respeito às ações relacionadas com os bens genuinamente humanos (EN, VI, 5, 1140b 20). Sendo certo que a decisão tomada pelo *phrónimos* é a melhor, o resultado disso é que a ação realizada por si mesma e em si mesma irá redundar, no instante presente, na efetivação da *eudaimonia* (SPINELLI, 2007, p. 119).

Conforme ressalta Aubenque, a *phrónesis* é uma disposição prática intimamente ligada à regra da escolha e, nesse sentido, não é uma disposição que trata da retidão da ação, mas sim que se preocupa com a correção do critério: “*razão pela qual é uma disposição prática acompanhada de regra verdadeira*” (AUBENQUE, 2003, p. 61).

Por esse caminho, podemos nos filiar a Aristóteles quando defende a tese de que a *phrónesis* não é algo que se pode encontrar facilmente nos indivíduos jovens. Estes podem se tornar cientistas e sábios geômetras, pois estarão lidando com conhecimentos universais, porém poderão ter dificuldades em lidar com as coisas de ordem prática, uma vez que estas se relacionam diretamente com os particulares e, portanto, demandam certa experiência, coisa que somente o tempo pode ofertar. Tomás de Aquino (2004, II-II, 47,14) chega à mesma conclusão, afirmando que a *phrónesis* é adquirida por meio da repetição dos atos e para sua aquisição se faz necessária a experiência e o próprio tempo.

Aristóteles afirma que o meio-termo, ou seja, a mediania, aquilo que está entre o excesso e a falta, deve ser determinado pelos ditames da *reta razão*. Assim,

o meio-termo está em conformidade com a *reta razão* (EN, VI, 1138b 20-25). Mas que *reta razão* é essa? Aubenque afirma que Aristóteles não oferece um meio de reconhecer a *reta regra* (p. 70). Acreditamos que Aristóteles não nos fornece o caminho como algo líquido e certo, porque justamente estamos no terreno movediço dos acasos, das contingências. Contudo, pensamos que aquele que vivencia a *reta regra* é o indivíduo de prudência, o *phrónimos*. O *phrónimos* “não é apenas o intérprete da *reta regra*, mas é a própria *reta regra*, o portador vivo da norma” (AUBENQUE, 2003, p. 71).

Certamente, a “*reta regra*” se encontra individualizada na pessoa do *phrónimos*, o que parece dar à prudência um fundamento existencial: desse modo, não é a prudência mas o prudente que é a “*recta ratio*”, visto que não há prudência sem prudente (ao passo que, nós o saberemos pelos estóicos, pode haver uma sabedoria e não haver sábios) (AUBENQUE, 2003, p. 86).

Aqui é importante destacar a necessidade de se compreender no que consiste o caráter normativo da *reta regra*, uma vez que da natureza da *reta regra* é possível extrair a compreensão da *phrónesis* como virtude. Perine explica esse seu argumento ressaltando que o conceito de norma expresso pela forma passiva do verbo *orizein* é central na própria definição de virtude. Em 1138b, 19-20 da EN, Aristóteles afirma que o justo meio consiste em agir conforme ordena a *reta regra*. O que isto implica? Segundo Perine, o argumento de Aristóteles configura aquilo que se pode chamar de caráter normativo da *reta regra*, pois se a *reta regra* determina o justo meio e é obra da *phrónesis*, logo o conceito de *phrónesis* inclui uma “dimensão imperativa que introduz na ética aristotélica a ideia de dever” (PERINE, 2006, p. 22).

Aristóteles destaca que a maior diferença entre o homem de valor e os demais reside no fato de que o primeiro sabe encontrar a verdade nas coisas, ele é a norma e a medida das coisas. Nesse sentido, Aristóteles assimila o homem valoroso (*spoudaios*) ao virtuoso. Aubenque explica este trecho do texto, observando que Aristóteles não sai em defesa de um relativismo, ao contrário, o filósofo procura superar qualquer forma de relativismo e, para tanto defende a ideia de que nem todos os homens possuem o mesmo valor e que se não mais existe uma medida platônica transcendental que permitia julgar esses mesmos homens, o que se tem são os homens valorosos como juízes do próprio valor. É, portanto, a virtude que define a existência do homem valoroso e é a *phrónesis*, segundo Aubenque, o fundamento intelectual da moral em Aristóteles.

Aristóteles é o primeiro representante de uma ética “fenomenológica” e descritiva, bem como o fundador de um sistema de filosofia moral (AUBENQUE, 2003, p. 65, 66) que se pode chamar de intelectualismo existencial, pois a substituição do *spoudaios* tradicional pelo *phrónimos* se dá tanto contra o empirismo popular quanto contra a filosofia platônica das essências (2003, p. 86-87).

Ao se afirmar que a justa regra pertence ao *phrónimos*, isso não implica em dizer que ela é algo externo a ele. Da mesma forma, não significa dizer que o *phrónimos* possui acesso privilegiado à justa regra. Nesse sentido, “não há uma regra e um padrão de ação fora de si para o qual o prudente olhe e determine quais são as boas ações” (SPINELLI, 2007, p. 160-161).

Conforme observa Spinelli, importa ressaltar que o *spoudaios* é o padrão, o *standart* para a ação, haja vista que ele é o portador vivo da norma. Os homens virtuosos aprenderam a desejar e a julgar e, por isso, o bom é aquilo que eles julgam como tal. Nessa medida, eles se configuram como o critério de reconhecimento para aquilo que deve ser feito. Justamente pelo fato de que a regra e o *standart* da ação do *phrónimos* são dados por ele mesmo. Aristóteles defende a tese de que a justa regra é algo genuinamente humano. Daí Aristóteles recorrer a uma analogia entre o homem saudável e o homem virtuoso, pois o primeiro é parâmetro, medida para os demais. Desta feita, o paladar de alguém saudável é padrão para saber se algo é doce, amargo, azedo ou salgado. Da mesma forma, é o caráter de um homem virtuoso que deve ser tomado como padrão daquilo que devemos fazer. Assim, conforme ressalta Spinelli: “o homem virtuoso é o corpo saudável em função do qual podemos saber o quanto estamos doentes, fornecendo-nos o modelo que o nosso “corpo moral” deve seguir” (SPINELLI, 2007, p. 163).

4.2 A contingência

Como observa Aubenque, a *phrónesis* é uma virtude destinada a apreciar e julgar as situações. Por esse prisma, podemos afirmar que ela determina a missão das demais virtudes. Seus horizontes se deitam sobre o “fazer”, razão pela qual a *phrónesis* encontra-se intimamente ligada aquilo que é contingente, ou seja, *aquilo que pode ser diferente do que é*. Isso torna a *phrónesis* diferente da sabedoria, pois já dissemos que a primeira trata daquilo que é variável, mutável, prático e particular,

enquanto que a sabedoria, por ser ciência, coliga-se com o necessário, com o eterno, com o imutável e universal. Além disso, por ser puramente teórica, não se dedica a socorrer a ação moral. Como o próprio Aubenque afirma, a sabedoria por ser a “mais alta das ciências refere-se às realidades as mais imutáveis, ignorando o mundo do devir” (AUBENQUE, 2003, p. 109).

Outra importante característica da *phrónesis* é que, como o próprio Aristóteles afirma, trata-se de um tipo especial de conhecimento (EN, VI, 7, 1142a). Nesta medida, trata-se de um conhecimento tanto de ordem prática quanto intelectual. É conhecimento prático porque inclui tanto a virtude quanto o desejo, e é conhecimento de ordem intelectual, porque determina tanto os fins quanto os meios para se chegar aos fins ora estabelecidos. O indivíduo quando delibera sobre os meios, lança mão tanto do arcabouço de conhecimentos teóricos quanto dos práticos que acumulou ao longo da vida.

Uma ação deliberada como a melhor a ser feita agora pode não ser a melhor a ser feita numa situação e momento diferentes: o bom do prudente não é universal no sentido teórico, a saber, o de valer sempre para todos os casos e em todas as situações, mas é adequado sempre à situação na qual ele se encontra (SPINELLI, 2007, p. 117).

Tomás de Aquino (2004) ressalta que a *phrónesis* é uma sabedoria relativa às coisas humanas, portanto, não se trata de um tipo de sabedoria absoluta. A *phrónesis* trata do bem humano, é a sabedoria para o homem (AQUINO, 2004, II-II, 47, 2, 1º). Aubenque também ressalta que a *phrónesis* é um tipo de sabedoria – sabedoria prática, uma sabedoria do homem para o homem, cujo domínio *não* é o “Bem e o Mal em geral, ou o Bem e o Mal absolutos, mas o bem e o mal para o homem” (AUBENQUE, 2003, p. 61-62).

Aubenque evidencia os delineamentos daquilo que ele afirma ser uma *ontologia da contingência*. Delineamentos estes que incluem primeiramente uma análise das condições da ação e da produção e em segundo lugar, uma análise sobre o domínio do contingente que inclui a questão da indeterminação do mundo, indeterminação esta que é a forma propriamente aristotélica do mal.

[...] a prudência só teria razão de ser num mundo contingente. Ora, se a encarmos não mais de um ponto de vista cósmico, mas humano, a contingência nos aparece como abertura à atividade dos homens, ao mesmo tempo arriscada e eficaz. Sem a contingência, a ação dos homens não seria apenas impossível, seria também inútil.

[...] A teoria da contingência e da ação reta são apenas o direito e o avesso de uma mesma doutrina: é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem (AUBENQUE, 2003, p. 173).

De acordo com Perine, a doutrina da *phrónesis* depende, para ser compreendida, da doutrina aristotélica do tempo, pois como afirma Aubenque, ela é “*solidária de uma cosmologia e, mais profundamente, de uma ontologia da contingência*” (AUBENQUE, 2003, p. 110). Nessa medida, Perine afirma que a vida do *phrónimos* é uma vida ativa voltada para a *eupraxia* e marcada pelo viver “proaireticamente”, ou seja, num estado habitual de decisão, realizando nobres e belas ações em razão do fim que são elas mesmas. É “vida num mundo marcado pelo inacabamento, pela duração e pela mudança” (PERINE, 2006, p. 38-39).

Passemos a analisar os principais pontos dessa ontologia da contingência. Em 1140a, 5-20, capítulo 4, livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles tenta tratar da diferença entre produção e ação. É certo que ele não avança muito nesse primeiro momento, mas Aristóteles lança as primeiras noções acerca do domínio do produzir e do domínio do agir. O filósofo afirma que na classe das coisas que são variáveis estão incluídas tanto as coisas que são produzidas quanto as coisas que são praticadas. Continuando seu raciocínio, Aristóteles afirma que a capacidade raciocinada de agir é diferente da capacidade raciocinada de produzir. Uma não inclui a outra, pois agir não é produzir, nem produzir é agir. Isso de certa forma nos parece um raciocínio circular, mas o filósofo lança mão do exemplo da arquitetura para melhor esclarecer sua tese. Ele observa que a arquitetura é antes de tudo uma arte. Nessa medida, a arte é uma capacidade de produção que logicamente envolve o reto raciocínio. A arquitetura como arte se relaciona com a criação de algo: “Toda arte relaciona-se à criação e ocupa-se em inventar e em estudar as maneiras de produzir alguma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está **em quem produz**, e não no que é produzido” (EN, VI, 1140a, 10, grifos nossos).

Mas é no capítulo 5, em 1140b, 5, que Aristóteles consegue diferenciar com maior precisão o produzir do agir. Ele explica que o produzir possui uma finalidade diferente do próprio ato de produzir, enquanto que isso não ocorre com o agir, uma vez que a finalidade da ação está na própria ação.

Segundo Aubenque, tanto o objeto da produção quanto o da ação pertencem ao domínio daquilo que pode ser diferente, ou seja, da contingência. Enquanto a disposição para produzir acompanhada de regra chama-se arte, a disposição para

agir acompanhada de regra será denominada *phrónesis*. Por esse caminho, somos levados a concluir que “agir e produzir é, de alguma forma, se inserir na ordem do mundo para modificá-lo” (AUBENQUE, 2003, p. 110).

Analisando o domínio do contingente, Aubenque observa que este é mais vasto que o domínio da arte, uma vez que é no espaço da contingência que Aristóteles analisa o produzir. A contingência não deve ser entendida como uma região do ser, mas sim como certa propriedade negativa que afeta os processos naturais. A indeterminação do mundo no qual o homem se encontra inserido é a forma aristotélica do mal. Por esse motivo, a ação moral tem certa chance de atuar nesse mundo indeterminado, pois:

[...] se a contingência é a fonte do mal, ela torna possível as iniciativas humanas em vista do bem; a indeterminação, signo da impotência da razão universal, é ao mesmo tempo abertura à ação racional do homem. Dissociação que teria parecido absurda aos estóicos, aos homens é dado agir por raciocínio contra a natureza; e se eles o podem, é porque a natureza não é tudo o que ela pode ser, permanecendo possível corrigi-la. O homem de Aristóteles não pode se tornar indiferente às circunstâncias, mas lhe é permitido, na medida em que são moldáveis, moldá-las humanamente; e, se não é convidado a mudar antes seus desejos do que a ordem do mundo, é porque Aristóteles conta com o desejo racional para terminar de ordenar o mundo, tomando o lugar de uma Providência falível. Compreende-se então que, para Aristóteles, contrariamente aos estóicos, depende do homem mudar não somente seus desejos, mas o mundo que só é ordenado de modo geral ou, o que quer dizer o mesmo, em seu envoltório celeste. A contingência é o mal, mas ela é também o remédio, se o homem assim o quiser (AUBENQUE, 2003, p. 144-145).

É esse inacabamento do mundo que separa o homem da sabedoria e na falta de algo melhor, exige que esse mesmo homem aja de acordo com as regras da *phrónesis* (AUBENQUE, 2003, p. 147). Por essa medida, Aristóteles nos leva à conclusão de que a vida moral está intimamente ligada ao trabalho, ao esforço que conduz ao aperfeiçoamento do indivíduo e da comunidade na qual ele se encontra inserido. Assim, como o próprio Aubenque observa, a vida moral não deve se confundir com a contemplação nem mesmo com a vontade reta. Por isso, a moral aristotélica pode ser vista como uma moral do fazer.

A *phrónesis*, conforme observa Aubenque, é a virtude dos seres humanos que deliberam num mundo inacabado e cambiante. Se tudo soubéssemos, certamente não precisaríamos escolher, contudo, o homem é esse ser em constante aprendizagem e que por isso sempre terá diante de si a tarefa de deliberar e escolher os melhores caminhos para chegar ao fim estabelecido. Como o mundo

não é perfeito, o que resta ao homem é fazer ou agir e por meio disso ele “*realiza sua excelência propriamente humana*” (AUBENQUE, 2003, p. 155).

Aristóteles nos convida, portanto, a realizarmos nossa excelência neste mundo. É a *phrónesis* uma virtude intelectual que permite ao ser humano agir num mundo inacabado e imperfeito. É a *phrónesis* a virtude do tempo oportuno (*kalpós*), do local e das pessoas certas. Nessa medida, como destaca Aubenque, o objeto da vontade ou da escolha, “não é o Bem absoluto, mas o bem relativo à situação, ao momento presente” (AUBENQUE, 2003, p. 159). E, conforme acrescenta o estudioso francês, tendo em vista que a moral não se configura como ciência exata, serão os atores morais aqueles que deverão fazer uso da oportunidade para se dirigirem a si mesmos segundo o bem realizável num mundo cambiante e imperfeito.

Além do caráter da contingência que marca a cosmologia da *phrónesis*, Perine destaca a importância do tempo, que também pode ser chamado de “protologia” da *phrónesis*:

A vida do *phrónimos* [...] é uma vida num tempo longo e bem vivido [...] como pode um ser humano viver como homem [...], o qual só pode ser virtuoso enquanto vive como homem no meio de homens [...]. Viver como homem ou humanizar-se [...] é decidir, pois a definição positiva do homem, segundo a antropologia de Aristóteles expressa na *Ética a Nicômaco*, é que ele é o princípio das suas ações [...]. A *praxis*, não a produção é o próprio do homem. Operar *praxis* é a obra desse único animal dotado de *logos*, desse intelecto desejante ou desse desejo razoável que, pela decisão, une o presente vivido no desejo com o futuro captado pelo intelecto. Na decisão, portanto, realiza-se a unidade da faculdade apetitiva e da faculdade intelectual do homem. Mas a boa decisão, isto é, a decisão virtuosa e sábia, não se encontra no homem nem por natureza nem contra a natureza, mas por *hábito* e por *educação* [...]. A indestrinçável solidariedade entre tempo e alma é o que possibilita a educação e a formação de hábitos, as quais fazem o homem, na sua relação com as coisas mutáveis, transcender as fronteiras da animalidade, sempre fixas no presente. A criação, diz Aristóteles, supera o estado animal pela educação, isto é, pela formação de hábitos e pelo ensinamento que lhe entra pelo ouvido. O ser humano é dotado de ouvido e de língua para que possa ouvir a si mesmo e aos outros. Entre todos os animais, só o homem possui uma voz articulada, isto é, o discurso, porque só ele possui *nous*, e a voz humana é a matéria desse discurso articulado. O homem age porque fala e é exatamente nisso que consiste a experiência, sem a qual ele não seria mais que um animal dentre os animais. Graças à linguagem ele não perde o que já adquiriu e pode continuar buscando aquele fim que o distingue de todos os animais, isto é, a *eudaimonia*, ou, o que é o mesmo, a *eupraxia* (PERINE, 2006, p. 39-40).

As virtudes, portanto, não se combinam com a impassibilidade estoíca, as virtudes existem para um mundo instável, no qual homens e mulheres estão à própria sorte. As virtudes, assim como a virtude da *phrónesis*, acabam sendo um

esteio para o ser humano, no sentido de norteá-lo no seu agir. Elas são a bússola, uma forma de farol que auxilia na condução do navio até o próximo porto. Com elas já é difícil prosseguir a viagem, mas sem elas, fica muito mais complicado para o indivíduo se orientar num mundo cambiante e cada vez mais plural.

4.3 A escolha (*proairesis*)

No livro II, capítulo 6, 1107a da *Ética a Nicômaco* (EN), Aristóteles define virtude coligando-a com a escolha (*proairesis*): “A virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões”. Entretanto, o tema da escolha é tratado com maior precisão no livro III, capítulo 2 de referida *Ética*.

Aristóteles inicia suas análises afirmando que embora a escolha pareça voluntária, ela não se identifica com o voluntário. Para reforçar seu argumento, ele cita como exemplo as crianças e os animais inferiores, os quais são capazes de ações voluntárias, porém não são capazes de escolher. Ele também usa o exemplo da pessoa incontinente, a qual é movida pelo apetite, mas não pela escolha. Ao contrário, o indivíduo continente age por meio da escolha e não do apetite. Nessa medida, o filósofo frisa que o apetite é completamente contrário à escolha e tem o agradável e o doloroso como medidas para suas ações.

Aristóteles prossegue, afirmando que a escolha possui um horizonte mais restrito em relação ao desejo. Por isso, a escolha não se identifica com o desejo. Enquanto o desejo pode visar coisas impossíveis e inatingíveis, à escolha isso não é permitido. A escolha se restringe à ordem daquilo que é possível e realizável pelas forças humanas. Outra coisa importante é que o desejo está intimamente relacionado com os fins, enquanto que a escolha diz respeito aos meios. Portanto, podemos desejar um carro novo, mas os meios pelos quais poderemos obter este objeto do desejo cabe a nós escolher: “[...] A escolha é a conclusão ou resultado de um processo parte emotivo, parte racional. E, enquanto tal, pela sua natureza mesma quando a deliberação é realizada com a sua excelência apropriada – impõe-se aos agentes de algum modo” (SPINELLI, 2007, p. 120).

Aristóteles também afirma que não se pode identificar a escolha com a opinião, visto que esta também possui um amplo horizonte de relacionamentos. Podemos opinar sobre o que é possível ou mesmo impossível. Além disso, a escolha se relaciona com questões de bondade e maldade (e nisto se identifica o

caráter de determinado indivíduo), ao passo que a opinião se distingue por sua verdade ou falsidade. Assim, não opinamos em fazer algo bom ou ruim; nisso escolhemos. Por outro lado, opinamos se uma coisa é vantajosa ou não; ou de que maneira é vantajosa ou não para alguém, por exemplo. De qualquer modo, a escolha requer o pensamento e um princípio racional.

Escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente se é bom. E não são as mesmas pessoas que consideramos capazes de fazer as melhores escolhas e ter as melhores opiniões; em contraste, de algumas se diz que têm excelentes opiniões, todavia, por deficiência moral, não escolhem bem (EN, III, 2, 1112a 5-10).

Embora Aristóteles afirme que não se pode identificar a escolha com a opinião, haja vista que esta pode se dar com relação a qualquer coisa, possuindo um universo mais amplo que o querer. Há, com efeito, conforme observa Spinelli, certa proximidade entre opinião e escolha, uma vez que há sempre uma opinião envolvida em qualquer escolha que se faça. Desta feita, se a opinião for verdadeira e o meio adotado conduzir à efetivação do fim, a escolha poderá ser então não somente boa, mas também verdadeira e certa (SPINELLI, 2007, p. 89).

Nesse sentido, a escolha redundando numa busca ou fuga de algo que concluímos pela deliberação ser bom ou mau. Desse modo, fica claro que não podemos afirmar que opinamos por buscar ou fugir de algo. A opinião se dá sobre que coisas são boas, quando são boas e em que quantidade são boas, como e para quem são boas. Até aí, temos o horizonte da opinião. Mas quando temos de buscar ou evitar algo, não estamos mais no domínio da opinião, mas sim, no da escolha. “Há, portanto, um aspecto prático ineliminável na escolha, o qual não está presente na opinião tomada nela mesma” (SPINELLI, 2007, p. 89).

Portanto, a escolha difere da opinião, pois a primeira se relaciona com aquilo que sabemos ser bom. No tocante à opinião, esta se refere aquilo que não sabemos ser bom ou mau. No entanto, nem todos sabem o que escolher e fazer. Essa maestria cabe somente ao *phrónimos*. Como Spinelli mesmo afirma, é importante para Aristóteles distinguir a escolha do desejo e da opinião, embora ela seja composta por ambos. A necessidade dessa distinção, principalmente da distinção entre escolha e desejo que é o querer, vem de uma proximidade que Aristóteles ressalta ao definir a escolha como um desejo ou querer deliberado. Nessa medida, a

escolha é um desejo, mas não um desejo qualquer. Ela é aquele tipo de desejo dirigido para um fim (SPINELLI, 2007, p. 90, 91).

Assim, embora os fins possam ser dados pelo apetite ou pelo impulso, os meios que conduzem até eles estão em nosso poder e podem, por isso, ser escolhidos. A escolha diz respeito ao modo de agir, aos meios que se deve adotar em vista de um fim desejado, seja ele do tipo que for. Assim, é porque a escolha não está restrita a um certo tipo de desejo, mas se relaciona com todos eles, que a parte desiderativa da alma como um todo pode ser aperfeiçoada, num primeiro momento (de aprendizagem), ouvindo e obedecendo à razão e, num segundo momento (de perfeição), harmonizando-se com ela (SPINELLI, 2007, p. 92).

A escolha é um desejo formado por uma deliberação. Nesse sentido, envolve o juízo ponderado (opinião) e o desejo. Spinelli ressalta que a escolha não pode ser confundida nem com o apetite nem com o impulso, pois ela é exclusiva dos animais racionais adultos. Portanto, a escolha se distingue de outros três tipos de desejos: o apetite (*epithumia*), o impulso (*tumos*) e o querer (*boulesis*). “Nisso propriamente consiste a escolha, a saber, no desejo de fazer ou não fazer resultante de uma deliberação” (SPINELLI, 2007, p. 86).

Spinelli esclarece que, com a exclusão do prazer e da dor do horizonte da escolha, não é a intenção de Aristóteles afirmar que as pessoas jamais os tomam como razão para escolher algo, mas sim afirmar que prazer e dor não são, por si sós, o objeto de busca dos indivíduos. Desta feita, reconhecer um objeto como prazeroso ou agradável não é o suficiente para que ele seja escolhido. Prazer e dor se apresentam para o indivíduo como algo ligado ao que é bom ou mau, motivo pelo qual pode buscar ou evitar esses objetos. Por outro lado, é o bom e o nobre que se configuram como objeto próprio da escolha. Nessa medida, aquilo que se refere ao prazer ou a dor pertence ao horizonte do apetite. São portanto, evitados ou buscados pelo simples fato de infligirem dor ou prazer no indivíduo (SPINELLI, 2007, p. 87). Como os atos impulsivos são repentinos e ligados ao apetite, não podemos identificá-los com a escolha, a qual é deliberada e, por isso mesmo, requer análise, pesquisa e avaliação dos prós e contras.

Sem avaliação da situação, sem a consideração por parte do agente de que é isso e não aquilo que deve ser feito, não pode haver efetivação da escolha deliberada. Assim, se todo ato feito por impulso é um ato que não admite deliberação prévia, nenhum ato feito por impulso pode ser um ato escolhido deliberadamente. Logo, o impulso não pode ser identificado com a escolha (SPINELLI, 2007, p. 88).

Diferenciando a escolha do querer, Aristóteles ressalta que o querer é um tipo de desejo que só cabe aos seres racionais. O querer não se configura como um apetite que visa o mero deleite. Nesse sentido, Aristóteles apresenta três razões que marcam a distância entre a escolha e o querer: a) Desejamos ou queremos coisas impossíveis como ser imortal, por exemplo; b) Desejamos ou queremos coisas que, embora sejam humanamente possíveis, são impossíveis para nós. Por isso, não podemos escolhê-las, por exemplo – queremos que um parente passe num concurso para o qual ele não estudou. Nada podemos fazer a respeito disso, pois não depende de nossos esforços, mas sim dos esforços daquela pessoa; c) o desejo ou o querer se relacionam com os fins. Contudo, somente podemos escolher os melhores meios para que o fim se realize. Por exemplo, desejamos ser saudáveis, porém não podemos dizer que escolhemos essas coisas. Ao contrário, somente as desejamos, no entanto, podemos escolher os meios para atingir a saúde almejada (SPINELLI, 2007, p. 88).

Apesar do que já foi dito de que o desejo (vontade/querer) se dirige para os fins, enquanto que a escolha se relaciona com os meios para se atingir os fins estabelecidos, Aubenque observa que a escolha também não deixa de ser um desejo e, portanto, mantém um aspecto volitivo, haja vista que os meios também são desejados porque se deseja o fim. Nessa medida, pode-se afirmar que “a escolha dos meios permanece subtendida à vontade do fim, sem a qual a escolha perderia toda razão de ser” (AUBENQUE, 2003, p. 196). Assim, a qualidade do fim não é enfatizada, priorizando-se a eficácia dos meios para se chegar ao fim almejado. O que importa para Aristóteles é que os meios estejam relacionados àquilo que é genuinamente humano e, portanto, não sejam da ordem do impossível. Enquanto a deliberação se refere à determinação dos melhores meios para se chegar ao fim, é a escolha o momento posterior à deliberação, o momento da decisão. Ela é a “manifestação da vontade desejante, a qual intervém para impulsionar a deliberação, mas também para pôr-lhe um fim” (2003, p. 196).

É interessante destacar que, estudando a *Ética a Nicômoco*, observamos que Aristóteles não aborda a qualidade dos fins, preocupando-se apenas com a eficácia dos meios. Aubenque também observa essa ausência, ressaltando que embora a virtude se manifeste na escolha dos meios e não na qualidade do fim, a escolha também se apresenta desprovida de toda responsabilidade moral, haja vista que o fim já está dado e, dessa forma, a escolha não possui qualquer responsabilidade

moral sobre esse fim. Abre-se então dois problemas: um relativo à moral da responsabilidade e outro relativo à técnica do fim e dos meios:

O que surpreende é a ausência de toda referência ao fim (cuja mira é, por certo, pressuposta pela escolha, mas que não a constitui) e, mais ainda, à qualidade deste fim [...]. Ela [a escolha] não é mais o lugar da imputabilidade, mas o momento da habilidade. Não exprime um princípio moralmente qualificável, mas um momento que se poderia dizer “técnico” na estrutura de uma ação qualquer. A boa escolha não se mede mais pela retidão da intenção, mas pela eficácia dos meios (AUBENQUE, 2003, p. 197).

Embora aparentemente, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não se atenha à questão da qualidade dos fins⁶, uma vez que parte do pressuposto de que todos os “homens ou a maioria desejam o que é nobre” (EN, VIII, 13, 1162b 35). No livro VII da *Política*, Aristóteles aborda a questão relativa à qualidade dos fins, afirmando que:

Há dois aspectos indispensáveis ao bem-estar de todos: um deles é a escolha de um fim correto para a ação, e o outro é a descoberta das atividades que funcionam como meio para alcançar esse fim, pois os meios e o fim podem estar ou não em harmonia. Às vezes, os fins são bem escolhidos pelos homens que, contudo, não são competentes para buscá-los na prática; em outros casos, os homens são competentes na execução dos meios, propondo a si mesmos um mau fim; e algumas vezes eles falham nos dois aspectos (*Política*, VII, 13).

Nesse trecho, Aristóteles fala da escolha do fim. Entretanto, na *Ética a Nicômaco* não foi dito antes que a escolha é relativa somente aos meios, uma vez que o fim já foi previamente estabelecido? Isso parece até contraditório. Outro ponto importante é o destaque para a retidão do fim, o fim deve ser bom: “escolha de um fim correto para a ação”. Não havia Aristóteles afirmado anteriormente que todo o fim é bom? Outra questão a ser destacada é que, na *Política*, o filósofo apela para a análise da harmonia entre os meios e o fim: “pois os meios e o fim podem estar ou não em harmonia”. Após essa aparente contradição na exposição das ideias de Aristóteles, acreditamos que ele defenda a tese de que a virtude está tanto na escolha do fim quanto na escolha dos meios necessários para se atingir o fim almejado. Dizemos que se trata de uma contradição aparente, pois pensamos que Aristóteles na *Ética a Nicômaco* se preocupa em falar diretamente para os homens

⁶ Embora veremos mais a frente que William Francis Ross Hardie (2010) aponta para o fato de que ainda no interior da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles reconhece que se os meios forem desonrosos, certamente o fim não seja suficientemente importante para justificar o uso de tais meios.

virtuosos, portanto ele fala para aqueles que são a própria norma e medida. Isto pode ser confirmado em III, 4, 1113a, 25: “Portanto, devemos dizer que aquilo que em verdade o homem bom deseja é que é verdadeiramente um objeto de desejo, ao passo que qualquer coisa pode ser objeto de desejo para o homem mau” (EN, III, 4, 1113a, 25).

Pelo exposto, Aristóteles não leva em conta aqueles que são viciosos e que certamente não se dariam ao trabalho de ler um tratado sobre ética. Aos viciosos, Aristóteles reserva a pedagogia da lei, tema que tratamos em nossa dissertação de mestrado. Para Aristóteles, tanto os fins quanto os meios são importantes. Talvez isso não tenha ficado claro na *Ética a Nicômaco*, mas tal controvérsia foi, como vimos, sanada na *Política*.

E mais à frente, é o próprio Aubenque que se aproxima para fortalecer e esclarecer nosso argumento, observando que a ética aristotélica seja a única ética grega para a qual não havia bons e maus absolutamente, mas somente homens à caminho do bem ou a caminho do mal (AUBENQUE, 2003, p. 211). Pela deliberação, a escolha elege a melhor opção, por esta medida pode-se afirmar que “isto é entendido que se quer sempre o bem, a melhor combinação possível considerados os obstáculos e as circunstâncias” (2003, p. 214).

Por sua vez, Perine discorda de Aubenque, afirmando que a doutrina aristotélica da *proairesis* não autoriza nenhuma separação na consideração dos meios e do fim da ação humana. Ele explica:

A doutrina aristotélica da *proairesis* não autoriza nenhuma separação na consideração dos meios e do fim da ação humana, mas compreende os meios-para-o-fim e o fim-pelos-meios como um todo, para que a decisão seja virtuosa, isto é, fruto de um pensamento verdadeiro e de um desejo reto. Trata-se, portanto, de uma união sem confusão: é preciso que o fim, afirmado como tal pelo pensamento, seja verdadeiramente o fim, e que aquilo que ele afirma ser meio para alcançá-lo seja verdadeiramente meio, de modo que o desejo busque aquele fim por aquele meio. A ação moral é o objeto comum do intelecto prático e do desejo. Essa identidade do objeto exige que o intelecto prático diga a verdade sobre o fim e sobre os meios, e que o desejo busque retamente esse fim por aqueles meios (PERINE, 2006, p. 24).

Entretanto, voltando à questão da moralidade dos meios, Aubenque, ao analisar o seguinte trecho extraído da *Ética Eudêmia*, II 11, 1227b 20: “é possível que o alvo seja correto e os meios mal escolhidos e, ao contrário, que o alvo seja mau e os meios corretos”, afirma que Aristóteles pensa no valor moral do fim mas

não no valor moral dos meios. Segundo Aubenque, o meio é algo moralmente irrelevante para Platão, e Aristóteles, por sua vez, vê o meio de forma técnica, podendo o meio ser bem ou mal adaptado ao fim. O problema aqui “não é ser maquiavélico, mas inábil” (AUBENQUE, 2003, p. 219). Apesar, disso, discordamos de Aubenque, pois como destacamos nos parágrafos anteriores, a virtude está tanto na escolha do fim, quanto na escolha dos meios necessários para se atingir o fim almejado. Além do mais, essa tecnicidade dos meios é aparente, pois, como já foi dito, Aristóteles se preocupa em deixar seu legado ético para aqueles homens que são a própria norma e medida. É o próprio Aubenque que se contradiz ao afirmar que: “Ignorar as condições técnicas de ação moral, ou seja, se desinteressar pela realização do fim é, no limite, cometer uma falta moral” (p. 220).

Hardie aponta para o fato de que Aristóteles reconhece que se os meios forem desonrosos, certamente o fim não seja suficientemente importante para justificar o uso de tais meios. Essa questão, conforme destaca Hardie, é encontrada no Livro III da EN, no qual Aristóteles declara o seguinte: “É uma marca do indivíduo inferior aceitar as maiores indignidades por um fim que não é nobre ou de pouco valor” (1110a, 29-30).

Contudo, pergunta-se, qual então será o momento genuinamente ético para Aristóteles: seria o momento da vontade (do desejo/do querer), o momento da ação ou o momento da escolha racional? Aubenque descarta o momento do desejo ou da vontade, ressaltando que sua qualidade depende da natureza de cada indivíduo, além do que a vontade para os gregos não é responsável pelo mal, mas este é responsável pela má qualidade da vontade. Ele descarta também o momento da ação, pois seu sucesso ou fracasso dependem do acaso. O que nos resta para o momento genuinamente ético é a escolha racional. Aubenque explica que o homem nunca quer o mal enquanto tal, o que pode acontecer é que o homem pode querer mal o bem. Aristóteles define a virtude como uma disposição que exprime decisão da qual o ser humano é o princípio. Esta é uma definição que inclui em seu bojo a liberdade, a responsabilidade e o mérito humano. Nesse sentido, o homem distribui louvores e censuras considerando muito antes a intenção do que a própria ação, pois é certo que se pode cometer maus atos mediante irresistível coação. Portanto, julga-se o homem não por sua vontade ou desejo, mas sim pelas escolhas dos meios, daí Aubenque afirmar que a *proairesis* se configura como a sede da imputabilidade. “A escolha é a apreensão simultânea do fim e dos meios, vontade do

fim realizável e também vontade de realizá-lo pelos meios adequados” (AUBENQUE, 2003, p. 215).

A virtude moral e a *phrónesis* estão intrinsecamente ligadas, pois de acordo com Spinelli, não basta visar bem ao objetivo ou ao objetivo certo, entretanto, é preciso dispor dos meios corretos para atingir o fim desejado. Nessa medida, Spinelli esclarece que a *phrónesis* depende da virtude moral, pois para que esta última seja uma disposição de caráter relacionada à escolha do meio-termo é fundamental que a razão do agente seja aperfeiçoada no sentido de bem deliberar e escolher bem. E dado que o conhecimento dos meios é tarefa da *phrónesis*, logo os fins só poderão ser realizados por intermédio do *phrónimos*. Pelo exposto, a virtude da *phrónesis* não pode ser o que é, sem que a virtude moral não esteja atuante no *phrónimos*. Da mesma forma, a virtude moral depende da virtude intelectual, mais precisamente daquela conhecida como *phrónesis*.

Seguindo a argumentação aristotélica, segundo a qual a *phrónesis* não pode ser compreendida como mera habilidade para se encontrar meios em vista de um fim, Spinelli descarta a possibilidade de interpretar instrumentalmente a relação de dependência entre virtude moral e *phrónesis* (virtude intelectual). Por conseguinte, não é possível à virtude moral fornecer a concepção correta da *eudaimonia* (fim) e a *phrónesis* se responsabilizar pela identificação dos meios mais eficientes para se chegar ao propósito estabelecido.

Conforme esclarece Spinelli, a relação entre meios e fins não é instrumental, mas constituinte. Nesse sentido, a relação entre virtude moral e *phrónesis* (virtude intelectual) deve ser explicada na medida em que ambas são mutuamente dependentes. Assim, é impróprio afirmar que, pela *phrónesis*, o agente concretiza ou pode concretizar o seu desejo, bem como é impróprio dizer que somente se alcança a felicidade por meio da *phrónesis*.

[...] A prudência, assim, inclui a habilidade de descobrir os meios; no entanto, sua tarefa principal é a da apreensão das razões corretas para agir. [...] o prudente sabe que e porque ele age como age, que e por que é bom agir assim. [...] o prudente compreende adequadamente as razões pelas quais ele age. Ele compreende do modo adequado a universalidade e a necessidade normativa que as suas ações apresentam [...]. Ele deseja em conformidade com elas e age de bom grado em vista daquilo que elas ordenam. Seu desejo está de acordo com sua razão porque sua razão está de acordo com o seu desejo. Há, com efeito, colaboração e complementação em vista da perfeição de ambas as faculdades, intelectual e desiderativa [...] O prudente é, assim, o virtuoso moral, pois tem seus

desejos, sentimentos e a sua razão prática aperfeiçoados (SPINELLI, 2007, p. 154-155).

Haverá alguma diferença entre *phrónesis* e sagacidade? Certamente que sim. A sagacidade é uma capacidade para encontrar meios em vista de um fim qualquer. Portanto, a sagacidade é uma habilidade neutra no interior da ordem moral. Diferentemente da *phrónesis*, a sagacidade possui caráter instrumental: independentemente da qualidade do fim, sua tarefa é encontrar os meios em vista desse objetivo. Apesar disso, a sagacidade é necessária ao *phrónimos*. Contudo, a disposição intelectual prática em que consiste a *phrónesis* não se resume à sagacidade, haja vista que a *phrónesis* possui relação de dependência para com a virtude moral. “O fim em que consiste a boa ação é intrínseco aos meios adotados” (SPINELLI, 2007, p. 155).

Assim, para Aristóteles, a excelência do caráter está intimamente ligada à excelência da inteligência. Por conseguinte, o ser humano se torna teórica ou praticamente sábio em decorrência da instrução sistemática. É por intermédio do exercício gradual das disposições inicialmente naturais que estas se transformam em virtudes do caráter. E, para tanto, o exercício da inteligência realiza enorme diferença entre uma disposição natural de certo tipo e a virtude correspondente. Por outro lado, é importante frisar que o exercício da inteligência prática exige as virtudes do caráter antes de tudo; pois do contrário, a inteligência se degenera ou permanece como mera capacidade engenhosa (sagacidade) de conectar os meios a qualquer fim, ao invés de ligá-los a fins genuinamente bons para o ser humano. Portanto, para Aristóteles não é possível ser bom e “burro”, pois para Aristóteles, certo tipo de burrice exclui a bondade (MACINTYRE, 2001, p. 262-263).

Falando sobre a sagacidade ou astúcia, Perine destaca que a virtude retifica a escolha (*proairesis*) e a habilidade é uma faculdade que se refere aos meios para a realização da ação. Por conseguinte, se o fim é nobre e belo, a habilidade será louvada. Entretanto, se o fim for mal, não há que se louvar essa habilidade, haja vista que ela será encarada como astúcia. Perine prossegue seu argumento, enfatizando que o hábil é designado tanto como sábio tanto como astuto. Por isso é possível fazer o bem que se deve fazer, porém não ser justo. Perine explica que os silogismos referentes à ação esclarecem essas situações, haja vista que quando algo não é bom, logo não é possível visualizar o fim e o bem supremo afirmados pela premissa maior. Nessa medida, é possível ser somente sábio sem ser bom.

A *phrónesis* capta os princípios da ação e, além disso, ela está intimamente ligada à *proairesis*. Esta, por sua vez, é retificada pela virtude moral. É por isso que o *phrónimos* age “proaireticamente” (em estado de decisão) em vista do propósito nobre e belo, que é próprio da ação moralmente boa. Nesse sentido, a *phrónesis* não se configura como mero instrumento para se encontrar os meios em vista do fim (PERINE, 2006, p. 35).

É importante reter dessa passagem a radical diferença entre o *hábil* e o *sábio*, entre *habilidade*, que pode ser simples astúcia, e *phrónesis*. É certo que *phrónesis* supõe qualidades naturais como a facilidade de encontrar meios eficazes para agir “proaireticamente” em vista do próprio fim belo-e-bom. A habilidade, tomada isoladamente, é indiferente ao fim, porém, aperfeiçoada pela *phrónesis* e pela virtude moral, torna-se a boa habilidade do virtuoso, que, juntamente, define o sábio (PERINE, 2006, p. 34).

Perine esclarece que da mesma forma que na parte opinativa da alma encontram-se a habilidade e a *phrónesis*; na parte moral da alma estão a virtude natural (*physike areté*) e a virtude genuína (*kyria areté*), sendo certo que esta última não existe sem a *phrónesis*. Assim, embora desde o nascimento, todos os seres humanos guardem traços característicos das virtudes morais, nem por isso, todos buscam o bem genuíno. Nessa medida, a inteligência exerce papel significativo, pois é por meio dela que a *phrónesis* é acrescentada à virtude natural. Por conseguinte, a ação se torna excelente e a virtude, que antes era natural se transforma em virtude genuína. “A *kyria areté* [virtude genuína] pressupõe a captação do fim não simplesmente pelo desejo não-racional, mas de forma racional. Ora, a *phrónesis* é, justamente, o elemento cognitivo (racional) num estado de desejo (não-racional)” (PERINE, 2006, p. 35).

Aqui é importante esclarecer que Aristóteles ao afirmar que a *phrónesis* pressupõe algo não racional, ele está, segundo Perine, se referindo ao desejo. O desejo é aquilo que inicia o processo que culminará com a ação. Portanto, sem o desejo, não há que se falar em decisão, pois ele é a causa eficiente e não a causa final da ação.

Outra questão importante levantada por Perine diz respeito à afirmação aristotélica de que a *phrónesis* ao se dirigir ao particular estaria num lugar diametralmente oposto à inteligência. Ao afirmar isso, Aristóteles queria dizer que a *phrónesis* estaria se unindo à experiência, à *empeiria* – fenômeno do qual não se pode fazer ciência, mas que nem por isso seria irracional. Entretanto, Perine alerta

para o fato de que há certa captação do universal implícita na *empeiria*, a qual por sua vez, também seria uma memória atualizada de inúmeros casos particulares semelhantes. Nessa medida, segundo Perine, a experiência redundaria numa forma de conhecimento universalmente formulado e formulável. Portanto, numa síntese, Perine conclui que a *phrónesis* capta “proaireticamente” (em estado de decisão) o particular à luz do universal, ou seja, capta à luz do *télos* – “como particular protraído para o fim”. De outro modo, a “*phrónesis* capta o particular no contexto racional-decisório, e não estratégico-pragmático, do cálculo dos meios-para-o-fim” (PERINE, 2006, p. 41-42).

Importa ressaltar ainda que a inteligência à qual Aristóteles se refere no parágrafo anterior é aquela denominada especulativa e à qual a virtude intelectual da *sophia* pertence. Portanto, Aristóteles não se refere aquela Inteligência prática, cuja percepção do singular é também inteligência (*nous*) do universal. Com essa explicação é possível compreender melhor a questão sobre como atuam os processos racionais e não racionais na *phrónesis*.

Aristóteles diz que a consciência (*synesis*) e o bom senso (*gnome*) têm por domínio exclusivo os objetos da ação (*ta praktá*), que são termos últimos (*eschata*). Mas também a inteligência (*nous*) tem por objeto os termos últimos, pois a faculdade que capta os termos primeiros e os últimos é a inteligência, não o raciocínio (*logos*). Há uma inteligência que, no domínio das demonstrações (científicas), capta os termos imóveis e primeiros, e há outra que, no domínio das (demonstrações) práticas, capta o termo último e o contingente, isto é, a segunda premissa. A premissa singular é o princípio de onde se extrai o fim. Com efeito, capta-se o universal a partir dos singulares, e desses singulares tem-se uma percepção, que é a inteligência. [...] Por não-racional se entende aqui não só o desejo e o conhecimento empírico, mas também aquilo que não é racionalizável em termos de demonstração científica ou de contemplação filosófica, mas que entra no domínio daquele processo ou procedimento próprio do *nous* que é a *epagoge*. O conhecimento do *phrónimos*, que descobre os meios-para-os-fins-belos-e-bons, é um conhecimento razoável (PERINE, 2006, p. 43).

Outro ponto importante que Perine ressalta diz respeito à captação do fim operada pela *phrónesis* e que, neste caso, corresponde à captação realizada pelo *nous*. Entretanto, é importante ressaltar que isso não equivale ao processo de *episteme*. Perine explica que Aristóteles, ao atribuir certa percepção ou sensação a *phrónesis*, está na verdade incorporando no interior de sua doutrina da *epagoge* (um processo que significa não só indução, mas um guia para alguma coisa), a concepção do hábito de decisão e que caracteriza o *phrónimos*. Aristóteles afirma que *nous* é a faculdade que tem por objeto os princípios e que *epagoge* seria o

procedimento próprio do *nous*. Portanto, conforme esclarece Perine, o procedimento em questão é racional, porém não implica um genuíno raciocínio. Nesse sentido, o *nous* seria a faculdade que habilita o ser humano a chegar por condução (e não por indução) a conclusões universais a partir de premissas particulares.

Virtude moral e *phrónesis* aperfeiçoam diferentes partes da alma que sempre operam em conjunto. Assim, a virtude moral aperfeiçoa a capacidade desiderativa, enquanto que a *phrónesis* aperfeiçoa a deliberação, ou seja, a capacidade de escolher em vista da *eudaimonia*. São em situações de ação que o indivíduo aprende a escolher a virtude por ela mesma; pois a virtude moral só pode desempenhar seus papéis se o agente exercita e aperfeiçoa sua capacidade de julgar. Desta forma, o *phrónimos* só poderá determinar o que deve ser feito nas situações particulares se o desejo pelo agir virtuoso estiver nele presente (SPINELLI, 2007, p. 158).

4.4 A deliberação (*bouleusis*)

No livro III da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles além de estudar os requisitos para a ação virtuosa, ele também destaca no capítulo 3 algumas considerações acerca da deliberação, mas é a partir do capítulo 9 e seguintes do livro VI (dedicado à virtude da prudência ou *phrónesis*) que o autor volta ao tema com maior precisão.

No capítulo 3 do livro III, Aristóteles afirma que ninguém delibera sobre coisas eternas, ou seja, sobre aquilo que não se tem começo nem fim, nesse sentido, ninguém delibera sobre o universo material ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado do quadrado. Ele dá outros exemplos de coisas pelas quais não deliberamos: as estações do ano; os fenômenos da natureza; os eventos fortuitos, como a descoberta de um tesouro etc.

Aristóteles ressalta que somente podemos deliberar sobre aquilo que está ao nosso alcance e que pode, evidentemente, ser realizado graças aos esforços humanos. A deliberação se dá, portanto, em situações cujo desfecho é obscuro e indeterminado. Nessa medida, não é possível deliberar sobre as ciências exatas e autônomas, como por exemplo, os números e as letras do alfabeto, haja vista que não há nenhuma dúvida sobre como se escrever os números e as letras. Contrariamente, tudo aquilo que depende da engenhosidade humana e que pode

ser realizado de diversas maneiras é objeto de deliberação. Assim, deliberamos sobre questões de comércio, navegação e tratamentos médicos, por exemplo.

Somente deliberamos acerca dos meios e não sobre os fins. Um médico, por exemplo, não delibera sobre os fins de sua profissão, ou seja, ele não delibera se deve ou não curar. Dado que o fim da medicina já está estabelecido (que é a cura, a saúde), deve o profissional deliberar sobre os meios de como atingir a cura ou a saúde do paciente.

Contudo, Spinelli observa que não se pode afirmar peremptoriamente que tais fins não admitem deliberação. O que se quer dizer é que não se pode deliberar sobre eles enquanto são tomados como fins. Entretanto, é possível deliberar sobre esses fins, pois seria absurdo pensar que um indivíduo não pode deixar de ser médico, por exemplo. Nesse exemplo, é possível ao médico refletir sobre a própria profissão e pensar se realmente a deseja exercer. Spinelli explica que Aristóteles afirma que o médico, enquanto exerce a sua profissão, não pode deliberar se deve ou não restabelecer a saúde do paciente, pois curar e cuidar do outro é seu dever de ofício. Mas em outro momento, pode o médico deliberar se continua ou não no exercício dessa atividade profissional.

Spinelli observa que é preciso compreender que, com a restrição da deliberação sobre os meios, Aristóteles não pretende afastar os fins do horizonte da razão, justamente porque fins e meios não são atributos essenciais das coisas, mas propriedades relacionais. Ela explica que o fim funciona como critério para determinar se a deliberação e aquilo que dela resulta (a escolha) forem boas. Por isso, o fim não pode fazer parte da deliberação. “É com vistas ao fim que pesamos razões e decidimos se isto é bom ou não a ser feito” (SPINELLI, 2007, p. 96).

Em 1112b, 20, Aristóteles desenvolve sua teoria da deliberação, asseverando que nem toda investigação é deliberação, mas toda deliberação é investigação. Contudo, somente no livro VI, capítulo 9, é que ele aprofunda no tema da deliberação ressaltando que diferentemente da investigação, a deliberação consiste numa espécie de pesquisa que se preocupa em analisar uma espécie particular de coisa.

A deliberação, conforme esclarece Aubenque, é uma espécie de pesquisa relativa às coisas propriamente humanas, consistindo em procurar os meios para realizar um fim previamente estabelecido. Nessa medida, a deliberação se configura como uma análise regressiva dos meios a partir do fim (AUBENQUE, 2003, p. 176).

Haja vista que a deliberação é um conceito extraído da ciência política, ela não se mostra suficiente para integrar a esfera da virtude, sendo certo que ela não diz respeito aos fins, mas exclusivamente aos meios, não estando efetivamente ligada ao bem, mas sim aquilo que é útil. Temendo que a deliberação seja colocada a serviço do mal, Aristóteles introduz na lista das virtudes intelectuais que acompanham a *phrónesis* a noção de correção ou excelência no ato de deliberar (AUBENQUE, 2003, p. 188). Para tanto, Aristóteles se preocupa em determinar a natureza da excelência na deliberação, questionando se ela é uma forma de conhecimento científico, uma opinião, adivinhação ou outra espécie de coisa. Sua conclusão é de que a deliberação não se configura como conhecimento científico, haja vista que o ser humano não se preocupa em deliberar acerca daquilo que já é conhecido.

Neste ponto, Spinelli também observa que falar da correção de algo estabelecido como o conhecimento científico é simplesmente afirmar uma trivialidade, uma vez que o conhecimento de ordem científica só pode ser correto. Ela explica que se pode até falar na correção do processo que conduziu a esse conhecimento, porém não se faz necessário afirmar a correção do conhecimento científico já estabelecido e afirmado como tal. Logo: “se não é apropriado falar na correção de um conhecimento científico, não se deve identificá-lo à boa deliberação, como Sócrates e Platão pretenderam” (SPINELLI, 2007, p. 114).

A excelência na deliberação também não é adivinhação, uma vez que esta, além de não pressupor raciocínio, é uma qualidade que opera com certa rapidez; enquanto que a boa deliberação requer um longo tempo e maior raciocínio por parte de quem pesquisa. No que tange à opinião, ainda que a correção possa ser aplicada a ela, seu acerto culmina na verdade e não na boa deliberação. Uma opinião correta está intimamente ligada àquilo que é fixado como verdadeiro, o que não implica a realização de um pensamento prático com excelência. Nessa medida, a correção da conjectura também não implica em boa deliberação. Conjecturas se configuram como suposições e levantamento de hipóteses acerca de como agir e, a exemplo do que se passa com a opinião, não requer a excelência do processo de pensamento prático. Portanto, segundo observa Spinelli, a boa deliberação não se configura como conhecimento científico, nem habilidade de conjecturar e muito menos como uma espécie de opinião qualquer; pois é certo que estas três alternativas não

envolvem um processo do pensamento ou uma ideia de correção desse processo (SPINELLI, 2007, p. 114-115).

[...] A deliberação é uma busca por algo, consistente especialmente em um processo. A opinião é como que o estágio final desse processo. A opinião é uma asserção sobre algo; a deliberação é uma busca em vista de determinar o que é bom a ser feito (SPINELLI, 2007, p. 132).

Segundo Aubenque, a deliberação é um tipo de saber aproximativo como o é seu objeto. Nesse sentido, fundada nesse saber aproximativo, a deliberação está aberta à falibilidade. Está sujeita a falhas e o homem de bom conselho enuncia aquilo que lhe é possível. Portanto, mesmo a ação mais bem deliberada estará fadada ao insucesso.

Contudo, o que justifica humanamente a deliberação, malgrado sua falibilidade insuprimível, é que uma ação ideal e “científica” (com a qual sonhava Platão) encontra ainda mais resistência das mediações rebeldes da matéria e da imprevisibilidade (em suma, relativa) do tempo, por não levá-las em conta (AUBENQUE, 2003, p. 184).

Aubenque observa que, se deliberamos sobre o futuro, é porque ele nos é de algum modo encoberto e misterioso. Essa necessidade de deliberação só evidencia, portanto, a imperfeição do mundo. A deliberação não é mera faina investigativa acerca de um conhecimento que escapa por entre nossos dedos. A deliberação consiste em combinar meios eficazes em vista de fins que são passíveis de serem concretizados em nossa realidade cotidiana. É desta forma que o futuro se abre para o ser humano (AUBENQUE, 2003, p. 182).

4.4.1 Deliberação e correção

Aristóteles afirma que a excelência na deliberação será a correção da deliberação, ou seja, a boa deliberação consiste, conforme destaca Spinelli (p. 113), na correção do pensamento prático em vista da *eudaimonia*. Portanto, é a excelência no deliberar uma espécie de correção, mas não se trata de uma espécie qualquer de correção. Para diferenciar a espécie de correção na boa deliberação, Aristóteles destaca que tanto um homem bom quanto um homem incontinente e mal são capazes de deliberar e se este último for hábil em seus cálculos e raciocínios, poderá alcançar o propósito estabelecido (EN, VI, 1142b, 10-20).

Entretanto, mesmo tendo o homem incontinente e mal deliberado com sucesso, os meios utilizados para se atingir os fins estabelecidos podem não ser bons. A deliberação só será excelente se os meios forem bons. Do contrário, não há que se falar em boa deliberação. Desta feita, podemos concluir que nem sempre os fins podem justificar os meios.

Nisso também concorda Spinelli, a qual esclarece que, na busca pelos meios mais eficazes, aquele que delibera pode concluir que os fins podem não justificar os meios. Isso se dá porque o indivíduo compreende que aquilo em que pensava pode não mais consistir em seu objeto de desejo. Assim:

Pode acontecer que adotar um meio necessário em vista de uma certa parcela do conteúdo especificado do fim colida com uma outra parcela, fato do qual o agente, ao iniciar a deliberação, não tinha se dado conta. Assim, ele pode questionar-se novamente sobre o que ele quer e trocar os conteúdos anteriores por outros que ele agora concebe como mais adequados (SPINELLI, 2007, p. 105).

E qual seria então a relação entre a *phrónesis* e a deliberação? Aristóteles responde dizendo que o *phrónimos* é aquele que delibera com excelência. Por essa medida, Spinelli (p.115) ressalta que a correção da deliberação não comporta qualquer ação. Ela comporta a ação que é dada pela razão prática e esta, por sua vez, opta pela boa ação. É neste horizonte que o *phrónimos* é convidado a atuar. Pois ele, o *phrónimos*, é o possuidor de verdades práticas, ele é o sábio prático propriamente dito que saberá lidar com as situações particulares.

Aristóteles faz também uma perfeita distinção entre inteligência (*sunesis*) e *phrónesis*, afirmando que a primeira está muito ligada à perspicácia e que nem sempre um indivíduo inteligente pode ser considerado pessoa prudente. A explicação de Aristóteles nos leva a coligar, neste caso, a *phrónesis* com uma espécie de inteligência emocional, coisa que muitos indivíduos considerados inteligentes não possuem ou possuem em grau mais reduzido. O inteligente é aquele considerado perspicaz, ou seja, que sabe apreender a verdade científica. Aristóteles afirma que:

De fato, a inteligência não se relaciona com as coisas eternas e imutáveis, nem com qualquer outra que vem a ser, mas com aquelas sobre as quais podemos ter dúvidas e deliberar. Por conseguinte, os seus objetos são os mesmos que os da prudência, porém inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa. A prudência emite ordens, já que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer, enquanto a inteligência limita-se a julgar.

(Inteligência é idêntica à perspicácia, e as pessoas inteligentes são idênticas às pessoas perspicazes) (EN, VI, 10, 1143a 5-10).

Cabe à inteligência a tarefa de julgar e, por esse motivo, do ponto de vista moral (da normatividade) consiste numa atividade neutra. Por meio da inteligência, o indivíduo conclui que em dada circunstância “isto é virtuoso”, mas tal reconhecimento não é o suficiente para levar o ser humano inteligente a fazer o que “deve ser feito”. Por outro lado, o *phrónimos*, além de reconhecer que “isto é virtuoso”, age em conformidade com a prescrição do comando prudencial – “por isso, isto deve ser feito” (SPINELLI, 2007, p. 137). Assim, semelhantemente ao modo de julgar por intermédio da inteligência, o discernimento não ordena, mas está ligado à tarefa de estabelecer o exato lugar no qual o justo se encontra. Ao contrário, apenas a *phrónesis* é normativa, ou seja, somente ela ordena (SPINELLI, 2007, p. 139).

Já no que tange ao discernimento ou juízo (*gnome*), Aristóteles o define como uma faculdade relacionada à “*reta discriminação do equitativo*”. O ser humano que detém discernimento é aquele que atingiu a “*idade da razão*”, ou seja, é dotado de inteligência (*sunesis*) e *phrónesis*, por essa medida é um bom juiz, sendo capaz de julgar acertadamente as coisas que se lhe apresentam. O filósofo destaca ainda que precisamos da *phrónesis*, uma vez que ela é uma disposição mental que se ocupa principalmente das coisas nobres, boas e justas. Aqui, ressaltamos a importante ligação entre *phrónesis* e justiça, tema este que abordaremos com maior propriedade em capítulos posteriores. Entretanto, todo o conhecimento teórico acerca da ética das virtudes não será suficiente se não o colocamos em prática, pois conforme o próprio Aristóteles ressalta: “[...] não nos tornamos mais capazes de agir bem apenas pelo fato de conhecê-las [...]. Com efeito, simplesmente conhecer a arte da medicina ou da ginástica não nos torna mais saudáveis” (EN, VI, 1143b, 25).

Do mesmo modo, Aristóteles atribui à razão intuitiva uma função prática. Spinelli explica que cabe à razão intuitiva a tarefa de apreender os primeiros princípios, com relação aos quais não é possível haver demonstração. Nos assuntos práticos, não é tarefa da razão intuitiva julgar e deliberar, nessa medida, sua atividade principal se refere à apreensão dos particulares com vistas à *eudaimonia*. Mas seria a razão intuitiva uma espécie de “*sexto sentido*”? Segundo Spinelli, não se trata de sentir ou intuir algo, muito menos de acessar por meio dessa capacidade

outro tipo de realidade. Simplesmente, a razão intuitiva se constitui como uma “compreensão perceptiva de que somos capazes” (SPINELLI, 2007, p. 139-141).

[...] É preciso ter em mente que os particulares últimos, cuja apreensão gera um juízo do tipo “isto é o que devo fazer”, requerem, com efeito, uma capacidade não teórica para que sejam apreendidos. Ocorre que nem todas as pessoas desenvolvem adequadamente essas capacidades e, se é verdade que ela opera como uma capacidade de imediata apreensão do fim que deve ser buscado aqui e agora, devemos compreender que ela tornou-se imediata ao longo do tempo, pelo uso, da prática, da experiência. Assim como as pessoas que “resolvem de cabeça” cálculos matemáticos um dia realizaram passo a passo cálculos semelhantes a esses, também o prudente percebe rapidamente o que deve ser feito hoje como resultado de ter realizado lenta ou erroneamente a identificação de fins em outras situações (SPINELLI, 2007, p. 141, 143).

Segundo Spinelli, Aristóteles atribui a capacidade de percepção do *phrónimos* à atividade dessa razão intuitiva. Nessa medida, os universais são encontrados a partir dos particulares pela razão intuitiva. Assim, a razão intuitiva opera em cada uma das situações concretas da ação, onde encontra o fim último da ação. Aqui é importante salientar que os diferentes fins particulares encontrados pela razão intuitiva são todos virtuosos. Por conseguinte, o universal encontrado pela razão intuitiva a partir dos particulares é o agir virtuoso.

É como se ela identificasse a matéria para uma forma já dada: o desejo de agir virtuosamente. No entanto, como a ação se dá sempre no singular, é preciso que uma instância desse universal seja encontrada aqui e agora. Isso é feito na medida em que se determina qual a ação que é, nesse momento, virtuosa. A razão intuitiva apreende, assim, o universal que é o agir virtuoso nos particulares presentes em uma situação (SPINELLI, 2007, p. 143).

Por outro lado, aquele que não é bom, mas incontinente e mal, fatalmente será alguém desprovido de *phrónesis*. Essa pessoa, segundo Aristóteles, será no máximo astuta, haja vista que a deficiência moral perverte o ser humano e o leva a enganar-se acerca dos princípios da ação. Portanto, podemos identificar a virtude como uma disposição de caráter em que está presente a *reta razão*, uma vez que a *reta razão* é a *phrónesis* no que diz respeito à conduta (EN, VI, 13, 1144b, 25).

O filósofo é contra a tese de que as virtudes sejam regras ou princípios racionais, algo que Sócrates defendia, pois as considerava como formas de conhecimento científico. Aristóteles, contrariando Sócrates, defende que as virtudes envolvem um princípio racional. Nessa medida, para que o indivíduo seja considerado bom, é preciso que ele tenha consigo a virtude da *phrónesis* e, para se

ter esta sabedoria prática, se faz necessário desenvolver as virtudes morais. Contudo, Aristóteles pensa que somente a *phrónesis* é suficiente, pois ela contém todas as outras virtudes. Assim, a *phrónesis* é uma virtude intelectual que determina o fim, enquanto as outras virtudes nos levam a praticar ações que nos conduzem a esse fim estabelecido (EN, VI, 1145a,5).

Visto que as virtudes não são regras, no entanto, elas se encontram unidas a uma regra que é o sábio ou o homem virtuoso. Por essa medida, é possível concluir que não se pode ser genuinamente bom sem *phrónesis*, nem sábio sem a virtude moral. Isso também significa que, embora as virtudes naturais existam separadamente, as virtudes morais só podem existir unidas e, onde a *phrónesis* estiver presente, ali elas também estarão (PERINE, 2006, p. 36).

Importa também ressaltar que a deliberação não é uma noção ética, mas seu emprego é extraído do domínio técnico e político. Em sua teoria da deliberação, Aristóteles não descreve os estados de alma do indivíduo que delibera, ou seja, ele não tece uma psicologia da deliberação. Ao contrário, ele se debruça sobre o objeto da deliberação (AUBENQUE, 2003, p. 174, 188).

O mundo aristotélico reflete sua realidade social, é, portanto, um mundo ambíguo, onde nem tudo é possível ou impossível. Segundo Aubenque, a deliberação traduz toda essa ambiguidade, como que a meio caminho da ciência e da adivinhação incerta. Além de toda essa ambiguidade, outro fator se soma à deliberação – trata-se do pluralismo que a envolve. Esse pluralismo da deliberação se traduz como um mal menor para Aristóteles. Nesse sentido, entre a autoridade monárquica da ciência e esse pluralismo da deliberação representado pelas assembleias democráticas (democracia deliberativa), é este último preferível, pois vale muito mais que as decisões arbitrárias de um tirano (AUBENQUE, 2003, p. 183, 187).

A distância é igualmente infinita entre a eficácia real do meio e a realização esperada do fim. É este infinito que Aristóteles pede que a prudência preencha por mediações laboriosas e incertas. Mas esse infinito [...], que afeta uma matéria sempre mais ou menos reativa à determinação e, em geral, um mundo que nunca acolhe inteiramente a ordem, nós já conhecemos o seu nome: a *contingência*.

Assim, a análise da escolha nos remete uma vez mais à estrutura do mundo. O mundo sublunar de Aristóteles não é mais uma cópia, sua matéria não é mais um simples receptáculo modelável à vontade pelo Demiurgo. É um meio entre o caos e a ordem, um caos que tende à ordem, uma ordem impotente para dominar inteiramente o caos. Nesse debate incerto entre a forma e a matéria, entre a determinação e o infinito, entre

Deus e o mundo, ou como diz Aristóteles, entre o “melhor” e o “necessário”, o homem pode e deve tomar o lugar de um Deus falível, perseguir sempre o melhor até os limites extremos do necessário, ocupar todo o campo do possível, lembrando-se sempre que este campo tem limites intransponíveis para o homem (AUBENQUE, 2003, p. 228).

No livro III, capítulo 15 da *Política*, Aristóteles chama a atenção para a importância do governo constitucional de muitos (democracia) sobre o governo de um único indivíduo (monarquia). Ele afirma que:

Uma Cidade é composta de vários indivíduos, e, do mesmo modo que um banquete para o qual todos os comensais contribuem é melhor que um banquete fornecido por um único homem, assim também uma multidão é melhor juiz que um indivíduo. Além disso, a maioria é menor corruptível que a minoria; são como a grande quantidade de água que é menos corruptível que a menor quantidade. [...] Se o governo da maioria (quando esta é composta de homens bons) é uma aristocracia, e o governo de um homem único é monarquia, a aristocracia seria melhor para as Cidades que a monarquia [...] (*Política*, III, 15).

A deliberação representa a *via humana*, ou seja, aquela de um ser humano que não é totalmente sábio ou completamente ignorante, num mundo que não é inteiramente racional ou irracional (AUBENQUE, 2003, p. 188). Desse modo, aquele que é legislador ou estadista deve conhecer não somente a melhor Constituição de um Estado em abstrato, ou seja, aquela Constituição que é a melhor no plano ideal, mas também deve conhecer a melhor Constituição dentro das circunstâncias que lhe são apresentadas (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1). Portanto, a deliberação é tão claudicante quanto o próprio mundo no qual nos encontramos.

Concluindo este capítulo, podemos sintetizar que a *phrónesis* é a capacidade de aplicar o universal ao particular por meio da escolha criteriosa, a qual também é denominada correção de critério. A *phrónesis* é uma espécie de sabedoria prática, intimamente ligada ao contingente, ao mutável e ao particular. Por sua vez, o conhecimento científico é demonstrável, necessário e universal. Entretanto, as razões que o *phrónimos* possui para agir são válidas para todo e qualquer ser humano que se encontre nas mesmas circunstâncias particulares. Da mesma forma, a necessidade relativa às razões que o *phrónimos* possui para agir não é de natureza nem lógica nem física, mas de ordem normativa. A conclusão do processo deliberativo do *phrónimos* é necessária na medida em que expressa o melhor a ser feito por qualquer ser humano naquelas dadas circunstâncias. Assim, não há que se falar em regras morais no sentido de imperativos a serem seguidos independentemente das circunstâncias de cada caso específico.

5 JUSTIÇA COMO CRITÉRIO DE CORREÇÃO E DISTRIBUIÇÃO

5.1 Justiça como legalidade, alteridade, igualdade e equidade

O Livro V da *Ética a Nicômaco* (EN) é dedicado ao estudo da virtude da justiça. Aristóteles destaca que há mais de uma espécie de justiça (1130b, 5), contudo ele reforça que irá concentrar suas análises em torno da justiça particular. No interior desse espaço, nos é possível observar diferentes matizes ou aspectos dessa justiça, dentre os quais podemos destacar a justiça como *legalidade, alteridade, igualdade e equidade*.

O primeiro aspecto, **justiça como legalidade**, se justifica em razão do fato de que a justiça é uma virtude ética intimamente ligada à lei. Segundo Aristóteles, a justiça existe apenas entre indivíduos cujas relações mútuas são regidas pela lei e esta, por sua vez, existe para indivíduos entre os quais pode haver injustiça (EN, 1134a, 30). Portanto, a justiça e a injustiça se relacionam com a lei e existem entre pessoas naturalmente sujeitas à lei (EN, 1134b,15). Nessa medida, conforme enaltece Denis Coitinho Silveira (2001), a justiça no sentido legal realiza a diferenciação entre o que é justo e o que é injusto. Por isso, pode-se afirmar que a justiça e a injustiça estão intimamente conectadas à lei, existindo entre pessoas cujas relações são direcionadas pela lei, isto é, indivíduos que alternadamente participam do governo e são governadas (SILVEIRA, 2001, p. 85).

Aristóteles afirma ainda que o homem que cumpre a lei é antes de tudo um indivíduo justo. Para chegar a essa definição, ele parte da premissa de que se as leis são feitas por homens justos, logo essas mesmas leis serão justas. Por conseguinte, aquele que as descumprir será injusto. Contudo, é importante destacar que as leis justas visam o bem da comunidade e, nessa medida, Aristóteles ressalta que os atos justos tendem a produzir e a preservar a felicidade da comunidade política (EN, 1129a, 32; 1129 b,15).

É fundamental não esquecer que o justo político, de acordo com Silveira se dá entre indivíduos que vivem em comunidade e com o objetivo de garantir a autossuficiência do grupo. Portanto, pessoas livres e iguais e que identificam a justiça política com a justiça particular são regidas pela lei (SILVEIRA, 2001, p. 84).

Ao afirmar que o homem sem lei é injusto e que o justo é aquele que cumpre a lei, estaria Aristóteles enveredando para uma concepção de justiça puramente

legalista e positivista? Segundo Silveira, Aristóteles em sua teoria da justiça não pretende vincular a lei escrita como instrumento determinante para as ações humanas. Por conseguinte, a teoria aristotélica da justiça está longe de ser um código de normas legais e inflexíveis. Muito pelo contrário, a teoria aristotélica da justiça se configura como uma construção que se adapta aquilo que é genuinamente humano e contingente. Nessa medida, a justiça legal não é um fim em si mesmo; é antes de tudo um meio para a realização do ser humano no interior das comunidades em que vive. Conforme destaca Silveira, a justiça legal encerra em seu bojo a questão da responsabilidade moral do indivíduo, o qual voluntariamente se coloca para cumprir seus deveres legais no interior da *pólis*. Outro ponto importante destacado por Silveira, é que a justiça legal diz respeito à relativização da lei positiva, a qual é subordinada ao juízo equitativo, muito principalmente quando ocorre um conflito entre a lei (dada sua generalidade e universalidade) e o caso concreto e particular. Por tudo isso, a deliberação também possui significativo papel no tocante à justiça, pois por seu intermédio é possível se caracterizar o ato justo ou injusto, ou a justiça e a injustiça.

[...] o conceito de justiça em Aristóteles não se reduz a um simples legalismo ou positivismo, por estar norteado pela mutabilidade da justiça natural e legal, pela responsabilidade moral do indivíduo e pela particularização da lei universal. A justiça, como qualidade moral do homem e como virtude da cidadania, é a excelência central e unificadora da existência individual e política. A justiça serve, então, para restabelecer a conexão, a ligação entre o indivíduo e a comunidade, entre os interesses privados do indivíduo e sua inserção no Estado, passando assim a cidadão. Em outras palavras, é o cidadão, e não mais o indivíduo em-si-mesmo, que, pela prática da justiça, se reconhece na *pólis* e fundamenta uma ética social (SILVEIRA, 2001, p. 13-14).

Aqui é importante uma observação de Friedo Ricken (2008) em que ele afirma que Aristóteles, ao declarar que justo é aquele que obedece às leis, parte de um conceito bastante amplo de que as leis recomendariam ações moralmente boas e proibiriam aquilo que é moralmente condenável. Nessa medida, segundo Ricken, esse conceito de justiça abrangente seria aquilo que também se chama *justiça em geral*, a qual acolhe, em seu interior, todas as outras virtudes. Por isso, pode-se afirmar que a “justiça é a virtude inteira” (ARISTÓTELES, EN, 1130a, 10). Ricken destaca que há somente uma diferença conceitual entre a “justiça em geral” e as outras virtudes: “o termo “justiça em geral” mostra que toda virtude tem um aspecto

social, enquanto o termo “virtude” define a virtude na medida em que ela é a predisposição de uma pessoa” (RICKEN, 2008, p. 148).

Silveira também concorda com Ricken, afirmando de outro modo que a justiça legal busca regular as relações entre os cidadãos livres e iguais e, nesse diapasão, a lei ao prescrever atos justos como os de coragem, prudência, temperança etc. acaba por incentivar a prática de todas as virtudes e, por isso mesmo, pode-se afirmar que a “*justiça é a virtude total*”, uma vez que “determina a obediência às leis e o respeito da igualdade entre os cidadãos” (SILVEIRA, 2001, p. 12-13).

Neste ponto, juntamente com Ricken, somos motivados a tentar responder as seguintes questões: O que é justo do ponto de vista de uma comunidade abrangente da *pólis*? O que é justo do ponto de vista da convivência humana em geral? Quanto ao primeiro problema, a resposta que obtemos é de que num sentido abrangente, o justo é aquilo que as leis determinam: “elas estabelecem quem pode fazer algo e quem tem direito a algo”. Entretanto, Ricken afirma que “essa resposta não satisfaz, porque podemos perguntar se as próprias leis são justas” (RICKEN, 2008, p. 155). Visando completar a questão é que Aristóteles distingue o uso do justo no sentido legal do justo por natureza. O que isso significa? Significa que Aristóteles reconhece uma instância objetiva superior às leis positivas da *pólis* e por meio da qual todas as leis devem ser comparadas e julgadas. Essa instância é aquilo que Aristóteles denomina de *constituição ideal* da comunidade:

portanto, a pergunta pelo assim chamado direito natural é, em Aristóteles, a pergunta pela convivência humana ideal. A constituição regulamenta quem possui o poder de fazer as leis e qual a vantagem visada por elas; portanto, se as leis, num sentido objetivo, são justas “de acordo com a natureza” é algo que depende da justiça da constituição. As constituições são avaliadas de acordo com o objetivo da *pólis*; a constituição ideal é aquela que mede o valor do cidadão de acordo com aquilo com que ele contribui para o objetivo da *pólis* (RICKEN, 2008, p. 155).

A distinção entre direito e moral em Aristóteles corresponde à distinção entre o que é justo e a justiça. Portanto, o que é justo se configura como a norma que estabelece o que a pessoa tem direito. Aqui, é importante ressaltar que mesmo não sendo uma norma justa, a pessoa pode até cumprir essa norma de direito. Entretanto, esse indivíduo somente será considerado justo se fizer o justo por ele mesmo. Por sua vez, o conceito de justiça é o próprio conceito de virtude (RICKEN, 2008, p. 158).

[...] a distinção entre a ação legal e moral é fraca porque a norma, na qual a ação legal pode se apoiar, deve ser feita em primeiro lugar. Aristóteles afirma que o conceito de justiça, portanto de virtude, diante do conceito do que é justo, portanto da norma, deve vir primeiro. Algo é justo se é como a pessoa justa decidiria (EN, II 3, 1105b, 5-7).

Mas será que com isso as normas morais e jurídicas não se tornam objeto de avaliação subjetiva? Elas se tornam objeto de avaliação mais precisamente do julgamento prático, ou da [*phrónesis*], mas essas avaliações não são subjetivas. O justo é a igualdade geométrica na distribuição de vantagens e desvantagens. Para a *pólis* isso significa que vantagens e desvantagens, resultantes das condições necessárias ou dos objetivos secundários da *pólis*, são distribuídas igualmente. Dos diversos objetivos secundários resultam diversos pontos de vista de igualdade e desigualdade. O legislador deve pesar e escolher entre esses diversos pontos de vista. Por isso, não só a aplicação de uma lei, mas também a legislação é um trabalho da prática do julgamento, a [*phrónesis*] [...] (RICKEN, 2008, p. 158-159).

De acordo com Silveira, o indivíduo encontra sua ação manifesta no *éthos* e, por tal motivo, a ética do agir individual no costume é anterior à própria ordem jurídica. Isso quer dizer que, tanto para o pensamento grego quanto para Aristóteles, a lei é o costume que se atualizou ao longo do tempo. Nesse sentido, Silveira frisa que o costume é o pano de fundo da lei. A lei tem validade pelo e com o costume. Desta feita, pela ligação com o *éthos*, “a lei, enquanto direito, atinge o agir individual e, assim, atinge o agir coletivo” (SILVEIRA, 2001, p. 19).

Visando esclarecer o relacionamento entre as virtudes e a moralidade das leis, MacIntyre destaca que é fundamental pensar em que consistiria, em qualquer época, fundar uma comunidade para realizar um projeto comum, quer seja uma escola, uma galeria de arte ou hospital, por exemplo. De acordo com o filósofo, para o florescimento de um projeto desse tipo seriam necessários os seguintes elementos: a) as pessoas envolvidas na fundação do projeto jamais poderiam ter dois tipos muito diferentes de costumes normativos; b) precisariam louvar como excelências as qualidades do caráter que contribuem para a efetivação de seu bem ou de seus bens comuns; c) precisariam reconhecer como virtudes certos conjuntos de qualidade e, como vícios, certos conjuntos de defeitos; d) precisariam identificar quais ações seriam produtoras de um mal que pudesse destruir os laços da comunidade e que impedissem de se alcançar o bem, como por exemplo: assassinatos, roubos, traições etc.; e) a violação dos laços comunitários praticada pelo infrator deveria ser reconhecida pela comunidade para se evitar novas falhas; f) no corpo da Constituição dessa comunidade deveria ser acordado uma escala de

gravidade dos delitos, bem como um acordo acerca da natureza e da importância das variadas virtudes (MACINTYRE, 2001, p. 257-258).

Segundo MacIntyre, a violação das leis destrói as relações que viabilizam a busca do bem comum. Por outro lado, as falhas de caráter (embora tornem esse indivíduo mais passível para praticar delitos) faz com que essa pessoa seja incapaz de contribuir para a efetivação desse bem. Tanto o delito quanto a falha no caráter são maus porque também são privações do bem.

MacIntyre aponta outro elo entre as virtudes e as leis e que diz respeito ao fato de que quem aplica a lei é também aquela pessoa que possui a virtude da justiça. Nesse sentido, ser justo é dar a cada um aquilo que lhe é devido; além disso, é importante frisar que há dois pressupostos sociais para o florescimento da virtude da justiça no interior da comunidade: primeiro, que haja critérios racionais de mérito e, segundo, que haja um acordo em torno desses critérios.

Grande parte da atribuição de bens e penas segundo os méritos é, naturalmente, regida por regras. Tanto a distribuição de cargos públicos dentro da cidade quanto a punição atribuída a atos criminosos devem ser especificadas pelas leis da cidade. (Repare-se que na teoria aristotélica o direito e a moralidade não são dois domínios distintos, como o são para a modernidade). Porém, em parte porque as leis são genéricas, sempre surgirão casos especiais nos quais não esteja claro como aplicar a lei e o que a justiça exige. Assim, sempre haverá situações em que não existem fórmulas já prontas; é nessas situações que devemos agir *kata ton ortbon logon* (“segundo a reta razão”, *Ética a Nicômaco* 1138b 25).

[...] Por conseguinte, o juízo tem um papel indispensável na vida do homem virtuoso, que não tem e não pode ter, por exemplo, na vida da pessoa comum meramente obediente às leis ou às normas (MACINTYRE, 2001, p. 259-260, 262).

Logo, também se observa que a lei possui uma função pedagógica (tratamos desse tema em nossa dissertação de mestrado, *A condição animal e vulnerabilidade dos seres humanos e a função pedagógica da lei humana em Tomás de Aquino*, 2012). Assim, segundo Aristóteles, a lei ordena que o homem pratique a virtude e se abstenha de praticar o vício. Nessa medida, os atos prescritos pela lei visam de alguma forma à educação do ser humano para o bem comum (EN, 1130b, 25). Mas, para que essa função pedagógica atinja seu principal objetivo (conduzir o indivíduo ao seu *télos*, que é a felicidade ou *eudaimonia*), se faz necessário o acréscimo de mais um ingrediente – a virtude da *phrónesis* legislativa. Para Aristóteles, há uma diferença muito importante entre as leis que se preocupam com o bem da comunidade e aquelas leis, feitas às pressas, de forma imprudente. A lei

prudentemente elaborada leva em conta as virtudes que devem ser despertadas nos cidadãos. Nesse sentido, uma lei que tem como pano de fundo a virtude da temperança cuidará, por exemplo, que o homem não se entregue à luxúria e nem cometa adultério. Ao fomentar a coragem, a lei cuidará para que não desertemos de nosso posto nem abandonemos o companheiro no campo de batalha. Para incentivar a calma e a paciência, a lei tratará de cuidar para que o homem não calunie nem agrida ninguém. Num outro momento, quando a lei será aplicada pelo magistrado, novamente será requerida a interferência da *phrónesis*, e, neste aspecto, a *juris-prudentia* será o caminho pelo qual o juiz buscará restabelecer a igualdade, pois como afirma o próprio Aristóteles: “[...] recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada [...] se os litigantes conseguirem o meio-termo obterão o que é justo [...]” (EN, 1132a, 20-25).

No Brasil, muitas leis com caráter nitidamente pedagógico foram promulgadas, dentre as quais podemos destacar o Estatuto do Idoso, por meio do qual se busca instigar nos cidadãos, a prática de virtudes como a empatia, a paciência, a gentileza urbana etc. O Estatuto das Cidades, por exemplo, procura despertar a virtude da atenção para com a justa ocupação dos espaços urbanos. A Lei nº 11.340/2006, popularmente conhecida como “Lei Maria da Penha”, vem de algum modo fomentar o relacionamento harmonioso no interior da vida familiar e, nessa medida, procura despertar principalmente no indivíduo do sexo masculino o respeito pela integridade física e psicológica da mulher no ambiente doméstico. A Lei Complementar 135/2010, mais conhecida como “Lei da Ficha Limpa”, é um exemplo no que tange a necessidade do acolhimento de virtudes como a honestidade por parte dos políticos brasileiros. A “Lei da Ficha Limpa” foi o resultado de intensa mobilização da sociedade brasileira indignada com a corrupção na esfera política do Brasil. Essa indignação espalhou-se principalmente pelas redes sociais e conforme observa o historiador José Murilo de Carvalho (2014), no ano de 2010, o *Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral* colheu no país 1,3 milhão de assinaturas, as quais foram encaminhadas à Câmara dos Deputados em apoio ao projeto de lei:

Constrangidos, Câmara e Senado aprovaram o projeto em 2010. Reações de políticos, inclusive ações na Justiça, fizeram com que a aplicação da lei fosse adiada para 2012. Trata-se, sem dúvida, de iniciativa que, dependendo do rigor de sua aplicação pelo Superior Tribunal Eleitoral, e da

pressão constante da opinião pública que a exigiu, pode melhorar a qualidade da representação e outras práticas políticas (CARVALHO, 2014, p. 234).

Outro exemplo a ser citado é a Lei nº 10.098/2000, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, mediante a supressão de barreiras e de obstáculos nas vias e espaços públicos, no mobiliário urbano, na construção e reforma de edifícios e nos meios de transporte e de comunicação. Aqui se faz observar com precisão a essência da justiça aristotélica, que é tratar os iguais como iguais e os desiguais como desiguais, na medida de suas diferenças. Portanto, quando prédios e espaços públicos são adaptados aos deficientes visuais, por meio da instalação de corrimões em rampas e escadas, bem como pela instalação de faixas especiais ao longo do assoalho, facilitando o acesso dessas pessoas e sua livre circulação, estamos buscando tornar iguais os diferentes por meio de iniciativas desiguais (instalação de equipamentos). Para uma pessoa normal, essas faixas e corrimões podem passar despercebidos, mas para alguém portador de deficiência visual, essa gentileza urbana, representa sua inclusão na comunidade. Assim, podemos elencar uma série de leis e as respectivas virtudes que de algum modo, os legisladores (conscientemente ou não) procuram incentivar nas pessoas com vistas ao bem comum da comunidade política.

A lei é importante no interior da *pólis*, entretanto, deve-se chamar atenção para o caráter da responsabilidade ética do cidadão no interior da comunidade política em que vive. É certo que, para ser justo, é fundamental que haja uma disposição do indivíduo para deliberar sobre sua ação no interior da *pólis*. Para tanto é primordial que o cidadão seja formado nas virtudes em geral e na justiça em particular, pois, do contrário, de nada valerão as leis com suas prescrições objetivas. Uma comunidade desprovida de cidadãos éticos terá com certeza grande dificuldade para florescer em todos os sentidos (SILVEIRA, 2001, p. 90-91).

O segundo aspecto da justiça, a **justiça como alteridade**, se destaca principalmente porque a justiça é considerada por Aristóteles como a virtude completa no mais próprio e pleno sentido do termo. A virtude da justiça é aquela que visa o bem do outro e é completa porque a pessoa que a possui a exerce não em relação a si mesma, mas principalmente em relação ao próximo e isso se estende tanto aos governantes quanto a qualquer membro da comunidade (EN, 1129b, 25;

1130a, 5; 1134b,7). Portanto, essa conceituação de justiça, no plano da nossa relação com o outro, nos remete à dimensão da alteridade.

Ricken ressalta que toda virtude ética possui uma dimensão social e a razão prática capacita o indivíduo a ir além de si mesmo e a colocar-se na posição do outro, indagando o que o próximo necessita e o que lhe cabe fazer de bem em relação a essa pessoa. Outro ponto importante a ser ressaltado é que a *pólis* ou comunidade tem o principal objetivo de garantir a sobrevivência de seus membros, haja vista que ela surge para atender às necessidades da vida. Nessa medida, a comunidade tem a importante tarefa de cuidar da vida de todas aquelas pessoas que não estão em condições de contribuir para o benefício comum. Esse zelo se estende às crianças e aos mais velhos, aos doentes e aos incapacitados (RICKEN, 2008, p. 113, 150-151).

Num plano mais particular, a justiça como alteridade se manifesta como saber ver e reconhecer o outro; saber se colocar no lugar do outro – saber sentir a dor alheia (empatia). Num plano mais universal e geral, a justiça como alteridade também se configura como saber compartilhar e dividir os bens no interior da comunidade política; pois aquele que serve à comunidade na qual está inserido, também serve a todos os indivíduos que a ela pertencem.

Silveira enaltece que a justiça é uma disposição da alma praticada particularmente em relação ao próximo e que a virtude é certo tipo de disposição da alma irrestrita; portanto, a justiça é a virtude completa não em sentido absoluto, mas em relação ao próximo. Daí o caráter social da justiça, aspecto no qual o termo “virtude” não se destaca tanto:

Como a virtude requer exercício, hábito ou costumes observáveis, porque se exteriorizam, a justiça relaciona-se com esses costumes, tornando-se uma virtude completa, no pleno sentido do termo. É completa, porque permite aos homens exercerem-na, não só consigo mesmos, com os seus interesses privados, mas também em relação ao próximo, com os interesses públicos (SILVEIRA, 2001, p. 72).

Portanto, pode-se afirmar que a justiça possui um caráter híbrido, ou seja, segundo Silveira, a justiça não é puramente a virtude nem puramente o normativo. É por sua vez, um meio-termo entre a virtude e a lei, nessa medida: “*a justiça é a práxis, é a virtude prática em relação ao próximo e aquilo que é conforme a lei e correto*” (SILVEIRA, 2001, p. 73).

O terceiro aspecto da justiça é aquele que podemos denominar **justiça como igualdade**. Esse aspecto coliga-se em especial com a justiça particular, a qual Aristóteles subdivide em *justiça distributiva* e *justiça corretiva*.

Cabe salientar que Aristóteles entende que o termo homônimo “justiça” possui dois significados distintos e que são utilizados simultaneamente. Nesse sentido, o termo “justiça” é usado tanto em sentido normativo (*nóminos*) quanto em sentido de igual (*ísos*). O sentido normativo de justiça é aquele aplicado no interior da comunidade política e, por conseguinte, nesse caso, Aristóteles fala da justiça como a virtude completa, ou seja, aquela justiça que também é denominada geral, universal ou total. O sentido normativo da justiça está intimamente ligado ao papel da lei do Estado e, posto que a lei compreende em certo sentido todas as áreas da vida moral, pode-se afirmar que a justiça também abarca toda a virtude. O sentido de igualdade é empregado no que tange à distribuição dos bens no interior da *pólis* (SILVEIRA, 2001, p. 68-69).

Neste segundo aspecto, temos a justiça não só no aspecto jurídico, mas também no sentido político; uma vez que esse sentido mais amplo da igualdade se conecta não só com o aspecto da justiça como critério de correção das relações privadas, mas também se amplia para a igualdade no tocante à distribuição dos bens e, portanto, envolve o aspecto político, pois é certo que, para a implementação de políticas públicas, se faz necessária a intervenção da lei. Trata-se, portanto de uma simbiose entre o jurídico e o político.

A justiça distributiva se refere ao modo como a cidade partilha com os cidadãos as glórias, riquezas, cargos públicos etc. Nessa medida, é um tipo de justiça que lida com quatro grandezas e por isso está intimamente relacionada à distribuição geométrica dos bens públicos, pautando-se pelo critério da igualdade proporcional. As políticas públicas nos diversos setores da vida humana ilustram a justiça distributiva.

A cidade se mantém unida em virtude da distribuição proporcional dos bens. A injustiça se dá quando não há uma proporção na distribuição dos bens no interior da comunidade política. Assim, devem-se tratar os iguais como iguais e os desiguais como desiguais. Pois do contrário, quando iguais têm ou recebem partes desiguais; ou quando desiguais têm ou recebem partes iguais, haverá disputas e queixas. Além disso, as distribuições devem ser realizadas em consonância com a meritocracia, ou seja, de acordo com o mérito de cada um (EN, 1131a, 25; 1133a).

A diferenciação entre o objetivo e as necessárias condições da cidade resultam, segundo Ricken, em diferentes pontos de vista acerca da igualdade e desigualdade (RICKEN, 2008, p. 156). Para ilustrar esses diferentes pontos de vista, nos dirigimos ao Livro III da *Política*, no qual Aristóteles comenta a afirmação de que as pessoas, sendo desiguais em alguns aspectos, por exemplo, na riqueza, sejam desiguais em outras coisas. Por outro lado, pode-se afirmar que sendo iguais em alguns aspectos, por exemplo, nascendo livres, as pessoas seriam iguais em tudo. Contudo, se a riqueza fosse o único objetivo para a união dos seres humanos, a participação desses indivíduos na cidade deveria ser proporcional ao quinhão de seus bens. Dessa maneira, não seria justo que aquela pessoa que tivesse contribuído com apenas uma mina recebesse idêntica participação nos lucros do principal de quem contribuiu com 99 minas (*Política*, III, 9).

Perguntar se alguém é rico ou pobre é um ponto de vista relevante de diferenciação, pois a *pólis* depende dos tributos dos ricos; os proprietários contribuem para as condições necessárias da *pólis*. Disso resultam determinados direitos para eles, por exemplo o direito à propriedade, mas que só é justificado quando a propriedade é uma das condições necessárias para o objetivo da *pólis*. Por isso Aristóteles é de opinião que uma expropriação das propriedades dos ricos pelos pobres destruiria a *pólis* (*Política* III 10, 1281a, 14-19). O exemplo torna compreensível por que em Aristóteles as transposições entre lei moral e uma lei promulgada pela *pólis* são fluidas, como quando ele escreve que todas as ações correspondentes às virtudes são previstas pela lei e contribuem para o benefício comum (EN, I 3, 1129b, 14-25). A proibição moral do roubo, por exemplo, pressupõe que existe uma regra da propriedade, que por seu lado precisa ser regulamentada pela *pólis* (RICKEN, 2008, p. 156).

A justiça corretiva, por sua vez, lida apenas com duas grandezas e ocorre nas transações entre particulares, haja vista que sua tarefa é regular as transações voluntárias e involuntárias que ocorrem entre os indivíduos. Neste caso, a proporção não é mais geométrica, mas sim aritmética. Por isso, Aristóteles afirma que o magistrado é o guardião da justiça e da igualdade (EN, 1134b, 5). Eduardo Bittar (2005) destaca que, tanto no âmbito vertical, marcado pelas relações entre governantes e governados, quanto no âmbito horizontal, onde se dão as relações entre particulares, figuram princípios de justiça aplicáveis para o estabelecimento da ordem. Por conseguinte, segundo Bittar, para o julgamento imparcial do juiz é fundamental a existência de um conjunto de leis estruturadas em preceitos impessoais e genéricos. A lei considera as partes como iguais e só leva em conta a

diferença entre os delitos. Nesse sentido, o juiz se esforça para restabelecer a igualdade entre aquele que cometeu a injustiça e aquele que a sofreu.

A justiça corretiva subdivide-se entre operações voluntárias e involuntárias. As voluntárias são aquelas cujo começo depende da anuência das partes e, nesse sentido, podem ser a venda e o aluguel, por exemplo. Enquanto que as involuntárias são marcadas pela ausência de acordo entre as partes, ou seja, a pessoa participa da transação não por sua livre e espontânea vontade. As transações involuntárias são marcadas geralmente pela fraude ou pela força e configuram-se como crimes, dentre os quais podemos citar o roubo e o assassinato (SILVEIRA, 2001, p. 80).

Aristóteles, ao analisar a questão da injustiça, ressalta que, se um homem pratica um ato injusto para obter algum proveito, o resultado não é nenhuma outra forma de maldade que não a injustiça. Assim, se um indivíduo comete adultério pensando em obter lucro, enquanto que outro pratica adultério apenas impelido pelo apetite, este último será antes de tudo um intemperante, enquanto que o primeiro não será intemperante, mas sim injusto, pois “está claro que ele é injusto por querer lucrar com seu ato” (EN, 1130a, 25).

Acresce que todos os outros atos injustos são sempre atribuídos a alguma espécie particular de deficiência moral (por exemplo, o adultério à intemperança, o abandono de um companheiro em combate à covardia, a violência física à cólera); mas se um ser humano tira proveito de sua ação graças a um ato injusto, sua ação não é atribuída a nenhuma outra forma de maldade que não à injustiça. É evidente, então, que, além da injustiça no sentido amplo, existe uma injustiça em um sentido particular, que participa do nome e da natureza da primeira, porque sua definição se inclui no mesmo gênero (EN, 1130a, 30). Portanto, temos apenas uma ação injusta quando o agente age conscientemente, mas não deliberadamente. Neste caso, o indivíduo não é injusto, age apenas injustamente. Por outro lado, quando o indivíduo age deliberadamente, ele é injusto e moralmente deficiente.

De acordo com Ricken a dignidade do ser humano consiste em ninguém poder assumir, em seu lugar, a responsabilidade de seus atos e o seu caráter moral. Essa assertiva faz Ricken destacar aquilo que ele chama *teoria aristotélica do castigo*, uma vez que Aristóteles veria no crime uma espécie de acordo “involuntário” que viola a igualdade. Ao praticar o crime, o autor objetiva obter alguma espécie de vantagem da vítima. A pena seria, então, um modo pelo qual se tentaria restabelecer a igualdade violada; além de possuir um caráter de reintegração do criminoso junto à

comunidade (RICKEN, 2008, p. 138). Assim, conforme também observa Aristóteles, “é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida” (EN, 1132b, 33).

Silveira alerta para o fato de que Aristóteles não identifica a reciprocidade nem com a justiça distributiva nem com a corretiva. Neste caso, pode-se abrir um parêntese para tratar de uma espécie de justiça relativa às trocas comerciais ou à justiça nas relações intercambiais. Nessas situações, é possível aplicar a reciprocidade. Portanto, nas associações que visam à troca de serviços ou mercadorias têm-se uma união entre as partes e essa união se dá pela reciprocidade com base também na proporcionalidade. Desta feita, conforme observa Silveira, não há que se falar em retribuições iguais, mas sim numa reciprocidade proporcional, que também contribui para a união da comunidade. Outra questão importante destacada por Silveira é que, para Aristóteles, não há uma virtude moral na justiça relativa aos intercâmbios comerciais. Neste caso, a justiça não será uma virtude, mas uma espécie de regulação da atividade econômica.

Nada impede que, na comunidade, o trabalho de determinada pessoa seja superior ao trabalho de outra. Nessa medida, quando do intercâmbio entre os produtos de cada atividade, por exemplo, na troca de sapatos e uma casa entre um sapateiro e um arquiteto, os produtos é que deverão ser igualados proporcionalmente (EN, 1133a, 5-10). É justamente para facilitar as trocas que o dinheiro foi instituído, o qual, nessa medida, se configura como o “meio-termo”, uma vez que ele possui a capacidade de medir as coisas (EN, 1133a, 15-20). Ainda de acordo com Aristóteles, uma comunidade não será formada por dois médicos, mas sim por um médico e um agricultor, por exemplo. Portanto, uma comunidade não é constituída apenas por determinado tipo de pessoa, mas por uma diversidade de pessoas, cada qual com suas capacidades e atividades. O encontro de uma pluralidade de indivíduos e suas profissões é o que permite a construção de uma comunidade, onde serão possíveis o intercâmbio de seus produtos, qualidades e demais serviços. Se os homens não necessitassem dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, certamente as trocas não se dariam e é justamente em razão dessa necessidade de intercâmbio entre os seres humanos que a comunidade se mantém unida (EN, 1133a, 25; 1133b, 5).

Dessa forma, agindo o dinheiro como uma medida, ele torna os bens comensuráveis e os equipara entre si; e não haveria comunidade se não

houvesse intercâmbio, nem intercâmbio se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade [...] (EN, 1133b, 15).

Por conseguinte, o “simplesmente justo” (*haplos dikaion*) significa “justo num sentido irrestrito” e, por isso, difere do “politicamente justo”, já que este é o justo em determinada comunidade e em função das leis ali vigentes. O simplesmente justo está, segundo Ricken, inserido onde as pessoas se reúnem para as trocas e negócios. Nesta medida, consiste na igualdade entre os negociantes e seus produtos. Assim, tomemos como exemplo o que ora Ricken cita: um camponês e um sapateiro; alimentos e sapatos. A relação do camponês com os sapatos e a relação do sapateiro com os alimentos devem ser iguais entre si. O que isso quer dizer? Quer dizer que, para o camponês, os sapatos devem ter o mesmo valor que os alimentos têm para o sapateiro. A necessidade de cada um dos envolvidos é o parâmetro do valor dos produtos em questão.

Nessa medida, as pessoas se reúnem num intercâmbio de esforços em razão de suas necessidades, pois, sozinhas, elas não são capazes de satisfazê-las. É a partir do egoísmo das pessoas que se dá a exigência da igualdade de relacionamentos, pois cada um só dará algo se receber do outro uma coisa em troca. Assim, de modo egoísta, cada um dos parceiros desejará receber o máximo e dar o mínimo possível. Entretanto, é fundamental que cada um se assegure de que a troca acontecerá. É o egoísmo que impede que cada um dos envolvidos ganhe menos daquilo que dá. É importante que cada um dos parceiros pressuponha esse egoísmo no outro, pois, certamente, o outro não cooperará se receber menos do que dá. Portanto, para haver o intercâmbio necessário à vida é preciso superar o egoísmo. O intercâmbio somente será possível se cada um dos parceiros obtiver do outro algo de mesmo valor (RICKEN, 2008, p. 123-124).

De acordo com Ricken, os seres humanos negociam entre si para a satisfação de suas necessidades de vida e toda negociação depende, no mínimo, da participação de outra pessoa. Nessa medida, para obter a cooperação do outro se faz necessário o intercâmbio justo. Assim, é por meio da justiça, ou seja, de relações justas, que as comunidades adquirem solidez. O fundamento teleológico da regra da justiça é a cooperação ou o bem da comunidade. A regra da justiça é “condição necessária de toda forma de comunidade” (RICKEN, 2008, p. 122).

Segundo Ricken, o termo “comunidade” não é aqui usado somente como um conceito descritivo, mas também como conceito valorativo, pois, para Aristóteles,

uma forma de convivência humana na qual alguém, para garantir a própria sobrevivência, forçasse outras pessoas a trabalhar para suprir suas necessidades, não seria algo bom para nenhum dos envolvidos. Portanto, a regra da justiça parte do pressuposto de que as necessidades só podem ser supridas por intermédio da cooperação entre pessoas livres. Nessa medida, a questão que nos interessa não é indagar se uma pessoa pertence a uma dada comunidade, mas sim se ela é capaz de pertencer a alguma. É essa capacidade e não o fato de pertencer a uma comunidade que torna o ser humano um sujeito de direito. O ser humano é um fim em si mesmo na medida em que é capaz de realizar e firmar acordos com os demais. Outro ponto importante a ser ressaltado, de acordo com Ricken, é que Aristóteles não constrói uma situação primitiva ou originária, por meio da qual os indivíduos, sob um *véu do não-saber*, escolhem princípios de justiça. Pelo contrário, Aristóteles se preocupa em apresentar um contexto básico de vida no mundo, pois, para ele, os valores e regras são produtos de uma convivência humana bem-sucedida. Além disso, num sentido mais amplo, o justo exige que não provoquemos danos ao próximo. De qualquer forma, para preencher o critério do justo é sempre importante saber se o outro está de acordo. Se for isso, pode-se depreender que o que a lei prescreve ou aquilo que foi acordado é o bem desse indivíduo e isso independe se é esse ou não o nosso próprio bem. Portanto, pode-se afirmar que a ética aristotélica das virtudes expressa claramente um caráter universalista (RICKEN, 2008, p. 124-125, 150).

Ricken observa que a liberdade do outro é um fato do qual cada um de nós precisa partir para fazermos nossas reflexões práticas. E se o outro é um ser livre que persegue os próprios objetivos, o intercâmbio com essa pessoa humana só será possível com base na justiça. Por tudo isso, pressão e fraude não são estratégias possíveis para se alcançar os objetivos no interior de qualquer comunidade.

Finalmente, o quarto e último aspecto é aquele que podemos denominar de **justiça como equidade**. Justiça e equidade inicialmente são para Aristóteles a mesma coisa. Entretanto, a equidade possui certa especificidade que a caracteriza como algo superior, haja vista que ela encerra uma tarefa de corretivo da justiça legal, dado que a lei é, por sua vez, geral e abstrata. Ainda de acordo com Aristóteles, o erro não está na lei e muito menos no legislador, mas especificamente na natureza do caso particular, cuja essência é irregular. Portanto, o equitativo é uma correção (melhor dizendo, uma adequação) da lei quando esta é deficiente em

razão da sua universalidade (EN, 1137b, 25). Isso significa que o caráter universal da lei às vezes não consegue abarcar o caso concreto, ou seja, “não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares” (EN, 1137b, 15). Portanto, visando corrigir essa lacuna da lei, a justiça equitativa assume a tarefa de dizer aquilo que o legislador teria dito se tivesse diante de si o caso concreto (EN, 1137b, 20).

É por esse motivo que o equitativo é justo e é melhor (superior) que a justiça, embora não seja melhor que a justiça no seu âmbito irrestrito [...]. Dessa forma, o equitativo é uma correção da lei onde esta comete uma omissão devido à sua generalidade, pois a lei não considera todas as situações, porque é impossível criar uma lei a propósito de algumas delas; de tal sorte que às vezes é preciso criar um decreto [...] (SILVEIRA, 2001, p. 92).

Bittar ressalta que a justiça se faz presente na sociedade por intermédio dos preceitos legais, nos julgamentos, na observância da lei e no uso da equidade visando a correção dos rigores. Assim como o governo das leis é a garantia de um sistema social mais equilibrado, pode-se também afirmar que a equidade é o recurso pelo qual o juiz realiza a correta ponderação do geral ao particular (BITTAR, 2005, p. 177).

Flávio Tartuce (2012) observa que o sistema jurídico constitui um sistema aberto, no qual inevitavelmente há lacunas. E, presentes as lacunas, o aplicador do direito deverá fazer uso das formas de integração da norma jurídica, as quais na verdade se configuram como ferramentas de correção do sistema. No Direito Civil brasileiro, por exemplo, essas ferramentas se encontram nos artigos 4º e 5º da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro (TARTUCE, 2012, p. 12).

A virtude da equidade interpreta a lei, flexibilizando sua rigidez e determinando em cada circunstância aquilo que é justo. Isso se configura, segundo Silveira, como uma relativização da lei positiva, a qual é subordinada ao juízo equitativo em caso de conflito entre a lei universal e o caso particular.

Tartuce conceitua equidade como sendo o emprego do bom-senso, a justiça do caso particular, mediante a adaptação razoável da lei ao caso concreto. No Direito Civil brasileiro é a equidade considerada fonte do direito, a qual em casos excepcionais atribui ao magistrado a possibilidade de julgar conforme os seus ditames. Para Tartuce, a equidade está implícita na própria lei, não havendo

necessidade de autorização expressa pela norma jurídica para sua aplicação (TARTUCE, 2012, p. 24-25).

Finalmente, Aristóteles define o homem equitativo como aquele que escolhe e pratica atos equitativos. Nesse sentido, a pessoa equitativa não se atém de forma intransigente aos seus direitos e tende a tomar menos do que lhe caberia, mesmo tendo a lei ao seu lado. Segundo Aristóteles, essa disposição se configura como uma espécie de justiça denominada equidade (EN, 1137b; 1138a).

5.2 Amizade e justiça

Aristóteles destaca que a amizade é fundamental para manter as cidades unidas, motivo pelo qual os legisladores, ao buscarem assegurar a unanimidade (que parece assemelhar-se à amizade), estariam mais preocupados com a amizade do que com a justiça. Por isso, uma das tarefas da política é promover a amizade, sendo que a mais autêntica forma de justiça é uma espécie de amizade. Aristóteles alerta que dividir a cidade em facções é extremamente perigoso para sua unidade. Além disso, os homens que são amigos não precisam da justiça, embora os justos necessitem da amizade. Assim, a mais autêntica forma de justiça é também uma espécie de amizade segundo Aristóteles (EN, 1155a, 20-25).

Conforme observa Bittar, o exercício da amizade (*philia*) seria suficiente para dispensar a utilização da justiça corretiva, haja vista que as relações humanas seriam mais harmoniosas. A amizade é fundamental para que o ser humano floresça e esta virtude está também intimamente ligada à virtude da justiça. Ambas se desenvolvem no campo da alteridade, uma vez que dependem das relações entre os indivíduos. A justiça exige a diversidade das pessoas e só pode se dar de um ser humano em relação a outro ser humano.

Não há como manter a amizade com objetos inanimados, uma pedra, por exemplo, uma vez que não há reciprocidade de afeição. Contudo, com relação aos amigos, devemos desejar-lhes o bem no interesse deles próprios. Quando a benevolência é recíproca, aí dizemos que há amizade. E para serem amigas, as pessoas devem se conhecer umas às outras, desejando-se reciprocamente o bem (EN, 1155b, 25-35; 1156a, 5).

Ricken alerta para uma possível contradição nas afirmações de Aristóteles sobre a amizade e a justiça. Assim, ao afirmar que amigo e amiga devem viver

juntos e que isso não significa nada além de perguntar como tal seria justo, Aristóteles estaria colocando a justiça como uma norma para a amizade. Por outro lado, ao afirmar que amigos não precisam de justiça, mas quando são justos eles precisam da amizade, Aristóteles estaria dando a entender que a amizade parece anular a justiça. Visando superar essa possível contradição, Ricken pergunta o que a amizade pode acrescentar à justiça, quando esta última é a virtude completa no sentido mais elevado? Sua resposta é a que segue:

Assim como na amizade, na justiça trata-se do bem do outro. Ela [a justiça ou a amizade] não é simplesmente uma virtude negativa, no sentido de que proíbe que se prejudique o outro; ela também exige o positivo, a prática do que é benéfico ao outro [...] (RICKEN, 2008, p. 173).

Portanto, Ricken conclui que a amizade não é possível sem a justiça, haja vista que as pessoas que cometem injustiças umas contra as outras não podem ser amigas. Nessa medida, a amizade inclui a justiça. “Perguntar como se deve lidar com o amigo é simplesmente perguntar o que é justo” (ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1242a, 20). Da mesma forma que a justiça, a amizade completa também se baseia na igualdade. A pessoa moralmente boa quer o bem do parceiro e, por isso, a ação por amizade acontece pelo bem do outro e, por justiça, pelo bem das regras (RICKEN, 2008, p. 139).

Se crê que a justiça é igualdade e que a amizade se encontra na igualdade e isso não é em vão como se diz: ‘a amizade é igualdade’. Todas as constituições políticas são uma espécie de justiça, pois são comunidades, e todo o comum se funda na justiça. Por conseguinte, há inúmeras espécies de amizade como de justiça e de comunidade; e todas estas espécies lidam umas com as outras e possuem diferenças perceptíveis (ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1241b, 15).

Aristóteles identifica três espécies de amizade: amizade por prazer; amizade por utilidade e amizade completa ou perfeita. As amizades por prazer e utilidade são, segundo o filósofo, um tipo de amizade acidental, pois a pessoa não é amada pelo que ela é, mas sim por sua capacidade de ser agradável ou útil para alguém. Nessa medida, tais amizades se desfazem tão logo é cessado aquilo que as motivou (EN, 1156a, 5-20).

Por sua vez, a amizade completa é aquela que Aristóteles considera como a mais perfeita, pois que ela existe entre os seres humanos que são bons e

semelhantes na virtude, sendo certo que tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico e são bons em si mesmos, não visando qualquer interesse.

Uma amizade assim, como seria de esperar, é permanente, visto que eles encontram um no outro todas as qualidades que os amigos devem possuir. Toda amizade, com efeito, visa ao bem ou o prazer, quer em abstrato, quer em relação àquele que sente a amizade, e baseia-se em uma certa semelhança; e à amizade entre homens bons pertence todas as qualidades mencionadas, em razão da natureza dos próprios amigos, pois no caso de uma amizade desse tipo as outras qualidades também são semelhantes em ambos os amigos; e o que é bom no sentido absoluto também é agradável no sentido absoluto, e essas são as mais estimáveis qualidades que existem. O amor e a amizade, portanto, ocorrem principalmente e em sua melhor forma entre homens desta espécie.

Mas é natural que tais amizades sejam raras, pois homens assim são também raros. Além disso, uma amizade dessa espécie exige tempo e intimidade [...]. As pessoas que depressa mostram mutuamente sinais de amizade desejam tornar-se amigas, mas não o serão, a menos que ambas sejam dignas de amizade e reconhecerem este fato, pois um desejo de amizade pode surgir depressa, porém a amizade não (EN, 1156a, 20-30).

Quando Aristóteles afirma que a igualdade mantém a amizade completa, ele se refere a igualdade do valor moral dos parceiros; pois, nesse sentido, o valor da pessoa não está em sua capacidade de ser útil ou oferecer prazer para o outro, mas sim se o propósito de ser útil se encontra em ambos os parceiros. Portanto, pode-se afirmar que o “valor da pessoa é medido de acordo com esse propósito e não pelas possibilidades externas contingenciais” (RICKEN, 2008, p. 141).

MacIntyre ressalta que Aristóteles, ao elaborar uma teoria do bem, se preocupa em tornar esse bem ao mesmo tempo local e particular, cósmico e universal. Dado que o ser humano é um animal que precisa compartilhar sentimentos, ideias, valores; o ambiente comunitário é essencial para esse tipo de florescimento genuinamente humano. Nessa medida, as virtudes exercem papel fundamental, haja vista que elas não encontram espaço somente na vida do indivíduo, mas também na vida da própria *pólis*. Mas como é possível unir pessoas diferentes no interior da comunidade? MacIntyre observa que dentro de uma comunidade há uma série de acordos a respeito dos bens e das virtudes e a amizade é o elo que viabiliza esses acordos entre os cidadãos. A cidade é composta por uma série de comunidades menores (familiar, profissional, escolar, religiosa, político partidária etc.) unidas por laços comuns de amizade e reciprocidade. Essas comunidades menores compõem uma rede maior que “compartilha tudo o que há

em comum no projeto de criação e no sustento da vida da cidade” (MACINTYRE, 2001, p. 265).

O tipo de amizade que Aristóteles tem em mente expressa um reconhecimento comum de um bem, e a procura dele. É essa participação que é essencial e fundamental à constituição de qualquer forma de comunidade, seja a de uma família ou de uma cidade (MACINTYRE, 2001, p. 264-265).

MacIntyre ainda indaga como podem populações gigantescas formar uma noção em comum acerca do bem? Dado este problema, como pode a amizade ser o elo que une essas pessoas? A resposta que o autor nos fornece é no sentido aristotélico da importância da fomentação de uma rede de pequenos grupos de amigos:

Devemos imaginar a amizade, então, como sendo o compartilhamento de tudo o que há em comum no projeto de criação e no sustento da vida da cidade, compartilhamento inserido no caráter imediato das amizades particulares de cada indivíduo (MACINTYRE, 2001, p. 265).

De nossa parte, acreditamos que a resposta para essas questões levantadas por MacIntyre se concentram naquele conjunto de leis que denominamos Constituição. Nessa medida, a Constituição pode ser o elo que favorece a união político-jurídica-e-moral de um grupo muito maior e plural de pessoas que formam um país. Aqui, é importante destacar que a amizade não se reserva ao plano privado das relações (plano micro), mas se expande para um nível mais abrangente e que envolve a relação entre cidadãos no interior de uma comunidade política. Por conseguinte, a amizade da qual falamos é aquela que podemos chamar de amizade política ou cívica e que Aristóteles entende como sendo a unanimidade.

Alexandre Travessoni Gomes Trivisnono (2010) destaca que Aristóteles ao abordar o tema da unanimidade como uma forma de amizade política, está de alguma forma abrandando o rigorismo em torno da concepção da amizade relativa a um grupo fechado ou determinado de pessoas. Nesse sentido, a reciprocidade não mais está em conhecer e amar o amigo (plano micro), mas sim em compartilhar os interesses para com os demais membros da comunidade política (plano macro).

Se, por um lado, a amizade em sentido estrito, ou seja, a amizade dos bons, não pode ser compartilhada universalmente (ninguém é amigo de todos!), a unanimidade ou amizade política pode ter maior universalidade, justamente por demandar menos dos amigos [...].

[...] Aristóteles fala da unanimidade, que para ele é uma relação amigável. Ela não é entendida como mera identidade de opinião, mas sim como identidade de opinião quando as pessoas tratam de algo que é de seu interesse, e então escolhem as mesmas ações e fazem em comum o que

resolveram [...]. Essa relação, que envolve obviamente o Direito, é considerada por Aristóteles uma espécie política de amizade. A questão que cumpre agora analisar é em que medida ela envolve reciprocidade? [...] a reciprocidade envolvida na noção de unanimidade de Aristóteles, é reciprocidade em um sentido fraco: ela não exige que eu partilhe com o outro mutuamente grande confiança, troca de utilidade ou de prazer, mas sim a vontade de viver em comum, que decorre, tanto em Kant quanto em Aristóteles, da sociabilidade humana, e que demanda deliberação conjunta para tomada de decisões sobre políticas públicas, normas etc. [...] (TRIVISSONO, 2010, p. 113, 124).

No tocante ao bem ou bens a serem distribuídos, Ricken afirma que o bem a ser distribuído é o poder político, o qual também é integrado pelo poder de produzir as leis. Na constituição ideal, o ponto decisivo para a distribuição do poder político leva em consideração a qualidade moral da pessoa, uma vez que, segundo Aristóteles, o cidadão é aquele que tem a capacidade e a vontade de governar e ser governado visando uma vida virtuosa. Essas afirmações de Aristóteles fazem Ricken levantar as seguintes questões: direitos políticos dependem de qualidades morais? Aristóteles estaria insistindo em algum tipo de tirania da virtude? Vejamos a resposta de Ricken:

A isso deveríamos responder que temos diante nós um ideal que deixa em aberto a questão de até que ponto ele pode ser viabilizado. Aristóteles distingue a constituição que é melhor por si mesma da que é a melhor possível sob os pressupostos apresentados (Política IV 1). A pergunta sobre as possíveis realizações não deve ser discutida aqui; trata-se de saber se o ideal é consistente em si. A constituição ideal é mais do que um conceito politológico; ela representa a norma objetiva mais elevada da convivência humana e é também um conceito moral-filosófico; podemos compará-la à fórmula de Kant sobre o campo dos objetivos. Expressando o pensamento de Aristóteles na linguagem de Kant, uma pessoa só pode fazer as leis se suas máximas são adequadas à legislação geral, isto é, se podem ser aceitas pela vontade de todos os seres sensatos. A constituição ideal estabelece quem faz as leis, e estas só podem ser feitas por pessoas que são justas (RICKEN, 2008, p. 157-158).

Por conseguinte, a Constituição da cidade se reveste desse caráter de justo natural. Desse modo, as demais leis devem recorrer a esse padrão que constitui e dá sentido à comunidade política. Quando, no trecho acima, é dito que “a constituição ideal é aquela que mede o valor do cidadão de acordo com aquilo com que ele contribui para o objetivo da pólis”, uma nova pergunta se apresenta: qual é então o objetivo da *pólis*? Para responder a questão, Ricken parte do objetivo definitivo da vida humana: a felicidade ou *eudaimonia*. Pois é certo que no primeiro capítulo do Livro I da *Política*, Aristóteles afirma que a cidade é constituída para atender às necessidades da vida e, na sequência, para a finalidade de buscar o

bem-viver. No capítulo 9 do Livro III da *Política*, Aristóteles afirma categoricamente que a cidade existe para atingir seu propósito que é a vida boa e não somente para assegurar a vida, pois se fosse somente para assegurar a vida, escravos e animais seriam suficientes para constituir uma cidade.

O objetivo da cidade não é a simples convivência num território comum, nem a segurança interna e externa dos cidadãos. Todas essas coisas, na verdade, são condições necessárias da *pólis* e não se configuram como seu objetivo principal. O valor da pessoa é atribuído em função de sua contribuição para o objetivo maior da *pólis*, que é a felicidade ou *eudaimonia*. Pois como afirma o próprio Aristóteles ao final do capítulo 9 do Livro III da *Política*, a comunidade política existe com a finalidade das nobres ações e não para a simples convivência. Portanto, aqueles cidadãos que contribuem para tal sociedade certamente possuem maior participação do que aqueles que possuem a mesma ou maior liberdade, riqueza ou nobreza de nascimento, mas não possuem virtudes políticas (RICKEN, 2008, p. 157).

Ricken observa que o bem-viver constitui um tipo de vida simples que a *pólis* deve ter condições de garantir. Por isso, Aristóteles se preocupa em distinguir as condições necessárias do objetivo da *pólis*. Dentre as condições necessárias para a cidade garantir o mínimo para seus cidadãos estaria, por exemplo, o recolhimento de impostos. Aristóteles afirma que todas as condições juntas não constituem a *pólis*, sendo que esta se configura como uma comunidade de famílias e agregados que se unem para uma vida melhor com vistas a uma vida feliz. Assim, no interior da *pólis*, surgem laços de fraternidade e amizade entre as famílias e demais instituições, as quais devem concorrer para o florescimento da comunidade política. Portanto, não é a mera convivência que constitui a cidade, mas sim a *philia*, a união e amizade entre os membros da comunidade. E, portanto, para nós, essa *philia* pode se consubstanciar naquilo que se chama Constituição ou Carta Constitucional de uma comunidade política-moral e jurídica.

Segundo Ricken, a amizade como virtude se diferencia da amizade como comunidade. A primeira depende da norma do que é justo e, por isso, a amizade como virtude precisa ser complementada pela justiça, pois somente esta pode decidir corretamente os conflitos entre amigos ou terceiros. Por outro lado, as normas específicas da justiça são condicionadas pela respectiva forma de amizade, a comunidade. As normas de justiça para as relações entre pais e filhos não são as

mesmas para as relações entre amigos e para as relações entre os cidadãos da *pólis* (RICKEN, 2008, p. 174).

É a amizade, segundo Marisa Lopes (2008), o “*princípio aglutinador interno*” da cidade, na medida em que significa a escolha de uma vida comum. De uma forma geral, a amizade entre amigos é aquela marcada pela reciprocidade da benevolência e beneficência por um bem compartilhado. Por outro lado, a amizade política vai mais além, pois é fundada na vantagem compartilhada, permitindo que os cidadãos, agora também amigos possam ocupar ora a posição de governantes ora de governados com vistas a promover o bem comum da cidade (LOPES, 2008, p. 14).

MacIntyre destaca que a amizade envolve afeto, porém é importante observar que esse afeto nasce no interior de uma relação definida em termos de uma aliança comum para a busca comum dos bens na comunidade. Assim, a “amizade tornou-se, em geral, o nome de um tipo de estado emocional, e não de um tipo de relacionamento social e político” (MACINTYRE, 2001, p. 265-266). Nesse diapasão, a amizade deve ultrapassar os estados emocionais típicos de relacionamentos privados e alcançar uma dimensão social e política, principalmente. Para MacIntyre, a política liberal moderna instituiu um conjunto de cidadãos “*de lugar nenhum*”, ou seja, “*um exilado interno onde quer que viva*” e que se agrupa em troca de proteção comum. Isso redundava, segundo o autor, num tipo de amizade inferior que se fundamenta na pura vantagem mútua.

Por sua vez, Ricken destaca que numa comunidade elementar de intercâmbio, os envolvidos satisfazem mutuamente suas necessidades e, portanto, a cooperação está vinculada a um determinado interesse de conteúdo. Por ser contingente, a cooperação se esgota tão logo esse interesse também se esgote. Entretanto, se o propósito possui como objetivo as regras da justiça, logo a disposição à cooperação é desvinculada desse mesmo interesse. Por conseguinte, a cooperação se transforma num bem por si mesmo. Segundo Ricken, essa nova disposição nos leva a compreender que o indivíduo que se dispõe a obedecer às regras do que é justo também estará disposto a cooperar com a comunidade na qual se encontra inserido, haja vista que o bem da cooperação se coloca em primeiro lugar e acima de todos os seus interesses materiais.

Neste novo paradigma, a cooperação se estabiliza garantindo que por meio dela todos os bens sejam efetivados e isso se dá porque o propósito está voltado

para as regras da justiça e não mais para a realização de interesses contingenciais. Da mesma forma, quando uma amizade é por interesse (quer seja de utilidade ou prazer), ela é instável e sujeita às circunstâncias. Por outro lado, a amizade completa ou perfeita é aquela que se baseia no amor pelo caráter do outro, na *areté*. E como a “areté é uma qualidade permanente do caráter, essa relação é estável” (RICKEN, 2008, p. 140-141).

Segundo Ricken, a forma mais elevada de comunidade é aquela na qual os indivíduos se reconhecem mutuamente, permitindo o florescimento da autoestima. Nessa medida, ganha importância o tema do reconhecimento e da autoestima em Aristóteles. Vida é *energeia*, ou seja, atividade consciente de si mesma e, sua realização, conforme observa Ricken, consiste em que o indivíduo tome consciência de seu próprio valor. Mas o mais paradoxal disso, é que a pessoa só chega a tomar consciência de seu valor a partir do momento que se congrega a outras pessoas.

Vimos anteriormente que para Aristóteles a convivência humana baseada na opressão não é um bem. Além disso, as pessoas necessitam conviver umas com as outras e, em longo prazo, essa necessidade natural só pode ser suprida pelo reconhecimento mútuo. Neste ponto, Ricken ressalta que, em todo esse contexto, há um elemento muito importante que está ligado à realização emocional da pessoa. A mais elevada realização emocional consiste no indivíduo se tornar consciente de seu valor por meio da relação com outras pessoas. Tudo isso nos leva a compreender que a comunidade humana não se esgota na mera obtenção do benefício mútuo.

É certo que os relacionamentos entre os indivíduos incluem o benefício mútuo, o que também permite o engajamento em prol do bem comum. Nesse sentido, essa posição aristotélica se apresenta de certo modo utilitarista, uma vez que reforça que a postura moral precisa confirmar-se pelo benefício de outras pessoas. Entretanto, Aristóteles pode superar o reducionismo dessa relação de meio e fim, por intermédio da concepção aristotélica de *areté*. Portanto, a partir desse prisma, a relação entre moral e benefício será uma relação de causa e efeito. Assim, temos que a realização do ser humano na virtude ética se configura como sua unidade interior, ou seja, sua amizade consigo mesmo. Portanto, somente aquele que se tornou uno pode afirmar plenamente sua vida. Isso é certamente uma tarefa que cabe a cada ser humano e que precisa ser efetivada, pois permite uma relação positiva com o seu passado e futuro. Segundo Ricken, essa empreitada somente é possível quando a pessoa se liberta de toda motivação contingencial e, num sentido

restrito, se deixa determinar somente por aquilo que é reto. A “tese da identificação material da virtude ética” com a justiça geral (virtude e justiça são o bem alheio) defende a ideia de que essa unidade do indivíduo consigo mesmo é fundamental para uma boa convivência junto aos demais. Assim, conforme bem destaca Ricken “A unidade interior mostra-se necessária na cooperação com outros seres humanos, e com isso no benefício mútuo” (RICKEN, 2008, p. 136-137).

5.3 Fundamentação aristotélica da regra do que é justo

Aristóteles distingue o “justo” (*to dikaion*) da “justiça” (*dikaiosyne*). Nessa medida, Ricken explica que a “justiça” se configura como uma postura do indivíduo que tem como meta realizar o que é justo. Assim, o “justo” define uma qualidade moral de alguém e também caracteriza as relações entre as pessoas e as coisas. O justo é uma condição necessária para a estabilidade e para todas as formas de convivência humana, pois conforme ressalta Aristóteles na *Ética a Eudemo* (EE), todas as coisas em comum possuem estabilidade por meio do justo (EE, 1241b, 15). Quando as regras do justo não são observadas, as comunidades humanas se desfazem (RICKEN, 2008, p. 144-145).

Ricken parece adotar a corrente de que o justo prevalece sobre o bem comum. Ele afirma que as regras da justiça são uma primeira condição para a estabilidade de uma comunidade, enquanto que o interesse ou bem comum seria a segunda condição. Mas o que é esse interesse ou bem comum? Segundo Ricken, é um bem que os indivíduos só podem concretizar por meio da mútua cooperação. Diferentemente de Ricken, acreditamos que não há uma hierarquia entre bem comum e justiça, mas sim uma propriedade relacional. O justo e o bem não são elementos antagônicos, muito menos se auto-excluem. Ao contrário, são esferas que se completam e dialogam entre si.

É importante ressaltar que o conceito de bem implica o de justiça, pois esta tem a ver com a distribuição de bens e correção dos males no interior das comunidades. O que isso quer dizer? Significa que o bem comum só pode se efetivar à medida que existam as regras de justiça, ou seja, na medida em que existam leis que regulamentem como se dará a distribuição de bens e correção dos

males no interior da comunidade política. De outra feita, se não há bens para serem distribuídos ou males a serem corrigidos, não há que se falar em critérios de justiça.

Entretanto, por mais que haja cooperação entre os indivíduos, no sentido de se atingir o bem ou benefício comum, este não é suficiente para a estabilidade de uma comunidade. De acordo com Ricken, a racionalidade é fundamental para orientar a cooperação. O autor explica essa assertiva partindo do final do segundo capítulo da *Política*, no qual Aristóteles afirma que o ser humano é um animal político (*zoon politikón*) e que suas associações estão em grau muito mais elevado que a mera agregação de outros animais como as abelhas, por exemplo. O que diferencia o homem dos demais animais é a linguagem (o *lógos*). Por meio da linguagem, os seres humanos são capazes de distinguir o bem do mal, o útil do prejudicial, o justo do injusto. E tudo isso foi o que permitiu ao ser humano a construir a família e a cidade. Portanto, de acordo com Ricken, somente um ser dotado de racionalidade é capaz de distinguir o benéfico do prejudicial, haja vista que esses conceitos pressupõem uma racionalidade meio-fim. Prosseguindo em seu raciocínio, Ricken afirma que o espantoso nessa tese é a relação de consequência nela formulada em torno da questão do benefício e prejuízo. Nesse sentido, benefício e prejuízo não se separam da pergunta: como serão distribuídos? Assim, compreendemos que “a pergunta pela distribuição do benefício e do prejuízo é um aspecto da racionalidade do objetivo, pois este só pode ser alcançado em conjunto pelas pessoas” (RICKEN, 2008, p. 147).

Por conseguinte, podemos concluir que numa comunidade onde não há justiça, principalmente de ordens distributiva e corretiva é uma comunidade falha, onde há o crescimento desordenado de facções e rivalidades entre grupos – “é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida” (EN, 1132b, 30). Neste caso, o resultado é a inimizade cívica. O restabelecimento dos laços de amizade se inicia quando aqueles que promulgam as leis e conduzem os destinos da nação se voltam para a produção de leis justas, que fomentem a união e a integridade da comunidade política. Daí, de nada vale somente se preocupar com o bem comum se as regras de justiça não são justas. A cada momento em que grupos ideológicos se revezam no poder, observa-se que o bem comum também se reveza: ora são bens voltados para o social, ora são bens voltados para a liberdade; portanto, se não há regras de justiça, de nada adiantarão esses bens comuns, pois certamente não serão atingidos ou se atingidos poderão ser distribuídos injustamente junto aos

membros da comunidade política, relegando questões de mérito e proporcionalidade, por exemplo.

No final do capítulo II da *Política*, Aristóteles afirma que a justiça é o liame entre os homens e a cidade, pois a justiça é a determinação do que é justo e, portanto, se configura como o princípio de ordem e estabilidade na *pólis*. Para ilustrar a questão, podemos recorrer da mesma forma que Ricken a Aristóteles, fazendo uso do exemplo de um grupo de marinheiros que saem numa embarcação com vistas a ganhar dinheiro. Contudo, conquistado o dinheiro (bem comum no exemplo em questão) quais serão as regras para sua justa distribuição naquela comunidade? O capitão do barco merecerá ganhar o mesmo que o mais novo marujo? Como ficará o mérito nesta questão? Todos os desiguais serão tratados de forma igual? É nesse sentido que as regras de justiça se fazem importantes, pois não basta dividir o bem sem levar em conta questões de mérito e proporcionalidade no interior da comunidade política.

[As pessoas] não podem se reunir para realizar juntas um benefício sem perguntar como esse benefício e os esforços necessários vinculados a ele serão distribuídos. A cooperação só pode ser estável sob a condição de ser dada a essa pergunta uma resposta satisfatória a todos os envolvidos. Portanto, a necessidade do justo pode ser fundamentada, assim parece, com a ajuda do conceito de comunidade [...] (RICKEN, 2008, p. 147).

Importante observar, juntamente com Ricken, que o ponto de vista da igualdade e da desigualdade deriva do objetivo de dada comunidade. Nessa medida, o campo dos objetivos é também o campo da moralidade e justamente por isso a multiplicidade de objetivos no interior da *pólis* deriva de uma multiplicidade de pontos de vista. Daí a importância do papel do legislador e do uso da *phrónesis*, dada essa pluralidade de pontos de vistas para serem analisados e escolhidos para compor as leis.

Juntamente com Denis Coitinho Silveira, podemos concluir que a justiça como virtude moral e política é capaz de orientar o ser humano à convivência com o outro e com vistas à harmonia no interior da *pólis*.

Ninguém é ético em-si-mesmo; somos éticos em relação aos outros, enquanto nos relacionamos com as múltiplas alteridades [...]; a justiça é, então, a virtude da cidadania que orienta e regula toda a convivência política, estabelecendo, assim, uma ética social (SILVEIRA, 2001, p. 9).

Nesse sentido, conforme observa Silveira, o conceito aristotélico de justiça não se reduz a mero legalismo ou positivismo, haja vista que as bases da teoria da justiça em Aristóteles se assentam na mutabilidade da justiça natural (que aqui entendemos como a Constituição da comunidade política) e da justiça legal; na responsabilidade moral do indivíduo e na particularização da lei universal. Assim, a justiça possui uma significativa tarefa ao se comportar como mediadora entre o indivíduo e a comunidade, o que por sua vez contribui para a efetivação da vida feliz tanto individual quanto comunitária. Isso nos permite refletir sobre a responsabilidade moral do indivíduo enquanto ser social, pois a justiça é a virtude que auxilia o indivíduo a se relacionar com os demais no interior da comunidade.

O bom cidadão é virtuoso, não pelo fato de cumprir a lei em todos os seus detalhes, mas por causa da sua disposição interior permanente, formada e cultivada com esforço de cumprir seus deveres legais no contexto da *pólis* [...]. A ação do cidadão só é moralmente justa ou injusta, quando feita voluntariamente. É a vontade do agente que determina se um ato é justo ou não. A ação justa ou injusta é decorrente de um ato voluntário, e é acidental, quando decorre de um ato involuntário (SILVEIRA, 2001, p. 88).

E assim, a justiça se configura como elemento sintetizador ou aglutinador de todas as virtudes morais. Portanto, conforme observa Silveira, a justiça estimula o ser humano a desenvolver relações interpessoais, favorecendo a convivência e a comunicação entre os semelhantes. Ela, como qualidade moral do indivíduo e como virtude da cidadania, apresenta-se também como a “virtude central e unificadora da existência individual e política” (SILVEIRA, 2001, p. 13-14; 93).

6 O EU DESFIGURADO E A BUSCA PELO SENTIDO DA VIDA

6.1 Uma guerra dentro da gente

Iniciamos este capítulo a partir de um conto infanto-juvenil intitulado *Guerra dentro da gente* do poeta brasileiro, Paulo Leminski (2008). O livro em questão não se destina somente ao público infanto-juvenil, é, antes de tudo, uma obra destinada a satisfazer as exigências do universo adulto, dada a riqueza de sutilezas e nuances contidas em cada frase, propiciando o aprofundamento da reflexão acerca da vida humana nos seus mais variados níveis.

É importante destacar que, para o propósito deste trabalho, não iremos nos deter no esmiuçamento de cada parágrafo da obra. Antes de tudo, nosso objetivo é trazer de um modo geral, alguns elementos significativos de *Guerra dentro da gente* para ilustrar pontos abordados preferencialmente neste capítulo da tese.

Em *Guerra dentro da Gente*, Baita é um jovem que tem uma vida simples junto aos seus pais numa pequena aldeia chinesa. Cotidianamente, ele e a mãe são agredidos pelo pai, o qual constantemente se encontra em completo estado de embriaguez. Seguindo o exemplo do pai, o jovem afirma que deseja casar-se para ter uma mulher e um filho em que possa bater todos os dias. Entretanto, seu grande sonho é aprender a arte da guerra. Baita nada sabe acerca de si mesmo e muito menos conhece o mundo que lhe cerca. Cumprindo as ordens de seus pais, Baita vive a carregar feixes de lenha daqui para ali. Sua vida medíocre e servil prossegue até o dia em que ele se depara com um ancião próximo a uma ponte. O velho retira uma de suas sandálias e a arremessa ao longe. Em seguida, o homem determina ao jovem que vá buscá-la. Baita prontamente busca o objeto e o devolve ao seu dono, o qual lhe indaga se deseja aprender a arte da guerra. Baita revela seu interesse, afirmando animadamente que seu maior sonho é aprender tal arte. Desta feita, o velho combina com o jovem para que ele esteja ali tão logo “a cor da água do rio passar da cor da asa do estorninho para a cor do nenúfar”. Baita vai com este enigma para casa sem entendê-lo. Logo pela manhã se coloca de prontidão no local indicado. Porém o velho, afirma ao jovem que ele não entende nada da arte da guerra e o manda de volta para casa, pedindo para que Baita esteja ali quando o vento disser “venha”. Novamente o jovem nada entende e volta para casa. Fica a escutar o vento e mesmo sem ouvir a palavra “venha”, o rapaz novamente volta para

o local indicado, onde fica a esperar pelo ancião. Este reaparece e afirma que o jovem nada entendeu e, desta feita, o manda de volta para casa, orientando que esteja no local indicado tão logo tenha vontade. No dia seguinte, Baita sente vontade de aprender a arte da guerra e se dirige para o local indicado pelo ancião.

Ambos saem em longa caminhada até que o ancião vende o jovem como escravo. Baita passa a nutrir em seu coração grande raiva pelo velho que lhe retirou de casa (de sua agradável zona de conforto) e o colocou em situação tão indigna (entretanto, o ancião ao vender o jovem como escravo, nada mais fez do que colocar à mostra aquilo que Baita realmente sempre fora: um mero escravo). Baita se sente enganado. Muitas coisas lhe sucedem até que ele é vendido para um circo, onde começa a cuidar da alimentação de elefantes e tigres. Baita aprende com os elefantes a virtude da calma. Para o jovem, os elefantes eram calmos porque nada temiam. Ao contrário, os tigres se mostravam sempre raivosos e se agrediam mutuamente porque eram animais movidos pelo medo. Para superar o medo, os tigres atacavam e assim, repassavam para os outros o medo que traziam dentro de si próprios.

Novamente o velho surge na vida de Baita e o convida a fugir do circo. Eles fogem e novas surpresas se apresentam ao jovem até que ele, movido por uma raiva latente, consegue fazer com que o ancião seja preso acusado de furtar um rubi. Baita é acolhido no castelo de um grande rei, onde é iniciado na arte da guerra. Após conquistar a confiança do rei, Baita é encarregado de aprender a cuidar dos cachorros da guarda. Com os cães ele aprende que estes se sentem felizes amando quem quer que esteja próximo. O jovem observa que, diferentemente dos cães, os gatos bastam a si mesmos e, por isso, os gatos não sentem necessidade de demonstrar o que sentem para os outros. Contrariamente, os cães estão sempre a manifestar afeto a quem quer que seja.

Paulatinamente, Baita assume postos de poder junto à guarda palaciana até que, por fim, chega ao posto de general. Ele se apaixona pela filha do rei, a princesa Sidarta. Ela também se vê apaixonada por Baita. O rei promete dar sua filha em casamento para o jovem guerreiro com a condição de que este vença a guerra contra um povo que há muito tempo perturba a paz naquele reino. Baita vence a guerra. Entretanto, Sidarta já tinha ido embora do palácio. Ela, ao contrário de Baita, sempre teve uma infância feliz, cercada de amor e carinho. Sidarta tinha dentro de si muito amor para distribuir. Ao conhecer Baita, ela vê em si o despertar de um amor

muito grande. Contudo, a jovem princesa percebe que o amor que ela tinha dentro de si era imenso e não poderia ficar represado numa única pessoa. Sidarta sabia que poderia amar toda a humanidade. Da mesma forma que Sidarta, Baita também teve em si o amor despertado. Já velho, Baita também se cansa da arte da guerra e decide largar tudo e voltar para a aldeia de onde, ele jovem, partiu um dia.

No caminho de retorno à aldeia, o ancião que um dia interpelara Baita na estrada perto da ponte, novamente se aproxima. Como num ritual, o velho retira uma das sandálias, a arremessa ao longe e ordena que Baita vá buscá-la. Baita, também já velho, maduro e conhecedor de si mesmo, por sua vez, responde com firmeza para que o ancião vá buscar a sandália por conta própria. E assim, Baita prossegue seu caminho tranquilamente.

A primeira pergunta que nos fizemos ao finalizar a leitura de referida obra foi a seguinte: Qual é a conexão entre *Guerra dentro da gente* e este capítulo *O eu desfigurado e a busca pelo sentido*? A resposta que se manifestou prontamente foi “*autoconhecimento*”. Um autoconhecimento que se inicia de dentro para fora e não de fora para dentro. As experiências interrelacionais de Baita lhe permitiram que ele se conhecesse a si mesmo, aos outros e ao mundo no qual vivia. A experiência interrelacional começa no próprio indivíduo e posteriormente se irradia para fora deste. Inicialmente, o indivíduo começa a se autoconhecer, reconhecendo que possui vícios e virtudes. Paralelamente, esse mesmo indivíduo se vê levado a conhecer aos outros. Nesse movimento, o indivíduo sai de si mesmo e se depara com o olhar “estranho” do outro a perscrutá-lo. Ele se sente incomodado com essa intrigante experiência. O olhar do outro lhe invade, lhe perscruta, lhe violenta, lhe arranca da “zona de conforto” e tudo isso faz com que o indivíduo tenha vontade de retornar para dentro de si. Machucado por essa experiência com o outro, o indivíduo volta para sua “casa”, volta para seu mundo interior. Entretanto, ele volta diferente, volta acrescentado por aquela experiência com o outro. O indivíduo já não é mais o mesmo: ele é si mesmo acrescentado pelo outro.

Por conseguinte, a interrelação se configura da seguinte forma: o indivíduo parte de si mesmo, encontra ao outro e é acrescentado por esse outro. Em seguida, o indivíduo volta para dentro de si e descobre que já não é mais o primeiro “eu”, é um novo “eu”; pois na sua interrelação com o outro, esse indivíduo agregou novos conhecimentos, novas ideias dentro de si e, portanto, já não é mais o mesmo. É a

unidade que se reencontra e se reconhece na multiplicidade das relações com os outros “eus”.

Nessa medida, podemos compreender o ancião de *Guerra dentro da gente* como sendo aquele outro que interpela Baita a sair de si mesmo e a se reconhecer no outro ao mesmo tempo em que se lança para a vida. O ancião é o olhar incômodo do outro, que instiga Baita a se autoconhecer naquilo que há de “estranho” no outro. Baita se vê num movimento constante, de ir e vir. Ele vai até ao ancião e este o manda de volta para casa. Novamente o jovem procura o ancião e este o manda voltar e assim sucessivamente. Esse ir e vir de Baita representa o movimento de voltar-se para dentro e ir para fora de si, a fim de encontrar a si mesmo no outro. Da mesma forma que o velho instigou o jovem a sair de seu pequeno mundo e ir para a vida no sentido de encontrar a arte da guerra, assim foi o encontro de Baita com Sidarta. A figura do outro (Baita) instigou em Sidarta a necessidade de sair de si mesma e, finalmente, ir ao encontro daqueles que precisavam receber o que ela tinha de melhor dentro de si. Por outro lado, Sidarta também despertou em Baita a necessidade de abandonar a velha arte da guerra e voltar para a aldeia de onde partiu um dia.

Numa outra análise, o velho pode ser compreendido como o próprio Baita. Nesse sentido, o velho representa o hemisfério cerebral direito de Baita, com suas intuições, emoções, desejos e memórias. O velho é, portanto, aquela voz interior (intuição) que reside dentro de cada ser humano. Por conseguinte, esse ancião também representa aquela dualidade que guerreia o tempo todo dentro de todo ser humano: o velho e o novo; o antigo e o moderno; o bem e o mal; o esquerdo e o direito; a razão e a emoção; o homem e a mulher; o acima e o embaixo, o consciente e o inconsciente etc. Essa intuição ou sabedoria interior acaba por sua vez a levar o rapaz a sair de seu mundo e ir buscar fora de si outros mundos, outras pessoas e outras possibilidades. Indo buscar a arte da guerra fora de si, Baita acaba encontrando dentro de si a maior de todas as guerras. *A guerra fora da gente*, nada mais é que o reflexo daquela *Guerra dentro da gente* travada todos os dias em nosso universo mental.

Baita viveu uma grande odisseia! Ele só pode voltar para sua aldeia depois que aprendeu a dominar os elefantes, os tigres e os cães que trazia não somente fora de si, mas principalmente dentro de si mesmo. Ele precisou se autoconhecer para conhecer às pessoas e ao mundo que lhe cercavam. Ao vencer a grande

guerra que trazia dentro de si, certamente Baita estava preparado para superar novos e desafiadores “movimentos” e, com certeza, teria condições de vencer as guerras que se travavam também fora de si.

A odisseia de Baita também nos remete ao capítulo *A prudência como critério de correção da ação*, no qual Spinelli observa que uma pessoa que não teve os seus desejos educados em vista das virtudes, certamente terá desejos voltados para os vícios. Nesse sentido, o indivíduo que foi habituado no prazer e na dor, com certeza terá uma concepção equivocada da felicidade. Pois uma pessoa que não teve uma educação voltada para amar o que é bom, certamente irá perseguir o mal, não em razão de desconhecer o bem, mas justamente porque foi acostuada a praticar o mal. Por outro lado, se o ser humano é educado nas virtudes, certamente ele irá desejar e agir de acordo com aquilo que é bom e terá uma concepção adequada e prática da *eudaimonia*.

6.2 O ser humano servil

Algo que nos chamou a atenção na obra de Leminski foi a inicial caracterização servil do jovem Baita. A servilidade é também um tema abordado por Aristóteles em suas obras *Ética a Nicômaco* e *Política*. Segundo Richard Bordéüs (2007), atualmente a questão da escravidão é algo superado, tendo em vista que o direito positivo aboliu universalmente essa instituição. Da mesma forma, ainda na antiguidade, a escravidão também não se configurava como grande questão a ser debatida, dado que àquela época, ao contrário de hoje, a escravidão era uma instituição universalmente consagrada. Entretanto, assim como na antiguidade como hodiernamente, algumas questões eram levantadas em torno da escravidão, principalmente acerca dos princípios de direitos que a fundamentavam ou em torno do fato de que a servilidade era algo genuinamente humano (BODÉÜS, 2007, p. 37).

Nessa medida, segundo Bodéüs, Aristóteles, ao abordar o tema da natureza humana, acaba fazendo duas importantes provocações. A primeira provocação de Aristóteles nos remete ao fato de que a condição servil é aceitável se e somente se ela não for resultado de uma coerção imposta pela lei. Isso quer dizer que, por natureza, nem todo ser humano é igualmente livre; haja vista que existem escravos que só o são em virtude da lei. Exemplo disso se tem na consagração pelo antigo direito de guerra por meio do qual cabia ao vencedor sujeitar o vencido à escravidão.

Esse antigo direito de guerra era contestado por Aristóteles, o qual via nisso nada mais nada menos que a mera lei do mais forte. Bodéüs ressalta que essa questão poderia levar qualquer pensador contemporâneo a concluir que alguns indivíduos, apesar de serem naturalmente servis, são elevados forçosamente a uma condição que não lhes pertence, pois a lei ao consagrar a liberdade indistintamente para todos, acaba nivelando tanto indivíduos naturalmente servis quanto aqueles que não o são.

O segundo ponto é que essa distinção natural não pode ser abolida pelo direito sem provocar danos. Bodéüs frisa que esta segunda provocação coloca em xeque a pretensão moderna de fundar o direito da natureza, pois nem todos os homens são igualmente livres por natureza. Assim:

[...] Ora, se o escravo natural de Aristóteles é precisamente aquele que não é obrigado a permanecer nesse estado pela lei, o senhor natural, o homem naturalmente livre, se se preferir, tampouco é aquele que é obrigado a ocupar essa posição pela lei (BODÉÜS, 2007, p. 38).

Bodéüs explica que a provocação feita por Aristóteles se resume no argumento de que sustentar a servidão para um ser humano implica em afirmar que esse indivíduo nada mais faz que se oferecer como instrumento à autoridade de outro ser humano. E isso é comum na vida de milhares de seres humanos no planeta inteiro até hoje. Nessa medida, quando uma lei abole a escravidão, ela na verdade está “forçando a ser livre quem não pode sê-lo, nem, no fundo, quer isso” (BODÉÜS, 2007, p. 38).

Para Aristóteles, o caráter do ser humano servil é marcado por uma excessiva docilidade, por certa falta de energia e uma dificuldade para a deliberação. Isso não quer dizer que o homem servil seja desprovido de razão, pelo contrário, é alguém dotado de razão, porém, lhe falta uma coisa que “parece antes estar ligado a algo que se adquire de outro modo, ao final de uma educação bem-sucedida” (BODÉÜS, 2007, p. 39). Segundo Bodéüs, o ser humano servil para Aristóteles é aquele tipo de indivíduo desprovido de metas na existência e na vida. A alma servil é uma alma sem metas, sem *télos* (exceto aquela que consiste na própria sobrevivência) e, nessa medida, não há que se falar em capacidade deliberativa, pois a deliberação também consiste na capacidade de buscar os meios com vistas a atingir o fim almejado.

Tal como Aristóteles a vê, a alma servil é uma alma que não tem metas, não tem um fim ao qual subordinar sua ação, exceto, evidentemente, o fim que consiste em sobreviver – todo ser, inclusive o homem, tende naturalmente a perseverar na existência – e também aqueles fins que lhe são indicados eventualmente por outrem. Com isso se compreende a espontaneidade com a qual a alma servil se reporta totalmente a outrem e se satisfaz, oferecendo-se como mão-de-obra para servir aos fins de outrem. Com isso se compreende também o motivo pelo qual Aristóteles permanece distante das ideias modernas sobre a igualdade natural. Para ele, a natureza, que faz de todos nós seres racionais, não nos torna, por causa disso, igualmente livres. Pelo contrário, a liberdade é tão fracamente natural que o escravo, segundo Aristóteles, é precisamente aquele que permanece de algum modo no estado de natureza (BODÉÜS, 2007, p. 40).

Conforme observa Bodéüs, a diferença entre Aristóteles e os modernos reside no fato de que estes atribuem desde o nascimento e a todos os indivíduos, indistintamente, a qualidade de ser livre. Enquanto que, para Aristóteles, o ser humano é naturalmente servil e só adquire a liberdade a partir do momento em que possui um projeto de vida, uma meta, um *télos*, algo que seja meio para sua libertação. A lei não pode libertar aquele que é naturalmente servil.

Os juízos de Aristóteles sobre o escravo natural, que não visavam, em sua época, senão parcialmente os escravos de direito, se estendiam, em compensação, a muitos de seus contemporâneos de condição juridicamente livre e que tinham como única meta na existência a satisfação dos prazeres corporais. O filósofo assimila sua existência à de escravos, devido ao fato de ela não ser, no fundo, comandada por nenhuma outra meta além da fixada necessariamente pelo animal em nós (ver a esse respeito, Et. Nic., I, cap. 3). É justo que também atinge nossos contemporâneos (BODÉÜS, 2007, p. 41).

Segundo ressalta Bodéüs, Aristóteles via a ação da política não somente no plano macro da cidade, mas também no universo particular dos indivíduos, ou seja, no plano micro. Por conseguinte, o indivíduo que possui e persegue uma meta última (*télos*) possui na verdade, uma “política” para ordenar seus assuntos. Semelhantemente, a “política” na cidade ordena os assuntos de todos os indivíduos ali reunidos. Assim, conforme prossegue Bodéüs, o fim último da política não pode ser formalmente diferente daquilo que é visado pelos indivíduos no plano pessoal ou particular. De outra feita, Aristóteles consegue ir além dessa mera analogia, haja vista que:

o que dá sentido à política, o que justifica, em seus princípios, a ordem e as leis que ela proclama, é precisamente o que dá sentido à existência dos indivíduos para os quais essas leis são feitas. Em outras palavras, a política é definitivamente a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido à sua existência. Ela responde, pois, à meta visada

por cada um dos concidadãos e prescreve soberanamente, em função dessa meta, o que cada um deve realizar (BODÉÛS, 2007, p. 14).

Daí podermos afirmar o quão perigoso é, para o florescimento de um povo, o fato de uma nação ser constituída, em sua maior parte, por indivíduos sem metas, sem projetos de vida, enfim, por almas servis. Assim, em regimes totalitaristas, as almas servis são instrumentos fáceis e fundamentais para o funcionamento de uma engrenagem dessa ordem. Nessa medida, pode-se afiançar que num regime totalitário os indivíduos não servis somente poderão ser “escravos” pela lei, haja vista que eles transcenderam a própria natureza graças à educação recebida e ao próprio esforço.

Bodéüs destaca que as atuais relações de trabalho são análogas a essa condição de *senhor & escravo* apresentada por Aristóteles. A alma servil produz somente dentro da esfera do imediato⁷ e por isso se caracteriza como mera mão-de-obra para o mundo do trabalho. Portanto:

A mão-de-obra reúne ali, espontaneamente, assim como os empregadores atuais, todos aqueles que são incapazes de se colocarem como trabalhadores independentes ou, como dizemos, “por sua própria conta” e, portanto, querem colaborar, como instrumentos, na empresa de outrem. O trabalhador atual, com efeito, assim como o escravo antigo, trabalha para outrem, limitando-se a executar um plano de empresa, que ele não concebe, não pode nem quer conceber. E, assim como o escravo antigo, ele geralmente se beneficia do sucesso dessa empresa, pois o seu salário normalmente acompanha a prosperidade desta. Em suma, ele é, como o escravo natural de Aristóteles, um instrumento de produção de riquezas materiais, das quais ele tira partido indiretamente. Certamente, o trabalhador moderno não é juridicamente propriedade de seu patrão, como o escravo antigo era de seu senhor. Mas, lembremo-nos, Aristóteles não leva em consideração os estatutos jurídicos quando fala do escravo natural; com isso, sua análise do estatuto da mão-de-obra enquanto tal corresponde a uma realidade que ainda pode ser observada nas situações atuais. Há motivo para perguntar se a naturalidade da escravidão é uma tese tão ilusória assim, pois ela traduz a existência de uma forma universal de cooperação no trabalho. É assim, observava Aristóteles, que o animal colabora com o homem ou o corpo com a alma [...].

A distinção entre o senhor e o escravo natural, contudo, estende-se também, em certa medida, para a oposição entre aquele que naturalmente visa, na existência, outra coisa além de seu trabalho e aquele que visa apenas, satisfeito, como dizemos, “ganhar a própria vida”. O escravo, desse ponto de vista – e é sobretudo nisso que seu perfil apresenta algum interesse ainda hoje –, torna-se assimilável à quantidade de “senhores”,

⁷ O tema em questão nos leva a refletir junto com Emmanuel Lévinas acerca da imediatez que é pano de fundo das escolhas dos indivíduos de alma servil: “[...] Há vulgaridade e baixeza numa ação que só se concebe para o imediato, isto é, no fim de contas, para a nossa vida. E há uma nobreza muito grande na energia que se liberta da concreção do presente. Agir em prol de coisas distantes no momento em que triunfa o hitlerismo, nas horas surdas desta noite sem horas – independentemente de toda avaliação de “forças em presença” -, é, sem dúvida, o vértice da nobreza” (LEVINÁS, 2012, p. 47).

com grande capacidade de autonomia em seu trabalho profissional e capazes de dirigir uma empresa, mas limitados em sua capacidade de encontrar, na existência, um fim último que dê um sentido definitivo à prosperidade proporcionada pelo trabalho [...] (BODÉÜS, 2007, p. 42-43).

Segundo Aristóteles, a comunidade política é criada a partir da associação de famílias, vilas etc. com vistas a proporcionar aos seus membros a satisfação de suas necessidades. E é justamente a partir disso que, de acordo com Bodéüs, a comunidade começa a se dividir entre aqueles que se contentam com seu destino servil e entre aqueles que buscam um sentido, uma meta diferenciada para suas vidas e para a qual a prosperidade fornece os meios.

É preciso dizer que o que está em jogo é atual? Mediante a distinção que acabamos de citar, Aristóteles ensina, com efeito, que a economia e a prosperidade que ela gera não são o fim último da cidade, mas apenas o meio de que ela se serve para atingir outro fim. O que está em jogo também é muito sério. Pois na falta de um fim diferente do da simples prosperidade, a comunidade política tende a conservar, entre seus membros, o mesmo tipo de relação eficaz e natural que prevalece, a justo título, no âmbito da empresa de trabalho, isto é, ela tende a reproduzir, entre concidadãos, a relação senhor natural-escravo natural. O governo da cidade, assim, transforma-se em despotismo. De modo mais claro ainda, os governados são, como mão-de-obra, o instrumento dos governantes, que utilizam essa mão-de-obra em seu próprio interesse (BODÉÜS, 2007, p. 43-44).

Essa reflexão levantada por Bodéüs a partir da provocação de Aristóteles no tocante à relação *senhor & escravo* ressalta o perigo de se incentivar o agigantamento do Estado paternalista, que reforça nos cidadãos essa característica servil, cuja preocupação primordial é a satisfação imediata⁸ de seus interesses, colocando assim em risco os interesses mais fundamentais da comunidade política em médio e em longo prazo. Bodéüs observa que o escravo natural é aquele que tem apenas o interesse de se beneficiar por meio de sua mão-de-obra dos frutos acumulados pela empresa de outrem. Nesse sentido, os escravos naturais são estranhos à finalidade da ordem política que somente os indivíduos livres e autônomos são capazes de conceber.

Ora, se a alma servil de Aristóteles corresponde, nem que seja modestamente, a algo real, se, portanto, à parte de toda lei, existe uma tendência natural à servilidade, mas se a lei, como hoje em dia, obriga cada um à mesma autonomia e, ao coagir cada um à liberdade, obriga cada um a assumir, na política, as mesmas responsabilidades, então há motivo para se perguntar se a situação atual não expõe a ordem política a se fundir na ordem econômica e se o peso das almas servis na balança política não

⁸ Novamente o tema da imediatez que é pano de fundo das escolhas dos indivíduos de alma servil.

corre o risco de fazer esta última tender ao único fim de que a alma servil é capaz: a prosperidade imediata. E se esse é o caso, é preciso ainda perguntar-se em que medida o peso dessa mesma alma servil, paradoxalmente obrigada às liberdades políticas, não predispõe, paradoxalmente, as liberdades políticas a serem confiscadas despoticamente por certos “senhores” em proveito próprio (BODÉÜS, 2007, p. 44).

E o que se pode dizer de uma nação repleta de indivíduos de natureza servil? Que tipo de governo esses indivíduos estariam atraindo para si mesmos? Governos totalitários, paternalistas, populistas? E qual seria a solução mais eficaz para um problema dessa ordem? Defendemos juntamente com Bodéüs e com Aristóteles que a solução, em parte, se daria por meio da educação. O homem naturalmente escravo ou servil é aquele a quem um dia a educação faltou ou foi insuficiente. Conforme observa Bodéüs, as teses aristotélicas acerca da formação do indivíduo e que foram batizadas equivocadamente como “constituição ideal” são, antes de tudo, um avançado programa de educação.

Aristóteles reconhece na política a importante tarefa da promulgação de leis capazes de promover o bem-viver da comunidade, garantindo inclusive uma economia próspera e os meios de usufruí-la do melhor modo. No que tange à moral, Aristóteles irá lançar mão das regras de justiça. Contudo, é importante frisar que com as regras de justiça, a política prescreve uma moral, mas não um modo de “bem-viver” imposto a todos os membros da comunidade política. Isso quer dizer que, para Aristóteles, cabe a cada indivíduo dar um sentido à própria vida (BODÉÜS, 2007, p. 47-48).

O tema da relação *senhor & escravo* também nos conecta com as reflexões propostas pelo médico e psicólogo Viktor Frankl (1905-1997), cuja obra principal é *Man's search for Meaning* (2006), traduzida para o português sob o título *Em busca de sentido* (2014). Referida obra trata de questões relativas à *logoterapia* e à necessidade da busca de sentido pelo ser humano. Entretanto, antes de avançarmos nesse tema, se faz necessário colocar em debate a questão relativa ao “eu desfigurado”, “cindido” ou “dividido” que MacIntyre trata em sua obra *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1991) e que a partir daí nos permite recorrer às teses defendidas por Frankl.

6.3 O “eu” desfigurado em MacIntyre

MacIntyre ataca o emotivismo, uma doutrina que pretende explicar os juízos de valor como meras expressões de preferências pessoais do indivíduo e que, portanto, não são nem falsos nem verdadeiros. Os emotivistas defendem que a linguagem moral não estaria disponível para a esfera pública, mas sim somente para o uso emotivo e particular dos indivíduos. Nessa medida, os emotivistas acreditam que os juízos factuais são verdadeiros ou falsos, permitindo que se chegue a um acordo do que é falso ou verdadeiro, tendo em vista o uso de critérios racionais. Já os juízos morais, ao contrário, campeiam no terreno das expressões de sentimentos ou atitudes e não são falsos nem verdadeiros. Nesse sentido, o acordo moral seria impossível, haja vista a ausência de um método racional para sua solução (MACINTYRE, 2001, p. 30-33; 1991, p. 369).

MacIntyre acredita que o “eu” moderno é um “eu” emotivista, abstrato, fluído, sem raízes e, portanto, “desfigurado” ou “cindido”. Por conseguinte, o “eu” moderno seria só mais um na multidão, tratando dos fins como fatos consumados. Segundo MacIntyre, o “eu” desfigurado não consegue se concentrar num único bem que confira unidade geral à própria vida. Trata-se de um “eu” que busca vários bens, cada um adequado à sua própria esfera de atuação: política, econômica, familiar, científica etc. Para tanto, o “eu” moderno move-se de esfera em esfera e assim, compartimentaliza suas atitudes.

MacIntyre afirma que se queremos descobrir qual é a forma de raciocínio prático, devemos extrair o princípio da ação humana dos próprios fatos. Assim, se queremos descobrir qual é a natureza da justiça, não devemos começar por uma teoria, mas sim pelas apreensões mais básicas daquilo que se configura como a atitude correta a ser adotada em dada situação (MACINTYRE, 1991, p. 357-358).

Segundo ele, não adianta o liberalismo querer impor sua neutralidade e universalidade, pois isso, segundo MacIntyre, seria em vão, porque na verdade o que há são diversas particularidades e parcialidades que compõem o todo. Cada tradição tem sua especificidade que nenhuma universalidade consegue abarcar. As teses de caráter universalizante acabam por não funcionar, justamente porque o reino da vida prática, conforme destaca MacIntyre, é um reino de controvérsia moral, política e religiosa. Nessa medida, a filosofia pós-iluminista acaba sendo um modo

de esclarecer questões e alternativas, mas não é capaz de obter bases para a convicção de questões substanciais (MACINTYRE, 1991, p. 361).

Para MacIntyre, a concepção aristotélica de justiça (dar a cada um de acordo com seu merecimento) é incompatível com as regras de justiça liberal, pois, segundo ele, essas regras, principalmente no campo da distribuição, consistem em estabelecer os limites ao processo de negociação. Nesse sentido, as regras de justiça liberal se preocupam mais em garantir o acesso ao processo de negociação para que os indivíduos exerçam sua liberdade de expressão e, dentro desses limites, implementem suas preferências. Portanto, de acordo com MacIntyre, o raciocínio prático moderno se estabelece no campo das preferências: “*o que eu quero?*” e “*como posso ordenar os meus desejos?*” Segundo MacIntyre, essa transformação no raciocínio prático decorreu em virtude dos interesses do mercado e da própria política individualista liberal.

A emergência de um tipo de raciocínio prático no qual esse tipo de expressão pode ser a premissa inicial de um argumento prático marcou um momento da transformação cultural [...], um momento que implicou passar a compreender as arenas de escolha pública, não como lugares de debate, quer nos termos de uma concepção dominante do bem humano, quer entre concepções opostas e conflitantes desse bem, mas como lugares onde a negociação entre os indivíduos, cada um com suas próprias preferências, é conduzida (MACINTYRE, 1991, p. 364).

MacIntyre prossegue com sua argumentação, afirmando que, no projeto liberal, os indivíduos precisam se emancipar das contingências e particularidades da tradição e, para tanto, lançam mão de normas genuinamente universais e independentes da tradição. Entretanto, apesar de se mostrar avesso à tradição, apelando por supostos princípios de racionalidade compartilhada, o liberalismo acabou por se transformar numa tradição profundamente marcada pela interminabilidade do debate entre tais princípios. Ainda de acordo com MacIntyre, o liberalismo semelhantemente a outras tradições, possui seus próprios padrões de justificação racional e também possui seu conjunto de textos autoritativos com suas respectivas disputas argumentativas intermináveis. Tal interminabilidade que era vista pelo liberalismo nascente como um grave vício, tornou-se virtude para muitos liberais. Para o projeto liberal nascente, o ideal era fornecer um esquema político, legal e econômico que pudesse ser defensável na arena pública sem a interferência das diversas concepções de bens conflitantes de cada indivíduo. Assim, todo indivíduo é livre para cultivar a concepção de bem que melhor lhe apraza, derivada

de qualquer teoria ou tradição, entretanto ela não pode interferir na ordem social pública (MACINTYRE, 1991, p. 361):

Essa característica, obviamente, implica não apenas que o individualismo liberal tem sua própria concepção ampla do bem, o qual está empenhado em impor política, legal, social e culturalmente onde quer que tenha o poder para tal, mas também que, ao fazê-lo, sua tolerância de concepções rivais do bem, na arena pública, é seriamente limitada (MACINTYRE, 1991, p. 361).

Segundo MacIntyre, ao retirar da arena pública as noções de bem de cada indivíduo, o liberalismo constitui uma ordem própria que ele denomina como o “*eu desfigurado*”. Um “eu” desfigurado que a psicanálise, fruto também desse liberalismo, tenta justificar. Essa tentativa de justificação, porém, está fadada ao fracasso, pois o homem distante de seu *télos* tende a caminhar rumo ao caos e a viver em constante conflito, marcado por insatisfação pessoal, violência e guerras.

[...] ao modo pelo qual o liberal está comprometido com o fato de não haver um único bem supremo. O reconhecimento de uma série de bens faz-se acompanhar pelo reconhecimento de uma série de esferas compartimentalizadas, cada qual com seu próprio bem a ser perseguido: político, econômico, familiar, artístico, atlético, científico. Desse modo, é dentro de uma série de grupos distintos que cada indivíduo persegue seu próprio bem, e as preferências que ele manifesta expressam essa variedade de relações sociais. [...] Conseqüentemente, a norma liberal é caracteristicamente uma norma segundo a qual tipos diferentes de avaliação, cada uma independente da outra, são exercidos nesses tipos diferentes de ambiente social. A heterogeneidade é tal que não é possível uma ordenação geral dos bens. Ser educado na cultura de uma ordem social liberal significa, portanto, tornar-se o tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens, cada um adequado à sua própria esfera, sem um bem supremo que confira unidade geral à vida (MACINTYRE, 1991, p. 362).

Para MacIntyre, o “eu” liberal compartimentaliza suas atitudes, movimentando-se de esfera em esfera. Nessa medida, as somas dos interesses pessoais e das negociações determinam os tipos de reivindicações e recursos para se atingir os objetivos. Portanto, as regras aceitáveis de negociação são essenciais não somente nas esferas econômica e política, mas também em qualquer área da vida humana. Segundo MacIntyre, esse tipo de eficácia nas negociações é fundamental para que cada indivíduo ou grupo possam implementar suas preferências. Portanto, esse tipo de eficácia é valor essencial da modernidade liberal (MACINTYRE, 1991, p. 363).

Contudo, aqui somos obrigados a discordar de MacIntyre, pois foi o próprio Aristóteles quem observou que há uma heterogeneidade de bens e que, para cada atividade humana, persegue-se determinado bem. Nessa medida, qual o mal em haver uma multiplicidade de bens a serem perseguidos pelos indivíduos nas diferentes comunidades das quais ele participa (família, trabalho, escola, política etc.)? O que cabe ao ser humano é cuidar de sua unidade interior (amizade consigo mesmo) e saber deliberar acerca dos meios que deve adotar para chegar aos bens escolhidos. Quando o indivíduo se autoconhece, ele tende a ser genuinamente íntegro e coeso tanto interna quanto externamente. O que isso quer dizer? Isso significa que o indivíduo que se autoconhece será a mesma pessoa em qualquer comunidade da qual ele participa e terá melhores condições para perseguir os bens necessários ao seu florescimento.

No capítulo *Eudaimonia e bem comum como fins inclusivos*, Zingano muito bem explicou acerca do caráter inclusivo do bem supremo. Nesse sentido, a concepção aristotélica de bem supremo a título de bem inclusivo não obriga a pinçar um bem em detrimento de outros, mas leva a propor um bem que se configura como a reunião de todos esses bens. Assim, “esse bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo” (ZINGANO, 1994, p. 34).

De outro modo, Hardie ao analisar o fim inclusivo, destaca que o indivíduo ao refletir acerca de seus múltiplos interesses e desejos, chegará à conclusão de que alguns são mais importantes que outros e que alguns também serão mais difíceis para se alcançar do que outros. Também refletirá que a obtenção de determinado bem poderá implicar no alcance ou não de outros tantos bens. Toda essa reflexão pelo indivíduo, segundo Hardie, irá levar essa pessoa a planejar diferentes modos de alcançar seus propósitos mais significativos da forma mais completa possível. Por conseguinte, toda essa empreitada, é aquilo que chamamos de procura ou busca pela felicidade. Assim, o “desejo pela felicidade, entendida nesses termos, é o desejo pela satisfação ordenada e harmoniosa de desejos” (HARDIE, 2010, p. 44).

6.4 A busca de sentido

Mas é com Frankl, principalmente por intermédio de suas pesquisas em torno do tema da logoterapia e da busca de sentido, que acreditamos obter uma resposta mais satisfatória para a questão do “eu desfigurado” ou “cindido”.

Frankl nasceu na Áustria. Ele foi médico psiquiatra e professor de neurologia e psiquiatria na Universidade de Viena e também de logoterapia na Universidade Internacional da Califórnia. Suas pesquisas o conduziram à criação da logoterapia ou da terceira escola vienense de psicoterapia, uma vez que as duas primeiras são a da psicanálise de Freud e a da psicologia individual de Adler. Portanto, ao contrário do que MacIntyre afirma, será justamente dentro da modernidade que encontraremos uma resposta adequada para o problema do “eu desfigurado”.

No ano de 1942, os nazistas forçam a esposa de Frankl (Sra. Tilly) a abortar o primeiro filho do casal. No mês de setembro de 1942, Frankl, seus pais e Tilly foram presos e deportados pelos nazistas para o norte de Praga. Após seis meses, o pai de Frankl morre de exaustão nos campos de concentração. No ano de 1944, Frankl, a mãe e Tilly são transferidos para Auschwitz, a fim de serem executados nas câmaras de gás. A mãe de Frankl é logo executada, enquanto que Tilly é transferida para Bergen-Belsen, onde também morre de exaustão aos 24 anos de idade. Frankl é transferido para Kaufering e Türkheim. Neste último campo de concentração nazista, Frankl adoece, mas para não perecer, ele se dedica a reescrever sua tese acerca do sentido da vida e da logoterapia. No dia 27 de abril de 1945, após invasão das forças aliadas, Frankl é libertado do campo de concentração. Em agosto do mesmo ano, Frankl retorna para Viena, onde toma conhecimento da morte de seus entes queridos. Em 1947, Frankl se casa com Eleonore Schwindt e em dezembro do mesmo ano, nasce a filha do casal, Gabriele. Viktor Frankl publicou 32 livros, traduzidos para 27 línguas. Lecionou na Universidade de Viena, na Universidade Internacional da Califórnia, em Harvard, Stanford, Dallas e Pittsburgh.

Definindo logoterapia, Frankl destaca que o termo “*logos*” é uma palavra de origem grega, que significa “sentido”. Portanto, a logoterapia explora o sentido existencial do ser humano, ou seja, concentra-se no sentido da existência humana, bem como na busca da pessoa por esse sentido. Diferentemente da psicanálise que é mais retrospectiva e introspectiva, a logoterapia se dedica a concentrar-se no

futuro do indivíduo, ou seja, enfatiza os sentidos a serem realizados pelo paciente em seu futuro. Desta forma, por ser uma psicoterapia centrada no sentido, a logoterapia procura quebrar o autocentrismo (*self-centeredness*), confrontando o indivíduo com o sentido de sua vida e o reorientando para isso. Como observa Frankl, a busca de sentido na vida é a principal força motriz para a vida do ser humano, e tornar a pessoa consciente desse sentido pode contribuir em muito para sua capacidade de superar os diversos tipos de neuroses.

A logoterapia considera sua tarefa ajudar o paciente a encontrar sentido em sua vida. Na medida em que a logoterapia o conscientiza do *logos* oculto de sua existência, trata-se de um processo analítico. Até esse ponto a logoterapia procura tornar algo novamente consciente, ela não restringe sua atividade a fatos instintivos dentro do inconsciente do indivíduo, mas se preocupa também com as realidades existenciais, tais como o sentido em potencial de sua existência a ser realizado, bem como sua vontade de sentido [...]. A logoterapia diverge da psicanálise na medida em que considera em realizar um sentido, e não na mera gratificação e satisfação de impulsos e instintos, ou na mera reconciliação das exigências conflitantes de id, ego e superego, ou na mera adaptação e no ajustamento à sociedade e ao meio ambiente (FRANKL, 2014, p. 128).

Em sua obra *Em busca de sentido* (2014), Frankl descreve seus sentimentos e observações acerca da paixão e morte das “pequenas” vítimas nos campos nazistas de extermínio em massa durante a Segunda Guerra Mundial. O autor destaca que apesar de ser médico, ele acabou sendo recrutado para trabalhar em escavações e na construção de ferrovias. Isso de certa forma contribuiu para que ele compreendesse a experiência do prisioneiro e suas atitudes, mas principalmente contribuiu para que ele compreendesse porque somente alguns poucos sobreviveram àquela situação-limite do campo de extermínio nazista. Portanto, o principal objetivo de Frankl em sua primeira obra foi a de relatar a “*pequena morte da grande massa*” e ao realizar essa tarefa, o autor acaba por tocar na essência do que é ser humano: “usar a capacidade de transcender uma situação extremamente desumanizadora, manter a liberdade interior e, desta maneira, não renunciar ao sentido da vida, apesar dos pesares” (FRANKL, 2014).

Nos campos de concentração Frankl teve certeza de que sua tese da “busca de sentido” estava correta, ou seja, ele concluiu de que o ser humano precisa captar o sentido da vida para além da mera sobrevivência. Nessa medida, saber acerca do sentido da vida chega a ser uma questão de vida ou morte para o próprio indivíduo. Quanto mais as pessoas possuem um sentido para a própria vida, como por

exemplo, uma obra ou projeto de vida para concluir ou alguém para cuidar e amar, mais esses indivíduos têm condições de sobreviver a qualquer “campo de concentração” que a vida possa apresentar em determinada etapa do caminho.

Num campo de concentração de verdade, Frankl concluiu que as pessoas que encontravam algum sentido na vida (além da própria sobrevivência naquele local) acabavam por não perecer em decorrência de esgotamento físico ou das constantes e avassaladoras epidemias que atingiam os campos nazistas. Por outro lado, aqueles indivíduos que possuíam motivações banais em suas vidas, como por exemplo, ter a mera expectativa de serem libertados com vida do campo de concentração, acabavam em algum momento se entregando ao desânimo e facilmente pereciam em decorrência de alguma doença. Segundo Frankl, se não há um sentido para a vida, fatalmente o indivíduo estará fadado a alguma forma de desajuste de ordens física, emocional ou mental.

Contra a tese de que sentidos e valores não passariam de meros mecanismos de defesa, formações reativas e sublimações, Frankl observa que o ser humano é alguém que é capaz de morrer por seus ideais e valores, haja vista que a busca por um sentido é uma motivação primária na vida das pessoas.

Ele observava que, no campo de concentração, a maioria das pessoas se preocupava em saber se iriam sobreviver àquelas condições sub-humanas de vida. A principal indagação que circulava entre os prisioneiros era a seguinte: “Será que vamos sobreviver ao campo de concentração? Pois, caso contrário, todo esse sofrimento não tem sentido”. Por sua vez, a pergunta que mais afligia Frankl era a seguinte: “Será que tem sentido todo esse sofrimento, essa morte ao nosso redor?” Para Frankl, uma vida cujo único sentido dependesse exclusivamente do fato de se escapar da morte, era uma vida que certamente não valeria a pena ser vivida (FRANKL, 2014, p. 90).

O psiquiatra austríaco cita uma pesquisa realizada na França, cujos resultados mostraram que 89% dos entrevistados afirmaram que precisavam de algo em função do qual viver. E 61% admitiram que existia algo ou alguém em suas vidas pelos quais estariam dispostos a morrer. Outra pesquisa citada, realizada com 7.948 alunos de 48 universidades, indagava o que lhes era “muito importante” naquele momento. Para 16% dos estudantes, a resposta era “ganhar dinheiro”, enquanto que para 78%, o principal objetivo era encontrar um propósito e sentido para a própria vida.

Para Frankl, a saúde mental dos indivíduos encontra-se no hiato entre “o que se é” e “o que se deveria vir a ser”. Nessa medida, a saúde mental se baseia em certo grau de tensão entre aquilo que já se alcançou (passado) e aquilo que se deve alcançar (futuro). Portanto, o presente se configura como essa tensão. O autor rejeita a tese de que o ser humano precisa estar em constante estado de homeostase e equilíbrio, livre de tensões:

O ser humano precisa não de homeostase, mas daquilo que eu chamo de “noodinâmica”⁹, isto é, da dinâmica existencial num campo polarizado de tensão, onde um polo está representado por um sentido a ser realizado e o outro polo, pela pessoa que deve realizá-lo (FRANKL, 2014, p. 130).

Essa abordagem de Frankl nos remete ao capítulo *Breves considerações acerca das éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade*, no qual MacIntyre observa que o presente do ser humano é instruído pela imagem de um futuro, futuro este que se apresenta na forma de um *télos* ou uma série de fins e metas. Nessa medida, a imprevisibilidade e a teleologia coexistem na vida humana e como personagem de uma narrativa fictícia, o ser humano desconhece o que lhe reserva o futuro para o qual a vida se projeta. A unidade da vida humana é a unidade de uma busca narrativa. Uma busca que muitas vezes pode fracassar, ser abandonada ou dissipada por atalhos. Assim, a vida humana pode fracassar de inúmeras formas. Entretanto, os únicos critérios de êxito ou fracasso são os critérios de êxito ou fracasso numa “busca narrada” ou a “ser narrada”. Segundo MacIntyre, a busca é uma constante educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento. Pois é no decorrer dessa busca e somente quando se depara e se supera perigos, males e tentações é que finalmente se pode compreender a meta da busca.

Como já foi dito, nos campos de extermínio, sobreviviam principalmente aquelas pessoas que tinham alguma tarefa a cumprir e que de alguma forma, as esperavam lá fora. Frankl, quando foi levado para Auschwitz, teve confiscado o manuscrito de sua mais importante obra que se tornaria a terceira escola de psicoterapia. A necessidade de reescrever a tese foi com certeza o que permitiu Frankl sobreviver aos rigores do campo de concentração e, nessa medida, superar a si mesmo. Quando foi atacado pela febre de tifo exantemático, para superar os

⁹ Aqui se conecta com a afirmação feita por Marcelo Perine (2006) de que a vida do *phrónimos* é plena porque é marcada pelo viver “proaireticamente”, ou seja, num estado de habitual decisão.

delírios, Frankl passou a reescrever em minúsculos pedaços de papel, os principais apontamentos de sua tese. Portanto, segundo Frankl, a sua própria saúde mental dependeu de certo grau de tensão entre aquilo que ele já tinha alcançado e aquilo que ele imaginava alcançar no futuro. Nessa medida, ele sugere que não se deve hesitar em desafiar a pessoa com um sentido em potencial a ser por ela alcançado; pois somente assim, “despertaremos do estado latente sua vontade de sentido” (FRANKL, 2014, p. 130).

O vazio existencial é um tipo de neurose coletiva que se agigantou principalmente a partir do século XX e é segundo Frankl resultante da perda de alguns instintos básicos que regulam o comportamento animal do ser humano. Acrescente-se a isso a perda das tradições que até bem pouco tempo serviam de base para o comportamento humano. Nessa medida, o instinto não diz ao homem o que ele deve fazer e como também não há qualquer tradição que lhe diga o que deveria ser feito, o ser humano fica perdido e às vezes: “ele não sabe sequer o que deseja fazer. Em vez disso, ele deseja fazer o que os outros fazem (conformismo), ou ele faz o que outras pessoas querem que ele faça (totalitarismo)” (FRANKL, 2014, p. 131).

Frankl também descreve o vazio existencial como uma forma privada e pessoal de niilismo; sendo certo que este último pode ser definido como aquela posição que diz não ter sentido o ser. O niilismo não se baseia na tese de que não existe nada, mas defende que tudo é desprovido de sentido.

Numa síntese, pode-se afirmar que o ser humano de hoje carece da consciência de um sentido pelo qual valesse a pena viver e assim, sente-se perseguido pela experiência de seu vazio interior. O estado de tédio seria o gatilho para a manifestação desse vazio existencial. Com o crescente processo de automação, o trabalhador médio não sabe o que fazer com o tempo livre adicional de que dispõe. Segundo Frankl, o número de suicídios é bem maior nos finais-de-semana. Depois de uma semana agitada, o indivíduo é acometido pela “neurose dominical”, aquela espécie de depressão que acomete as pessoas quando elas dão conta de quão “vazias” são suas vidas. Nessa medida, o vazio existencial é aquilo que subjaz a fenômenos como depressão, agressão e vício.

A teoria de que o ser humano é “*nada mais que*” o resultado de condicionantes biológicos, psicológicos e sociológicos, ou quiçá produto do meio ou

da hereditariedade só torna mais difícil a tarefa do indivíduo assumir suas próprias escolhas, suas responsabilidades e seu próprio destino.

Semelhante visão do ser humano faz o neurótico acreditar no que ele já tende a pensar de qualquer forma, a saber, que é um fantoche, vítima de influências externas ou circunstâncias internas. Esse fatalismo neurótico é fomentado e reforçado por uma psicoterapia que nega liberdade à pessoa. Sem dúvida, o ser humano é um ser finito e sua liberdade é restrita. Não se trata de estar livre de fatores condicionantes, mas sim da liberdade de tomar uma posição frente aos condicionamentos (FRANKL, 2014, p. 152).

Para Frankl, isso se configura como um tipo de “pandeterminismo”, algo perigoso e errôneo que se concentra no descarte da capacidade humana de tomar uma posição frente a condicionantes. Assim, uma das principais características da existência humana está na capacidade de se elevar para além dos condicionantes biológicos, psicológicos ou sociológicos. O ser humano não é completamente condicionado e determinado; pelo contrário, ele é um animal autodeterminante, capaz de escolher entre ceder ou resistir aos condicionantes e determinismos e, dessa forma, ele não apenas existe, mas é aquele que decide o que se tornará no momento seguinte. Nessa medida, voltando à questão da alma servil, Aristóteles ao afirmar que o ser humano é naturalmente servil, não queria com isso reforçar uma característica imutável do indivíduo, mas destacar que apesar desse condicionante biológico, pelo esforço próprio e por influência até mesmo da educação, o homem era capaz de superar esse estado servil e alcançar a sua excelência como animal humano.

Assim, podemos concluir que o homem não é mero produto do meio, mas sim alguém que constrói o meio. Frankl observou que nos campos de concentração, muitos companheiros se portavam como “porcos” enquanto que outros agiam como se fossem “santos”. Nesse sentido, segundo Frankl, o ser humano possui dentro de si ambas as potencialidades (a de agir como um “porco” ou a de agir como um “santo”). Entretanto, a opção adotada não irá depender puramente das condições ou circunstâncias do meio na qual o ser humano se encontram inserido, mas sobretudo da sua capacidade de avaliar as condições de um modo geral, deliberar e escolher conscientemente aquilo que for mais prudente naquela situação concreta.

Nossa geração é realista porque chegamos a conhecer o ser humano como ele de fato é. Afinal, ele é aquele ser que inventou as câmaras de gás de Auschwitz; mas ele é também aquele ser que entrou naquelas câmaras de

gás de cabeça erguida, tendo nos lábios o Pai-Nosso ou o Shemá Yisrael (FRANKL, 2014, p. 156).

Esta observação de Frankl nos conecta também com o indivíduo valoroso (*spoudaios*) de Aristóteles. De acordo com Aristóteles, o *spoudaios* saberá sobressair com dignidade face às inúmeras adversidades que a vida lhe apresentar, dada a nobreza e grandeza de sua alma. Assim, se as atividades dão caráter à vida, o ser humano valoroso de forma alguma se tornará indigno de si mesmo, pois ele jamais praticará atos ignóbeis ou odiosos: “o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade todas as contingências da vida e sempre tira o maior proveito das circunstâncias” (EN, 1101a).

Como destacamos no capítulo *A prudência como critério de correção da ação*, Aristóteles afirma que o indivíduo continente age por meio da escolha e não do apetite. Nessa medida, o filósofo frisa que o apetite é completamente contrário à escolha e tem o agradável e o doloroso como medidas para suas ações. Por sua vez, a pessoa incontinente é movida pelo apetite, mas não pela escolha. De acordo com Aristóteles, a escolha possui um horizonte mais restrito em relação ao desejo e por isso, a escolha não se identifica com este. Enquanto o desejo pode visar coisas impossíveis e inatingíveis, à escolha isso não é permitido. A escolha se restringe à ordem daquilo que é possível e realizável pelas forças humanas. Outra coisa importante, é que o desejo está intimamente relacionado com os fins, enquanto que a escolha diz respeito aos meios. Portanto, podemos desejar um carro novo, mas os meios pelos quais poderemos obter este objeto do desejo cabe a nós escolher.

Outro ponto importante a se frisar é que o egoísta ou solipsista se dirige diretamente para os fins e, nessa medida, ele se liga àquilo que é imediato e relativo ao tempo presente. Portanto, o egoísta não se preocupa com a virtude da empatia e, portanto, não tem o interesse de se colocar no lugar dos outros e muito menos se digna em medir as consequências de sua atitude intempestiva, haja vista que age visando somente à satisfação de seus interesses imediatos. É, portanto, alguém que pouco se importa com as consequências de seu ato no futuro, não se importando com o resultado de suas ações para as futuras gerações. Nesse sentido, o egoísta ou solipsista não se importa de vender ou comprar o voto, por exemplo, como também não se preocupa com o fato de que, ao jogar o lixo na rua, estará contribuindo para as enchentes de verão.

A questão da superação de si mesmo diante das vicissitudes da vida também nos remete à obra de José Saramago (2008), *Ensaio sobre a cegueira*. Nessa obra, o autor narra uma epidemia de cegueira e quando todos já se encontram cegos, cada indivíduo passa a manifestar aquilo que traz dentro de si: ou seja, o “porco” ou o “santo”. A mulher do médico (a única que não foi tomada pela cegueira) é testemunha da experiência de cada indivíduo com o qual ela tem contato. A mulher presencia o quanto alguns daqueles indivíduos têm a capacidade de mesmo na adversidade manifestar as virtudes que carregavam dentro de si próprios; enquanto que outros somente manifestavam a grande guerra que traziam dentro de si mesmos.

Essas questões também nos remetem novamente ao livro *Guerra dentro da gente*, com o qual iniciamos este capítulo. Baita travava uma constante guerra dentro de si enquanto que a princesa Sidarta era alguém que espalhava amor por onde passava. A experiência de Baita com a princesa Sidarta permitiu que ele de alguma forma revisse os valores que até então cultivava e acabasse por abandonar a arte da guerra. As virtudes de Sidarta de algum modo tocaram Baita e o levaram a mudar sua condição. Entretanto, voltando ao *Ensaio sobre a Cegueira*, uma pergunta se apresenta: como os exemplos dos homens bons poderão despertar virtudes naqueles que estão cegos pelos vícios? Nessa situação, acabamos voltando ao tema de nossa dissertação de mestrado, na qual enfatizamos o caráter pedagógico da lei para aqueles recalcitrantes na desmedida (*hybris*).

Voltando a Frankl, ele destaca que além de se superar o niilismo, também se faz urgente a superação de uma visão utilitária da vida; dado que sob quaisquer circunstâncias, a vida, mesmo a mais miserável, permanece potencialmente significativa. Da mesma forma, o valor indestrutível da dignidade humana está em cada pessoa, inclusive com tudo o que ela realizou no passado, sem exceção. Assim, esse valor humano não está subordinado à utilidade que esse indivíduo possa ter ou não no presente. Infelizmente, segundo observa Frankl, a sociedade contemporânea valoriza apenas aquilo que é bem-sucedido e jovial, ignorando o valor de todos os que são diferentes e ao assim fazer, acaba apagando a decisiva diferença entre “ter valor no sentido de dignidade e ter valor no sentido de utilidade” (FRANKL, 2014, p. 173).

No sentido de melhor compreendermos o trabalho de Frankl, convém atentarmos para a sua proposta de divisão da vida no campo de concentração nazista em três fases, as quais serão detalhadas logo em seguida.

6.4.1 Primeira fase: o choque de recepção no campo de extermínio

O autor relata que por alguns dias e noites foi transportado juntamente com cerca de 1.500 pessoas em um trem. Cada vagão contava com aproximadamente oitenta pessoas, que se espremiavam entre suas malas, mochilas e bolsas empilhadas. Todos ali acreditavam que o transporte se dirigia para alguma fábrica de armamentos, onde poderiam ser usados para trabalhos forçados. Contudo, essa crença foi logo derrubada quando a locomotiva parou na estação de Auschwitz: “Naquele momento não houve coração que não se abalasse. Todos sabiam o que significava Auschwitz. Esse nome suscitava imagens confusas mas horripilantes de câmaras de gás, fornos crematórios e execuções em massa” (FRANKL, 2014, p. 23).

Daquele montante de pessoas, homens e mulheres foram separados. Dentre os homens, 90% foram conduzidos às câmaras de gás. Os outros 10%, do qual Frankl fazia parte, foram encaminhados para um galpão de desinfecção. Ali foram despidos e literalmente tudo lhes fora retirado, não poderiam ficar sequer com uma aliança.

[...] Estávamos ainda na primeira fase da reação psicológica. Face à situação sem saída, ao perigo de morte a nos espreitar a cada dia, a cada hora e minuto, face à proximidade da morte de outros, da maioria, era natural que quase todos pensassem em suicídio, mesmo que apenas por um momento [...] (FRANKL, 2014, p. 32).

Após essa primeira fase marcada pelo choque em virtude da entrada num campo de concentração nazista e tendo sobrevivido à seleção dos mais fortes para o trabalho braçal, Frankl destaca logo em seguida a vida do prisioneiro naquele ambiente marcado pela morte e pela ausência de esperança.

6.4.2 Segunda fase: a vida no campo de extermínio

Após o choque causado pela primeira fase, o prisioneiro, neste momento é atacado pela apatia:

A pessoa, aos poucos, vai morrendo interiormente. Fora as diversas reações emotivas [...], o prisioneiro recém-internado ainda experimenta, durante o primeiro período de sua estada no campo, outras sensações extremamente torturantes, que logo tenta suprimir. Surge, sobretudo, indizível saudade de seus familiares. Uma saudade tão ardente, que só resta uma sensação: a de se consumir. Além disso há o nojo. O nojo de toda a fealdade que o cerca, interior e exterior. Assim como a maioria dos seus companheiros, o prisioneiro está “vestido” em farrapos tais, que a seu lado um espantalho teria ares de elegância. Entre as barracas, no campo de concentração, há somente um lodaçal. E quanto mais se trabalha em sua eliminação, tanto mais se entra em contato com a lama. É justamente o recém-internado que costuma ser destacado para grupos de trabalho nos quais terá que se ocupar com a limpeza de latrinas, eliminação de excrementos etc. Quando esses são transportados sobre terreno acidentado, geralmente não escapamos de levar uns respingos do líquido abjeto; qualquer gesto que revele uma tentativa de limpar o rosto, com certeza provocará uma bordoadada do capo, que se irrita com a excessiva sensibilidade do trabalhador. A mortificação dos sentimentos normais continuava avançando. No começo, o prisioneiro desvia o olhar ao ser convocado, por exemplo, para assistir aos exercícios impostos a algum grupo como punição. Por enquanto ele não consegue suportar a cena de pessoas sendo sadicamente torturadas, vendo companheiros subindo e baixando horas a fio na sujeira, ao ritmo ditado a porrete. Passados alguns dias ou semanas, contudo ele já reage de forma diferente. De manhã cedo, ainda no escuro, está como grupo de trabalho, pronto para sair marchando numa das ruas do campo, frente ao portão de entrada; ouve gritos, olha e observa como um companheiro seu é esmurrado até cair no chão, e isto várias vezes. É levantado e sempre de novo derrubado a socos. Por quê? Porque está ardendo em febre, a qual começou durante a noite, impossibilitando-o de ir ao ambulatório em tempo hábil para verificar a temperatura e solicitar a licença. Agora ele é punido pela vã tentativa de receber baixa de manhã para não precisar marchar para o trabalho externo. O recluso observador, em pleno segundo estágio de suas reações psíquicas, não mais tenta ignorar a cena. Indiferente e já insensível, pode ficar observando sem se perturbar (FRANKL, 2014, p. 35-36).

Frankl relembra a insensibilidade dos prisioneiros diante de um menino de doze anos, que não dispunha mais de calçados e era obrigado a trabalhar descalço na neve. No ambulatório, o médico arranca os tocos necróticos dos dedos dos pés do garoto. O prisioneiro já não mais se deixa sensibilizar pela dor alheia. Depois de algumas semanas num campo de concentração, exposto à agonia e morte de inúmeros companheiros, sentimentos como horror, revolta, nojo, compaixão já lhes são estranhos.

Certa vez Frankl estava num barracão onde se encontravam prisioneiros que sofriam de tifo exantemático. Muitos estavam no último estágio da doença, acometidos de febres altíssimas e delírios. Mal um dos pacientes acaba de falecer, o corpo é vilipendiado pelos companheiros que como aves de rapina se aproximam para subtrair do corpo inerte, mas ainda quente seus últimos pertences. Um lhe surrupia algumas batatas encardidas, guardadas no bolso. Um segundo lhe arranca os calçados, um terceiro lhe toma o paletó e por fim, outro lhe toma um pedaço de

barbante. Logo em seguida o cadáver é levado para fora do barracão e Frankl relata que enquanto sorve sua quente e rala sopa, recorda-se que há menos de duas horas estava conversando com aquele companheiro que acabara de falecer.

Continuo tomando a sopa. Se eu não tivesse ficado espantado com a minha própria insensibilidade, de certa forma por curiosidade profissional, essa experiência nem se teria fixado em minha memória, de tão pouco sentimento que o fato todo me despertou (FRANKL, 2014, p. 38).

O autor destaca que a apatia e a insensibilidade emocional, bem como o desleixo interior e a indiferença são características desta segunda fase no campo de concentração. Mas toda essa ausência de sensibilidade, na verdade, se configura como uma espécie de defesa psíquica dos prisioneiros. A percepção da realidade é reduzida e toda a atenção se volta para a coisa mais básica naquele ambiente inóspito: salvar a própria vida. Num campo de concentração o indivíduo é violado a todo instante. Sem qualquer motivação, o prisioneiro é vítima de inúmeras formas de espancamento. Entretanto, a dor física não é a pior para prisioneiros adultos e crianças. A maior de todas as dores é aquela dor psicológica, a revolta pela injustiça ante a falta de qualquer razão ou justificação para tamanhas atrocidades realizadas por seres humanos contra outros seres humanos.

[...] considerando o pesado trabalho físico, a exposição a temperaturas abaixo de zero com agasalho extremamente precário [...]. Uma vez consumidos os últimos vestígios de gordura no tecido subcutâneo, ficávamos parecendo esqueletos vestidos de pele dos quais pendiam alguns trapos. Dali para frente podíamos observar como o corpo passava a devorar-se a si mesmo. O organismo consumia sua própria proteína, a musculatura ia definhando. Agora o corpo também não apresentava mais resistência. Morria um atrás do outro na comunidade formada por nosso barracão [...]. À noite, quando matávamos os piolhos antes de nos deitar, víamos nosso corpo nu, e cada qual ficava pensando consigo mesmo: Na realidade este corpo aí, o meu corpo, já não passa de um cadáver. O que éramos ainda? Uma partícula de uma grande massa de carne humana; uma massa cercada de arame farpado, comprimida em algumas cabanas de chão batido; uma massa da qual diariamente apodrecia um certo percentual por ter ficado sem vida. Quem não passou por isso dificilmente poderá imaginar o desgaste interior causado pelos conflitos da força de vontade que se desenrolam na pessoa do faminto. Não é fácil imaginar o que significa estar na vala, empunhando a picareta e ficar sempre atento à espera da sirene indicar nove e meia ou dez horas, ou da pausa de meia hora, ao meio-dia, com a distribuição da “merenda” [...]. Apalpávamos carinhosamente um pequeno pedaço de pão no bolso da capa, com os dedos desprovidos de luvas e entorpecidos de frio, quebrávamos um pedacinho que levávamos à boca para então, num último esforço da vontade, fazê-lo voltar ao bolso [...] (FRANKL, 2014, p. 46-48).

Outro momento marcante para Frankl está relacionado com uma tempestade de neve. Segundo ele, nenhuma tempestade era razão suficiente para se interromper a tarefa. Naquela oportunidade, ao se apoiar na ferramenta de trabalho para tomar um fôlego, foi ele surpreendido pelo capo, o qual pensou que Frankl estivesse vadiando. Sem titubeios, o capo lhe lançou uma pedrada, como se chamasse a atenção de um animal qualquer. A desumanidade era a marca daqueles homens que assumiam tarefas de comando no campo de concentração, a todo e qualquer instante eles ignoravam as necessidades mais básicas daqueles seres decrepitos, esfarrapados, esqueléticos, que mal se pareciam com um ser humano e que de forma alguma não mereciam sequer um insulto.

Outra característica dessa segunda fase no campo de concentração é aquilo que Frankl denomina de “hibernação cultural”. Para o prisioneiro, tudo aquilo que não servia ao seu interesse mais primitivo de preservação da vida, perdia o sentido e nessa medida, ocorria um profundo retraimento ante todas as manifestações intelectuais e culturais. Outra forma de se escapar e de se defender psiquicamente daquele ambiente hostil era refugiar-se nas lembranças da pessoa amada ou até mesmo se lembrar das coisas mais corriqueiras da vida anterior ao campo de concentração. Como Frankl acreditava que ainda tinha alguém para se recordar (pois até então ele desconhecia o fato de que a esposa tinha falecido), a lembrança do amor, era para ele a mais doce e serena de todas as recordações:

Ele [o amor] está ligado a tal ponto à essência espiritual da pessoa amada, a seu “ser assim” (nas palavras dos filósofos), que a sua “presença” e seu “estar-aqui comigo” podem ser reais sem sua existência física em si e independentemente de se estar com vida. [...] Estás na vala trabalhando. O crepúsculo que te envolve é cor-de-cinza, o céu é cinzento, cinzenta a neve no pálido lusco-fusco, os trapos dos teus companheiros são cinzentos, e também os semblantes deles são cor-de-cinza. Retomas outra vez o diálogo com o ente querido. Pela milésima vez lanças rumo ao sol teu lamento e tua interrogação. Buscas ardentemente uma resposta, queres saber o sentido do teu sofrimento e teu sacrifício – o sentido de tua morte lenta. Numa revolta última contra o desespero da morte à tua frente, sentes teu espírito irromper por entre o cinzento que te envolve, e nessa revolta derradeira sentes que teu espírito se alça acima deste mundo desolado e sem sentido, e tuas indagações por um sentido último recebem, por fim, de algum lugar, um vitorioso e regozijante “sim” [...]. Agora estiveste horas a fio picando o chão congelado, outra vez passou a sentinela e debochou um pouco de ti, e de novo recomeças o diálogo com teu ente querido. Tens cada vez mais o sentimento de que ela está presente. Sentes que ela está ali. Crês poder tocá-la, parece precisares apenas estender a mão para tomar sua mão. E com grande intensidade te invade o sentimento: Ela – está – aqui! [...]

(FRANKL, 2014, p. 56, 58-59).

Apesar de toda a dor, ainda havia espaço para o humor no campo, contudo era um humor lúgubre e fugaz. Segundo Frankl, a *vontade de humor* se constitui como um “truque útil para a arte de viver” (p., 62) e desta forma, também se constitui como uma arma da alma na luta por sua autopreservação. O humor permite ao ser humano se colocar a certa distância do problema e desta forma, mesmo que por alguns segundos, o indivíduo se permite ficar acima daquilo que lhe oprime e angustia. Frankl lança mão de uma analogia para melhor explicar essa questão. Nesse sentido, o sofrimento humano seria algo como que em estado gasoso. Assim, como determinada quantidade de gás consegue preencher determinado espaço; o sofrimento, independentemente de seu tamanho, também consegue ocupar todo o espaço da alma, todo o espaço do consciente humano. Por conseguinte, resulta que o tamanho do sofrimento humano é algo bem relativo e até mesmo uma coisa insignificante é capaz de causar a maior das alegrias ou a pior das dores na psique humana.

Certa feita, Frankl fora convidado para trabalhar no setor médico. Contrariando os conselhos de companheiros, ele se dignou àquela tarefa, pois para ele que estava prestes a morrer, seria muito mais valioso prestar algum tipo de ajuda aos companheiros enfermos. Para ele, essa atividade “[...] sem dúvida me parecia ter mais sentido do que morrer como trabalhador braçal ineficiente que eu era então” (FRANKL, 2014, p. 68).

No campo de concentração, segundo observa Frankl, todos os valores humanos são arrastados para um “abismo de ambiguidade”. O campo de concentração é um ambiente que despreza a dignidade e a vida humana. O que se observa num campo de concentração é a substituição da individualidade por uma consciência de rebanho. As pessoas são tocadas aos berros e coronhadas, de um lado para outro como ovelhas prontas para o abate. O prisioneiro não é visto como um indivíduo, mas apenas como um número. “A ‘vida’ do ‘número’ é irrelevante. O que está por trás desse número, o que representa esta vida, é menos importante ainda: o destino – a história – o nome” (FRANKL, 2014, p. 72-73). As pessoas nos campos de concentração nazistas eram consideradas como meros “objetos destituídos de vontade, peças de uma política de exterminação, que é adiada apenas para a exploração dos últimos restos de capacidade física de trabalho” (2014, p. 73).

Se o prisioneiro não resistisse a esse ambiente por meio de um impulso de valor próprio, ele acabava perdendo, segundo o autor, a “sensação de ser ainda um sujeito, ou sequer um ente espiritual dotado de liberdade interior e valor pessoal” (FRANKL, 2014, p. 69). Com tudo isso, o que sobrava ao prisioneiro era uma baixa auto-estima. A apatia e a dessensibilização do indivíduo reduz a vida psíquica a um nível primitivo. A pessoa já não era mais senhora do próprio destino, ela passava a ter medo de tomar decisões, pois foi destituída de sua livre vontade. A pessoa passava a ser mero objeto do destino ou do arbítrio dos guardas. No plano fisiológico a fome e a falta de sono crônicas também cooperavam para a intensificação da irritabilidade, bem como da própria apatia.

Tais fatores eram ainda mais intensificados, tendo em vista que havia no campo certa estratificação social. Havia alguns prisioneiros que foram conduzidos a “cargos de confiança”, assumindo postos como os de capos, guardas, cozinheiros etc. e por isso, se julgavam superiores aos demais prisioneiros. Tendo certo poder, eles se despiam das máscaras sociais anteriores e exibiam sua face real: eram pessoas rudes e vis.

Alguns desenvolviam até um delírio de César em miniatura. A reação psíquica da maioria, ressentida e invejosa, ao comportamento daquela minoria se manifestava de diversas formas, às vezes também em piadas maldosas. Assim, por exemplo, um prisioneiro diz a outro, referindo-se a um terceiro, que é um desses “arrivistas”. “Esse aí eu conheci quando era apenas presidente do maior banco de... Agora ele se promoveu a capo” (FRANKL, 2014, p. 85).

Nesse sentido, qualquer explosão de raiva poderia resultar em violência física entre os prisioneiros. Porém, Frankl alerta que com isso não quer defender que a alma humana seja condicionada ao meio em que vive. Pelo contrário, houve muitos exemplos de pessoas que superaram aquelas condições sub-humanas e por meio de suas atitudes se mostraram verdadeiros heróis. A experiência no campo de concentração vem para evidenciar o quanto é possível o ser humano superar o próprio sofrimento, o quanto pode a alma humana ser livre frente à repressão e à supressão de direitos. Quantos companheiros ergueram-se acima de si mesmos, ao oferecerem uma palavra de consolo, um gesto de carinho e compaixão e quanto despreendimento tiveram ao entregar sua última lasca de pão ao colega também faminto?

E mesmo que tenham sido poucos, não deixou de constituir prova de que no campo de concentração se pode privar a pessoa de tudo, menos da liberdade última de assumir uma atitude alternativa frente às condições dadas. E havia uma alternativa! A cada dia, a cada hora no campo de concentração, havia milhares de oportunidades de concretizar essa decisão interior, uma decisão da pessoa contra ou a favor da sujeição aos poderes do ambiente que ameaçavam privá-la daquilo que é a sua característica mais intrínseca – sua liberdade – e que a induzem, com a renúncia à liberdade e à dignidade, a virar mero brinquedo e objeto das condições externas, deixando-se por elas cunhar um prisioneiro “típico” do campo de concentração. [...] Aquilo que sucede interiormente como a pessoa, aquilo em que o campo de concentração parece “transformá-la”, revela ser o resultado de uma decisão interior. Em princípio, portanto, toda pessoa, mesmo sob aquelas circunstâncias, pode decidir de alguma maneira no que ela acabará sendo, em sentido espiritual: um típico prisioneiro de campo de concentração, ou então uma pessoa, que também ali permanece sendo ser humano e conserva sua dignidade (FRANKL, 2014, p. 88-89).

Por inúmeras vezes Frankl foi testemunha de pessoas que foram “dignas do próprio tormento”. O sofrimento e morte desses companheiros deram testemunho dessa liberdade interior que configura o sentido da existência humana. Nessa medida, o sentido da vida não se restringe à realização de valores criativos. Ao contrário, quando a vida tem sentido, até o sofrimento fica permeado por esse sentido. Pois da mesma forma que o destino e a morte fazem parte da vida, o sofrimento também faz parte dela. “Aflição e morte fazem parte da existência como um todo” (FRANKL, 2014, p. 90).

Então, tudo dependerá da atitude do indivíduo frente às vicissitudes da vida. Nessa medida, a pessoa poderá permanecer valorosa, digna, desinteressada e corajosa ou pode na luta levada ao extremo pela autopreservação, simplesmente colocar de lado sua humanidade e se entregar aos condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos e acabar por se transformar em mero animal gregário, conforme a *psicologia do prisioneiro* do campo de concentração (2014, p. 90).

[...] Sem dúvida, poucas e raras são as pessoas capazes e à altura dessa elevada proposta. Pois poucos foram os que no campo de concentração mantiveram sua plena liberdade interior e puderam alçar-se à realização daqueles valores possibilitada pelo sofrimento. E mesmo que tivesse sido um único apenas – ele bastaria como testemunho para o fato de que a pessoa interiormente pode ser mais forte do que seu destino exterior, e isso não somente no campo de concentração (FRANKL, 2014, p. 91).

Segundo o autor, a observação psicológica dos reclusos revelou que somente se sucumbiam às influências do ambiente no campo de concentração, aqueles prisioneiros que definitivamente “entregavam os pontos” espiritual e humanamente. Por sua vez, essas pessoas que “entregavam os pontos”, eram justamente aquelas

que não dispunham de um ponto de apoio em seu interior. Mas em que consistia esse ponto de apoio interior? De acordo com Frankl, a vida do prisioneiro se caracterizava como uma vida provisória, bem como era desconhecido o prazo conhecido para sua libertação. O fato de o prisioneiro do campo de concentração desconhecer quanto tempo teria que passar naquele ambiente era algo muito perturbador e deprimente. A duração do confinamento era uma incógnita: poderia ser ou não ilimitada. Uma pessoa submetida a algo cujo final é impossível se prever possui sérias dificuldades para viver em função de um alvo, de um objetivo a ser atingido (ou como Aristóteles diria, de um *télos* a atingir). Nessa medida, a pessoa também sente dificuldades para viver voltada para o futuro. Conforme observa Frankl, esse indivíduo acaba vivendo como alguém que perdeu o emprego e desconhece a data em que novamente estará trabalhando e sustentando dignamente seus entes queridos. Aquela situação provisória causa inúmeras disfunções físicas e psicológicas, o que dificulta que essa pessoa viva em função de um alvo no futuro. Há, portanto, um paradoxo entre as percepções temporal e espacial; haja vista que na dimensão temporal, o prisioneiro sente o caráter ilimitado da detenção, enquanto que na dimensão espacial, o que se sobressai é o sentimento de limitação que o encarceramento sugere. Nessa medida, a vida fora do campo de concentração parece impossível e inatingível. É como se o prisioneiro estivesse morto no “além” a olhar para este mundo terrestre (FRANKL, 2014, p. 94-95).

[...] Ocorre, porém, que a depreciação do presente, da realidade circundante, implica certo perigo. Isso porque podem ser facilmente esquecidas as possibilidades de influência criativa sobre a realidade, as quais não deixam de existir também no campo de concentração, como ficou demonstrado em diversos exemplos heróicos. A desvalorização total da realidade, oriunda da forma provisória de existência do recluso, acaba seduzindo a pessoa a entregar os pontos completamente, a abandonar-se a si mesma, visto que de qualquer forma “tudo está perdido”. Essas pessoas estão se esquecendo de que, muitas vezes, é justamente uma situação exterior extremamente difícil que dá à pessoa a oportunidade de crescer interiormente para além de si mesma (FRANKL, 2014, p. 95-96).

A maioria dos prisioneiros tinha a crença de que não mais dispunham de quaisquer possibilidades de realização. Contudo, segundo Frankl, isso foi um grande engano, uma vez que aquela vida no campo de concentração era a oportunidade que aquelas almas humanas tinham para escolher entre a vida vegetativa ou a vida de superação interior (ou como Aristóteles diria: entre a vida de escravo ou entre a

vida de senhor). Portanto, a escolha pertence ao próprio indivíduo: entregar-se ao sofrimento ou ser herói de si mesmo. Assim, a pessoa que não mais acredita no seu futuro, está perdida em qualquer situação da vida; pois em nosso dia a dia estamos submetidos a diversos tipos de “campos de concentração”, dependendo do país em que vivemos, ele pode ser um largo e aberto “campo de concentração”, ainda mais quando as instituições democráticas vão perdendo espaço para políticas populistas e de fundo totalitarista.

6.4.2.1 *O que a vida espera de nós?*

Frankl nos convida a realizar uma revolução copernicana, invertendo a questão “*o que esperar da vida*” para “*o que a vida espera de nós*”. Quando não mais perguntamos pelo sentido da vida, mas experimentamos a sensação da vida nos perguntando sobre o que podemos fazer por ela, o que se apresenta a nossa frente não são meras divagações filosóficas, mas sim uma convocação para a ação. Nessa medida, conforme destaca Frankl:

[...] viver não significa outra coisa se não arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento (FRANKL, 2014, p. 102).

Segundo Frankl, essa exigência e com ela o sentido da existência altera de indivíduo para indivíduo e também se altera de um instante para o outro. Portanto, a vida humana jamais pode ser definida em termos genéricos, pois a vida não é algo vago e abstrato, mas sim algo singular e concreto e desse modo, as exigências que a vida faz a cada indivíduo são também singulares e concretas. Nessa medida, as situações não se repetem, elas são únicas para cada pessoa humana, da mesma forma que o destino de cada indivíduo é único para esse ser humano, não podendo o destino de alguém ser comparado ao destino de outra pessoa. Desta feita, toda e qualquer situação é única e exclusiva, permitindo somente a determinado caso concreto uma única “resposta” específica. Assim:

Quando um homem descobre que seu destino lhe reservou um sofrimento, tem que ver nesse sofrimento também uma tarefa sua, única e original. Mesmo diante do sofrimento, a pessoa precisa conquistar a consciência de que ela é única e exclusiva em todo o cosmo dentro deste destino sofrido. Ninguém pode assumir dela o destino e ninguém pode substituir a pessoa

no sofrimento. Mas na maneira como ela própria suporta esse sofrimento está também a possibilidade de uma realização única e singular (FRANKL, 2014, p. 102-103).

O que Frankl na verdade está também se referindo é relativo à questão da contingência da vida humana, contingência esta que está intimamente conectada com o tema da *phrónesis*. Como vimos no capítulo *A prudência como critério de correção da ação*, Pieper muito bem ressaltou que o *phrónimos* é aquele que sabe contemplar a realidade objetiva das coisas, sendo que é essa realidade que determina ao ser aquilo que ele deve ou não fazer. E Aubenque, por sua vez, frisou que a *Ética a Nicômoco*, destaca o *phrónimos* lançado na vida, bem longe do mundo platônico das Ideias. Nesse sentido, o que o indivíduo tem em mãos são apenas suas forças e experiências genuinamente humanas. Por conseguinte, a *phrónesis* está intimamente ligada àquilo que é contingente, particular, prático e mutável. Assim, cabe ao *phrónimos* a tarefa de determinar com responsabilidade, as ações de acordo com as circunstâncias da realidade e, conforme também observou Spinelli, é fundamental que o *phrónimos* saiba reconhecer tanto o universal com suas regras acerca daquilo que deve ser feito, quanto o particular com as suas especificidades. Nessa medida, importa reconhecer que as regras do universal nunca são suficientes para esclarecer qual a melhor ação a ser escolhida no tempo presente. Outro ponto importante a ser ressaltado, é que segundo Perine, a vida do *phrónimos* é plena porque é marcada pelo viver “proaireticamente”¹⁰, ou seja, num estado de habitual decisão (tensão) e, por conseguinte, ele realiza num “*mundo marcado pelo inacabamento, pela duração e pela mudança*” boas e belas ações em razão do fim que são elas mesmas.

A experiência num campo de extermínio nazista permitiu que Frankl conhecesse as inúmeras e possíveis facetas do ser humano. Foi a experiência que permitiu indagar “*o que é o ser humano?*”. E segundo Frankl, o ser humano é aquele ser que sempre decide o que ele é a cada instante. Nessa medida, pode-se afirmar que: “o ser que inventou as câmaras de gás; mas é também aquele ser que entrou nas câmaras de gás, ereto, com uma oração nos lábios” (FRANKL, 2014, p. 113).

Como foi ressaltado no capítulo *A prudência como critério de correção da ação*, Aristóteles nos convida a realizarmos nossa excelência neste mundo

¹⁰ “O ser humano precisa não de homeostase, mas daquilo que eu chamo de “noodinâmica”, isto é, da dinâmica existencial num campo polarizado de tensão, onde um polo está representado por um sentido a ser realizado e o outro polo, pela pessoa que deve realizá-lo” (FRANKL, 2014, p. 130).

inacabado e imperfeito. E a *phrónesis* é a virtude do tempo oportuno (*kalpós*), do local e das pessoas certas. Nessa medida, como destaca Aubenque, dado que a contingência é o mal, ela também pode ser o remédio e isso dependerá da vontade humana. Assim, o objeto da vontade ou da escolha, “não é o Bem absoluto, mas o bem relativo à situação, ao momento presente” (AUBENQUE, 2003, p. 159). O homem é esse ser em constante aprendizagem e que por isso sempre terá diante de si a tarefa de deliberar e escolher os melhores caminhos para chegar ao fim estabelecido. Como o mundo não é perfeito, o que resta ao homem é fazer ou agir e por meio disso, ele “realiza sua excelência propriamente humana” (2003, p. 155).

6.4.3 Terceira fase: a vida após a libertação

Frankl chama de despersonalização a experiência dos prisioneiros após a libertação. Eles veem o mundo fora do campo de concentração como algo irreal e improvável. E muitos buscam repetir do lado de fora, uma forma arbitrária e irrefletida de violência. Frankl recorda-se do companheiro que não hesita em pisar numa lavoura recém-germinada. Enquanto Frankl tenta se desviar dos brotos, o companheiro o toma pelo braço e em tom agressivo brada: “Liquidaram minha mulher e meu filho na câmara de gás – isto, para não falar do resto – e tu queres proibir que eu esmague uns talos de aveia?” (FRANKL, 20014, p. 117). Essa reação de guerra interior do indivíduo acaba de alguma forma se transformando numa guerra do lado de fora, pois o ser humano dá aquilo que tem dentro de si. Entretanto, cabe a ele escolher e virar “a chave”, optando por manifestar virtudes ao invés de vícios.

Além da agressividade, Frankl destaca outras características da psique do recém-liberto: a amargura e a decepção. A amargura é provocada pelo contato com outras pessoas no antigo ambiente de vida de quem sai do campo de concentração. Chega-se ao seu antigo lar e depara com a indiferença daqueles que ali ficaram. A decepção se dá diante da superficialidade e inércia do coração da outra pessoa.

6.5 Os caminhos para o sentido da vida

Sinteticamente, a logoterapia nos apresenta três caminhos principais pelos quais se pode chegar ao sentido da vida. O primeiro caminho consiste na criação de

um trabalho ou ação, o qual também podemos identificar como *o sentido da vida* propriamente dito. O segundo está em experimentar algo ou encontrar alguém, o qual também pode ser entendido como *o sentido do amor* e finalmente, a terceira via é aquele que podemos chamar de *o sentido do sofrimento*, por meio do qual transformamos nossas tragédias pessoais em triunfos.

6.5.1 O sentido da vida

Aqui é importante destacar de que não há um sentido da vida geral e universal a ser perseguido pela humanidade. Assim, não há um sentido abstrato da vida, mas um sentido particular e específico para cada indivíduo. Cada pessoa possui sua própria vocação ou missão e cada pessoa precisa executá-la de forma concreta. Por isso, cada ser humano é único e não pode ser substituído, nem ter sua vida repetida. Nessa medida, Frankl defende que a tarefa de cada um é algo singular, assim como a sua oportunidade específica de concluir a própria missão.

Aquela unicidade e exclusividade que caracterizam cada pessoa humana e dão sentido à existência do indivíduo fazem-se valer tanto em relação a uma obra ou uma conquista criativa, como também em relação a outra pessoa e ao amor da mesma. Esse fato de cada indivíduo não poder ser substituído nem representado por outro é, no entanto, aquilo que, levado ao nível da consciência, ilumina em toda a sua grandeza a responsabilidade do ser humano por sua vida e pela continuidade da vida. A pessoa que se deu conta dessa responsabilidade em relação à obra que por ela espera ou perante o ente que a ama e espera, essa pessoa jamais conseguirá jogar sua vida fora. Ela sabe do “porquê” de sua existência – e por isso também conseguirá suportar quase todo “como” (FRANKL, 2014, p. 105).

Frankl ressalta que o que importa “[...] não é o sentido da vida de um modo geral, mas antes o sentido específico da vida de uma pessoa em dado momento” (FRANKL, 2014, p. 133). Essa observação dele também se conecta com aquilo que destacamos no capítulo *Breves considerações acerca das éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade*, em que MacIntyre enaltece a questão do estágio da vida humana como unidade.

MacIntyre fornece um conceito de identidade que une o nascimento à vida e à morte, em forma de narrativa com um começo, um meio e um fim. Esse conceito ressalta o quanto é natural pensar no “eu” em forma de narrativa. Outro conceito muito importante levantado por MacIntyre é o de inteligibilidade, o qual possui íntima relação com o fato de que a distinção mais primária de tudo o que está contido no

discurso e na prática é justamente aquilo que distingue os animais humanos dos outros animais não humanos. Nessa medida, emerge o conceito de responsabilidade, que destaca que o ser humano é o único que pode ser considerado responsável por seus atos.

MacIntyre afirma que a modernidade divide a vida humana numa série de compartimentos, cada qual com suas normas e papéis a serem representados. Assim, trabalho, lazer; vidas pública, empresarial e familiar ficam, segundo MacIntyre, afastadas da vida pessoal e da mesma forma, a infância e a velhice são “amputadas” do resto da vida humana e relegadas para etapas distintas. Por conseguinte, o que se observa, não é uma unidade de vida, mas partes da vida do indivíduo que não se comunicam e ficam isoladas umas das outras. Segundo MacIntyre, a unidade de uma virtude na vida do indivíduo só é inteligível a partir do sentido de uma vida que se possa conceber e avaliar integralmente. O conceito de identidade é um conceito de um “eu” cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte (MACINTYRE, 2001, p. 345). Aqui, o que pode ser destacado e que parece se conectar a Frankl, diz respeito ao quanto a sociedade contemporânea valoriza a utilidade que o indivíduo possa ter ou não no presente, o que faz com que a velhice e a infância fiquem relegadas a um segundo plano.

Entretanto, somos obrigados a discordar de MacIntyre no que tange a sua visão pessimista acerca de que a modernidade divide a vida humana numa série de compartimentos que não se comunicam. Essa divisão não é um atributo exclusivo da modernidade, pois o ser humano sempre se viu a se relacionar ao longo da história com diferentes comunidades como a familiar, a profissional, a religiosa etc. Pode ser que, com o advento do Iluminismo, tenha se intensificado o afrouxamento dos laços de pertença entre o indivíduo e comunidades tradicionais como a religião e a própria família, por exemplo. Mas isso não pode ser usado como justificativa para se culpar o Iluminismo e seus frutos, livrando o ser humano da responsabilidade que ele tem sobre a formação de seu próprio caráter. Diferentemente dos demais animais, o ser humano é o único capaz de avaliar a si próprio e de se autoconhecer. Desde a antiguidade ouve-se falar na importância do autoconhecimento e de sua influência na formação do caráter humano. Realmente, ao longo da história, a pessoa (unidade) sempre se relacionou na multiplicidade: família, comunidade, trabalho, escola, religião, partido político etc. Quando o indivíduo se autoconhece, ele tende a

ser genuinamente íntegro e coeso interna e externamente. Em outras palavras, ele será a mesma pessoa tanto dentro quanto fora do ambiente familiar. Por outro lado, não se autoconhecendo, desconhecendo e não acolhendo suas virtudes e mazelas morais com o objetivo de transcender estas últimas, certamente o indivíduo será alguém que irá representar papéis diferenciados na família, na escola, no trabalho etc. Não será, portanto, genuinamente íntegro e coeso interna e externamente. Nessa medida, poderá se falar realmente num “eu” cindido, dividido ou desfigurado. Portanto, não será uma tradição a única responsável pelo desinteresse do ser humano em se autoconhecer e autotranscender. Ao indivíduo cabe, pois, a tarefa de escolher se dará ou não sentido à sua vida e, para tanto, aquele ser humano que foi educado nas virtudes terá melhores condições para superar as adversidades da vida e desta forma, cooperar para o florescimento do meio em que vive.

6.5.2 O sentido do amor

O segundo modo de encontrar um sentido na vida se dá experimentando a natureza ou a cultura por meio da bondade, da verdade ou da beleza; ou mesmo “experimentando outro ser humano em sua originalidade única”, amando-o (FRANKL, 2014, p. 135).

Frankl explica que na logoterapia, o amor não é interpretado como simples epifenômeno de impulsos e instintos. Ao contrário, é o amor um fenômeno tão primário como o sexo, sendo que este último é uma modalidade de expressão do amor. Nessa medida, o sexo se justifica e é até santificado, enquanto ele for um veículo do amor. O “amor não é entendido como mero efeito colateral do sexo, mas o sexo é um meio de expressar a experiência daquela união última chamada de amor” (FRANKL, 2014, p. 136).

6.5.3 O sentido do sofrimento

O terceiro modo pelo qual pode se encontrar o sentido na vida, é segundo Frankl, pelo sofrimento. Antes de tudo, é correto afirmar que o sofrimento não é de modo algum necessário para se encontrar sentido na vida. Entretanto, há momentos em que ele é inevitável. Nessa medida, o sofrimento deixa de ser sofrimento, quando encontramos o sentido como, por exemplo, o sentido de um sacrifício.

Assim, o que importa é converter nosso sofrimento numa conquista humana. É transformar nossas pequenas e grandes tragédias pessoais ou mesmo coletivas em triunfo: é o erguer-se acima de si próprio, é o crescer para além de si mesmo e nesse diapasão, transformar-se a si mesmo. Diante do sofrimento inevitável, quando não somos capazes de mudar a situação na qual estamos inseridos, somos convidados e desafiados a mudar a nós próprios.

Pesquisadores da Faculdade de Medicina da Universidade de Yale ficaram impressionados pelo número de ex-prisioneiros da guerra do Vietnã que afirmavam explicitamente que, embora sua prisão tivesse sido uma experiência extraordinariamente difícil – com torturas, doenças, fome e confinamentos em celas solitárias –, eles, não obstante, [...] se haviam beneficiado com a experiência de crescimento (FRANKL, 2014, p. 169).

Frankl destaca que um dos princípios fundamentais da logoterapia não consiste em obter prazer ou evitar a dor, mas sim desafiar o indivíduo a ver um sentido em sua própria vida. É essa a razão pela qual o ser humano está pronto até a sofrer sob a condição de que seu sofrimento tenha algum sentido. Nessa medida, a partir do momento em que o ser humano compreende o sentido de seu sofrimento, ele é capaz de passar pela dor com maior dignidade. Enquanto ele não compreende o sentido da dor, o sentido do sofrimento, o indivíduo sofre muito mais do que aquele que consegue enxergar um sentido no sofrimento a que é submetido.

Ao aceitar esse desafio de sofrer com bravura, a vida recebe um sentido até seu derradeiro instante, mantendo esse sentido literalmente até o fim. Em outras palavras, o sentido da vida é um sentido incondicional, por incluir até o sentido potencial do sofrimento inevitável (FRANKL, 2014, p. 138).

Apesar de evidenciar o quanto o sofrimento pode ser importante para o encontro do sentido da vida, Frankl também observa que se o sofrimento for evitável, nada melhor então que remover suas causas, pois sofrimento desnecessário nada mais é do que puro masoquismo. Entretanto, se a pessoa não puder mudar a situação que causa seu sofrimento, ela pode então escolher a atitude para enfrentar a dor. Nesse sentido, a prioridade está com a atitude criativa diante da situação que produz sofrimento. “Mas realmente superior é o saber como sofrer, quando se faz necessário” (FRANKL, 2014, p. 138, 170).

6.6 A transitoriedade da vida

Frankl explica que da mesma forma que o sofrimento, a transitoriedade da vida não retira, de forma alguma, o sentido da vida humana. É justamente essa transitoriedade que constitui a nossa responsabilidade perante a vida. Assim, “*o ser humano está constantemente fazendo uma opção diante da massa de potencialidades presentes*” (FRANKL, 2014, p.144). A cada momento, o indivíduo é desafiado a escolher entre o bem e o mal e, dia após dia, ele vai construindo sua existência e se tornando cada vez mais responsável por ela. Por essa medida, ao considerar a transitoriedade essencial da existência humana, Frankl conclui que a logoterapia não é pessimista, mas, antes de tudo, é uma proposta ativista:

Em linguagem figurada, poderíamos dizer que o pessimista parece uma pessoa que observa com temor e tristeza que a sua folhinha na parede vai ficando mais fina a cada dia que passa. Por outro lado, a pessoa que enfrenta ativamente os problemas da vida é como aquela que, dia após dia, vai destacando cada folha do seu calendário e cuidadosamente a guarda junto às precedentes, tendo primeiro feito no verso alguns apontamentos referentes ao dia que passou. É com orgulho e alegria que ela pode pensar em toda a riqueza contida nessas anotações, em toda a vida que ela já viveu em plenitude. Que lhe importa notar que está ficando velha? Terá ela alguma razão para ficar invejando os jovens que vê, ou de cair em nostalgia por ter perdido a juventude? Que motivos terá ela para invejar uma pessoa jovem? Pelas possibilidades que estão à frente do jovem, do futuro que o espera? “Eu agradeço”, é o que ela vai pensar. “Em vez de possibilidades, realidades é o que tenho no meu passado, não apenas a realidade do trabalho realizado e do amor vivido, mas também a realidade dos sofrimentos suportados com bravura. Esses sofrimentos são até mesmo as coisas das quais me orgulho mais, embora não sejam coisas que possam causar inveja” (FRANKL, 2014, p. 144-145).

Esta fala de Frankl nos remete ao capítulo *A prudência como critério de correção da ação*, no qual Perine ressalta a importância do tempo para a *phrónesis* e que ele nomeia como “protologia” da *phrónesis*. Pois é certo que existe uma indivisível solidariedade entre o tempo e a alma humana, possibilitando a educação e a formação de hábitos e dando condições ao indivíduo para que possa transcender a animalidade e, finalmente, humanizar-se. Nessa medida, a vida do *phrónimos* é uma vida num longo e bem vivido tempo e, portanto, operar *práxis* (e não a produção) é a obra desse animal dotado de *logos*, desse intelecto desejante. Pois pela decisão, se dá a união entre o “presente vivido no desejo com o futuro captado pelo intelecto”; operando-se assim a unidade entre a faculdade apetitiva e a faculdade intelectual do ser humano (PERINE, 2006, p. 39-40).

6.7 A tese do otimismo trágico

A tríade trágica é composta pela dor, pela culpa e pela morte. Neste ponto, Frankl levanta a questão de como é possível dizer sim à vida apesar de tudo isso. Nessa medida, o autor nos desafia a transformar criativamente os aspectos negativos da vida em algo positivo ou construtivo, ou seja, o que importa é extrair o melhor de cada situação que nos é dada. Frankl, explica que a palavra “melhor” é de origem latina – “*optimum*” e por esse motivo, ele fala do “otimismo trágico”. Ele esclarece que o otimismo não pode ser resultado de ordens ou determinações, muito menos deve a pessoa forçar em si própria e indiscriminadamente uma atitude otimista. O que deve ficar claro é que o potencial humano nos seus melhores aspectos nos permite superar as tragédias e, para tanto, Frankl destaca que o indivíduo deve procurar o seguinte: a) transformar o sofrimento numa conquista e realização humana; b) extrair da culpa a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor e c) fazer da transitoriedade da vida um incentivo à tomada de atitudes responsáveis (FRANKL, 2014, p. 161).

No que tange à felicidade, Viktor Frankl defende a tese de que o ser humano não é alguém em busca da felicidade, mas sim alguém em busca de uma razão para ser feliz por meio da “realização concreta do significado potencialmente inerente e latente” numa dada situação. Isso quer dizer que a felicidade não pode ser buscada, mas precisa ser decorrência de algo. “Deve-se ter uma razão para ‘ser feliz’. Uma vez que a razão é encontrada, no entanto, a pessoa fica feliz automaticamente” (FRANKL, 2014, p. 162). Quando o indivíduo tem êxito na busca de sentido, tal empreendimento o deixa feliz e lhe permite enfrentar com maior disposição as adversidades da vida.

Entretanto, nem sempre as pessoas encontram o sentido de suas vidas, o que pode ser fatal, por exemplo, num campo de concentração ou na vida mesmo, de um modo geral. Frankl cita o exemplo daqueles companheiros que em dada manhã se recusavam a se levantar da cama e por ali permaneciam, sem comer, defecando e urinando e se entregavam ao prazer imediato de fumar um cigarro. Daquele momento em diante, a percepção de sentido havia desaparecido e bastava-se apenas contar o tempo: quarenta e oito horas eram suficientes para que estivessem mortos.

Frankl atribui à falta de sentido o consumo alarmante de drogas, principalmente entre os jovens. O sentimento de falta de sentido é, segundo o autor, resultante de uma frustração das necessidades existenciais do ser humano. Ainda quanto à origem do sentimento da falta de sentido, pode-se dizer que boa parte das pessoas tem o suficiente com o que viver, entretanto, elas não têm nada por que viver. Ou seja, têm-se os meios, mas falta o sentido para a vida desses indivíduos. Para exemplificar, Frankl lança mão da experiência que teve com alguns pacientes jovens que sofriam da chamada “neurose de desemprego”. Para esses jovens, estar sem emprego significava ser inútil e ser inútil era o mesmo que levar uma vida sem sentido. A partir do momento, que esses jovens foram incentivados a desenvolver atividades voluntárias em organizações de jovens, educação de adultos, bibliotecas públicas etc., eles (ainda desempregados e em condições econômicas nada animadoras) acabaram superando a depressão e o sentimento de inutilidade. Portanto, quanto ao sentimento de falta de sentido, mais do que ser sintoma de uma neurose, tal sentimento é segundo Frankl uma prova da humanidade dessa pessoa (FRANKL, 2014, p. 164).

Frankl acredita que o vazio existencial é gerador de depressão, agressividade e dependência de drogas. O autor define o vazio existencial como um sentimento de vacuidade e de falta de sentido. Contudo, ele pondera que nem todo caso de depressão ou mesmo suicídio sejam resultantes dessa falta de sentido. Mas mesmo que todo e qualquer caso de suicídio não tenha sido executado em razão dessa vacuidade existencial, é bem provável que o impulso de ceifar a própria vida poderia ter sido evitado se essa pessoa tivesse despertada sua consciência para algum sentido ou projeto de vida pelo qual pudesse dedicar sua existência:

[...] pense num filme que consista em milhares e milhares de fotogramas individuais. Cada um deles vem carregado de sentido e traz um significado, mas o sentido do filme todo não pode ser visto antes que sua última sequência seja mostrada. Não obstante, não podemos entender todo o filme sem ter compreendido antes cada um dos seus componentes, cada uma das imagens individuais. Não acontece o mesmo com a vida? Será que o significado último da vida não se revela também (quando se revela) só no seu final, a um passo da morte? E será que também esse sentido final não depende de o sentido potencial de cada situação particular ter sido realizado da melhor maneira possível, de acordo com o conhecimento e as crenças do indivíduo? (FRANKL, 2014, p. 166-167).

Da mesma forma como Aristóteles nos exorta a fazer uso da *phrónesis* por meio da analogia da “*Régua de Lesbos*”, aquela régua de chumbo que muito

facilmente se adapta às reentrâncias do objeto a ser medido; Frankl também destaca a importância de usar a consciência, a qual “deve aplicar uma fita métrica à situação enfrentada. A situação deve ser medida à luz de um conjunto de critérios e uma hierarquia de valores” (2014, p. 167-168). Ele acrescenta que a logoterapia vê a consciência como um fator estimulador, que pode indicar a direção que temos que adotar em determinada situação de nossa vida.

6.7.1 O segundo aspecto da tríade trágica: a culpa

Frankl rechaça com veemência a ideia de “culpa coletiva”. Nessa medida, segundo Frankl, é totalmente injustificável responsabilizar alguém ou um grupo pelo comportamento de outrem ou de um grupo de pessoas. Para ilustrar essa questão, o autor cita o exemplo de uma mulher norte-americana que certa vez lhe lançou a seguinte crítica:

“Como é que você consegue escrever livros em alemão, se é a língua de Adolf Hitler?” Em resposta, perguntei a ela se usava facas em sua cozinha. Quando respondeu que sim, mostrei-me espantado e chocado, e exclamei: *“Como é que você consegue usar facas se tantos assassinos já as usaram para apunhalar e matar suas vítimas?”* Então ela desistiu de me criticar por escrever livros em alemão (FRANKL, 2014, p. 171).

A posição adotada pela mulher muito se parece com a de MacIntyre ao afirmar que o indivíduo já nasce com um passado e ao tentar se isolar desse passado à maneira individualista resulta numa deformação dos relacionamentos presentes. Segundo o autor, a posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social se coincidem. MacIntyre afirma que o indivíduo herda do passado de sua família, cidade, tribo, nação etc. uma série débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. E isso, de certa forma, fornece à vida da pessoa uma particularidade moral. Para MacIntyre, o individualismo moderno vai de encontro à visão da narrativa do “eu”, pois do ponto de vista do individualismo, o ser humano é aquilo que escolheu ser. Nessa medida, MacIntyre afirma que o individualismo moderno defende a tese que:

Posso ser filho biológico do meu pai; mas não posso me responsabilizar pelo que ele fez, a não ser que decida implicitamente assumir tal responsabilidade. Posso ser cidadão legal de determinado país; mas não posso me responsabilizar pelo que meu país faz ou fez, a não ser que eu decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. Esse

individualismo é expresso pelos autores americanos modernos que recusam qualquer responsabilidade pelas consequências da escravidão sobre os americanos negros, dizendo: “Nunca tive escravos”. É, mais sutilmente, o ponto de vista daqueles outros americanos modernos que aceitam uma responsabilidade bem-calculada por tais consequências, calculadas precisamente pelos benefícios que eles mesmos, como indivíduos, receberam indiretamente da escravidão. Em ambos os casos, “ser americano” não é, em si, considerado ser parte da identidade moral do indivíduo. E, naturalmente, para os americanos modernos não há nada de estranho nesta postura: o inglês que diz “nunca fiz mal à Irlanda; por que lembrar essa velha história como se *eu* tivesse alguma coisa a ver com isso?” ou o jovem alemão que acha que ter nascido depois de 1945 significa que o que os nazistas fizeram com os judeus não tem importância moral para seu relacionamento com seus contemporâneos judeus, todos exibem a mesma postura, segundo a qual o eu é destacável de seus papéis e *status* sociais e históricos. E o eu assim destacado é, naturalmente, um eu bem à vontade na perspectiva de Sartre ou de Goffman, um eu que não pode ter história (MACINTYRE, 2001, p. 370-371).

Neste ponto, somos obrigados a discordar de MacIntyre e nos filiar a tese de Frankl. Segundo o médico austríaco, explicar totalmente o crime de alguém seria o mesmo que eliminar sua culpa e vê-lo como um ser predeterminado a praticar delitos e como mera peça a ser consertada, ou seja, seria enxergar essa pessoa como alguém destituída de liberdade e de responsabilidade por seus atos. Frankl observa que essa atitude adotada pela sociedade que prefere assumir a culpa pelo ato do criminoso, dizendo que este é vítima de uma sociedade cruel e egoísta é a pior coisa que se pode fazer. Segundo Frankl, até os próprios criminosos contestam esse tipo de tratamento e preferem ser considerados responsáveis pelos crimes que praticaram. O melhor a ser feito é o criminoso assumir sua culpa e, desta forma, assumir a culpa com responsabilidade. O próximo passo é erguer-se acima da culpa e crescer para além de si mesmo, procurando pessoalmente se transformar para melhor.

Ricken mesmo afirma que a dignidade do ser humano consiste justamente no fato de que ninguém pode assumir em seu lugar, a responsabilidade por seus atos e o seu caráter moral. Outra questão importante é que não é nada sadio para o florescimento de uma comunidade reforçar o medo, o remorso, a mágoa, o ressentimento e sofrimento em indivíduos e grupos. Nessa medida, o passado trágico ou de sofrimento de indivíduos ou de uma coletividade não pode ser pretexto para se instigar cobranças e disputas no presente ou no futuro. Negar a superação dos sofrimentos por meio do perdão e da reconciliação é incentivar um processo *ad infinitum* de vitimização e de fortalecimento de ideias que insistem em manter os

indivíduos ligados a uma série de condicionantes de ordens históricas, sociológicas, religiosas, biológicas, genéticas etc.

6.7.2 O terceiro aspecto da tríade trágica: a morte

Segundo Frankl esse aspecto da tríade trágica não encerra somente a questão da morte, mas também a questão da própria vida. Para explicar a questão, ele cria o seguinte imperativo: “Viva como se você estivesse vivendo pela segunda vez e como se tivesse agido tão erradamente na primeira vez como está por agir agora” (2014, p. 172). O que ele quer nos dizer é que cada um dos instantes do qual a vida é feita morre a cada momento e, certamente, aquele instante nunca mais retornará. Entretanto, é justamente esse aspecto transitório da vida que estimula o ser humano e o desafia a fazer o melhor uso possível de cada momento da vida. Tão logo o indivíduo faz uso de uma oportunidade, realizando um sentido potencial, isso terá sido feito de uma vez por todas. Essa realização imediatamente é armazenada no passado, de onde está salva de tudo.

No passado, nada fica irremediavelmente perdido, mas, ao contrário, tudo é irreversivelmente estocado e entesourado. Sem dúvida, as pessoas tendem a ver somente os campos desnudos da transitoriedade, mas ignoram e esquecem os celeiros repletos do passado, em que mantêm guardada a colheita das suas vidas: as ações feitas, os amores amados e, não menos importantes, os sofrimentos enfrentados com coragem e dignidade (FRANKL, 2014, p. 172).

Por isso, não há razão para se invejar os jovens; uma vez que estes somente possuem um futuro logo à frente, mas não dispõem dessa arca repleta de tesouros que é o passado de cada pessoa que já atingiu a maturidade e a velhice. Os velhos, enaltece Frankl, podem não dispor de oportunidades e potencialidades futuras, entretanto, eles dispõem de ricas realidades no passado, valores que ninguém jamais poderá subtrair deles. Nessa medida, o autor nos convida a orgulhar de tudo que amalhamos em nosso passado:

[...] *“Aquilo que viveste nenhum poder do mundo tirará”*. Aquilo que realizamos na plenitude da nossa vida passada, na abundância de suas experiências, essa riqueza interior nada nem ninguém nos podem tirar. Mas não só o que vivenciamos; também aquilo que fizemos, aquilo que de grandioso pensamos, e o que padecemos, tudo isso salvamos para a realidade, de uma vez por todas. Essas experiências podem pertencer ao passado; justamente no passado ficam asseguradas para toda a eternidade!

Pois o passado também é uma dimensão do ser, quem sabe, a mais segura (FRANKL, p. 107-108).

Concluindo este capítulo, percebemos que a visão de MacIntyre parece um pouco pessimista com relação à questão do “eu” desfigurado. No interior da visão macintyreana, a impressão que se tem é de que o “eu” sempre continuará cindido no interior da proposta liberal. Entretanto, com Frankl, a resposta caminha para um sentido mais abrangente, haja vista que a proposta frankleana ressalta o fato de que o ser humano não é determinado pelo meio em que vive, mas ao contrário, é o indivíduo quem realiza suas escolhas e constrói o meio no qual vive. Por conseguinte, é possível o ser humano se reencontrar, principalmente quando ele escolhe dar sentido à própria vida e esse “dar sentido”, nada mais é que uma proposta teleológica e de autoconhecimento. Ao se conhecer e se reconhecer, o ser humano encaminha-se para a integridade, para sua unidade e deixa de ser, então, aquele “eu” dividido e desfigurado. Pode-se afirmar que, nesse processo de autoconhecimento e integridade o ser humano deixa de ser mero “eu” e passa a ser “presença”, uma presença atuante que sabe alinhar passado, presente e futuro.

Uma das principais características da existência humana está na capacidade de se elevar para além de condicionantes biológicos, psicológicos ou sociológicos. O ser humano não é completamente condicionado e determinado; pelo contrário, ele é um animal autodeterminante, capaz de escolher entre ceder ou resistir aos condicionantes e determinismos e, dessa forma, ele não apenas existe, mas é aquele que decide o que se tornará no momento seguinte. A proposta de Frankl convida o ser humano a abandonar o aspecto de “alma servil”. Pois como bem ressaltou Bodéüs em sua análise da relação do *senhor & escravo* a partir de Aristóteles, o indivíduo de alma servil é aquele que ainda não encontrou o sentido de sua vida.

Em princípio, portanto, toda pessoa, mesmo sob aquelas circunstâncias, pode decidir de alguma maneira no que ela acabará sendo, em sentido espiritual: um típico prisioneiro de campo de concentração, ou então uma pessoa, que também ali permanece sendo ser humano e conserva sua dignidade (FRANKL, 2014, p. 88-89).

Desta feita, conforme muito bem enalteceu Frankl, tudo irá depender da atitude do indivíduo frente às vicissitudes da vida. Nessa medida, a pessoa poderá permanecer valorosa, digna, desinteressada e corajosa ou poderá, na luta levada ao extremo pela autopreservação, simplesmente colocar de lado sua humanidade e se

entregar aos condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos e acabar por se transformar em mero animal gregário, conforme a *psicologia do prisioneiro* do campo de concentração.

7 ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS

7.1 O comunitarismo de MacIntyre e sua crítica ao projeto iluminista

Em nossa dissertação de mestrado, destacamos que as críticas que MacIntyre tece em desfavor da ética moderna e do projeto Iluminista fazem do filósofo um comunitarista ético. MacIntyre estabelece as bases de sua ética teleológica a partir de Aristóteles e Tomás de Aquino. Nessa medida, sua pesquisa volta-se para as concepções de *eudaimonia*, *télos*, bem comum, vida boa, virtudes, racionalidade prática, afetos, contingência, dependência e vulnerabilidade da vida humana e vida em comunidade baseada em fortes laços de pertença e amizade.

Para MacIntyre, o projeto moderno de justificação da moralidade fracassou em virtude do próprio fracasso do projeto Iluminista e de seus frutos como o liberalismo econômico do século XIX e o liberalismo político do século XX, por exemplo. Segundo MacIntyre, o fracasso se deu em virtude do rompimento paulatino com o teleologismo e com a separação entre fatos e valores. Outros dois fatores que contribuíram para o fracasso da filosofia moral moderna e contemporânea e a consequente fragmentação da linguagem moral segundo MacIntyre foram a propagação de ideias emotivistas e a juridificação das relações sociais. Nessa ordem, a resolução de conflitos se dá sem se invocar qualquer teoria do bem humano e, como consequência disso, a resolução de conflitos não se dá no interior dos debates, mas pelos veredictos do sistema legal liberal. Segundo o autor, como a modernidade é incapaz de resolver seus conflitos por meio de um consenso racional e no interior do espaço público, apela-se cada vez mais para um universo de regras e procedimentos oriundos do sistema jurídico.

A visão de MacIntyre é bastante pessimista, porém ele aponta como solução para esses problemas resultantes do projeto Iluminista, a substituição de uma ética legalista por um procedimento no qual as virtudes possam ser identificadas como o *télos* e o valor a permear as regras morais. Segundo ele, muitos de nós, por meio da educação que recebemos, somos levados a não adotar um modo coerente de pensar e julgar. Isso se dá pelo fato de que a educação de um modo geral é construída sobre bases movediças, resultantes de um “amalgama” de fragmentos sociais e culturais oriundos de tradições puritanas, católicas e judaicas, por exemplo,

e também oriundos de diferentes estágios e aspectos da modernidade, como os Iluminismos francês e escocês, e os liberalismos econômico e político.

Em sua obra *After Virtue* (2008), traduzida para o português sob o título, *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre destaca o desalinho na linguagem moral contemporânea. Logo no primeiro capítulo, ele apresenta a hipótese de uma “catástrofe” nas ciências naturais: após uma série de desastres ambientais, um movimento político denominado “Nenhum Saber” assume o poder e elimina o ensino das ciências nas escolas e nas universidades, inúmeras revoltas provocam incêndios em laboratórios, obras são destruídas, cientistas são aprisionados, linchados e assassinados. Enfim, o caos se instala e todo o conhecimento científico se perde e é esquecido por longos anos. Mais tarde, pessoas esclarecidas se insurgem contra o *status quo* e a partir da recuperação de fragmentos de textos e obras, tentam aos poucos recuperar a ciência. Porém, por mais que se dediquem a tal projeto, esses indivíduos acabam por andar em círculos, pois ninguém ou quase ninguém consegue perceber que os debates que promovem em torno dos fragmentos de teorias não se configuram como ciência natural, mas apenas uma pseudociência.

MacIntyre descreve essa tentativa de ressurreição das ciências naturais, nesse caso hipotético, como um mundo no qual a linguagem das ciências naturais, ou pelo menos parte dela, continua a ser usada, porém num estado de grave desordem. Mais à frente, ele afirma que já no plano da realidade, a linguagem da moralidade contemporânea sofre de problemas semelhantes ao caso imaginário por ele apresentado. Ou seja, segundo MacIntyre, a linguagem moral está no mesmo estado de grave desordem:

O que possuímos, se essa teoria for verdadeira, são os fragmentos de um esquema conceitual, partes as quais atualmente faltam os contextos de onde derivam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade (MACINTYRE, 2001, p. 15).

MacIntyre explica que esta sua tese da “catástrofe” da linguagem moral pode ser alvo fácil de objeção. Se realmente ocorreu uma catástrofe de consequências tão grandes, esta não passaria despercebida aos registros históricos. Entretanto, nada impede de que a catástrofe da linguagem moral tenha realmente acontecido, contudo, não foi reconhecida tanto pela filosofia analítica quanto pela

fenomenológica. Ambas, segundo MacIntyre, são filosofias impotentes para detectar as desordens do pensamento e da prática moral, pois as técnicas da filosofia analítica são essencialmente descritivas e, descritivas da linguagem do presente. Enquanto que a filosofia fenomenológica também lida com as estruturas da intencionalidade do momento.

Nesse sentido, a catástrofe da filosofia moral deve ter sido de um tipo que não foi e não tem sido reconhecida como catástrofe, exceto por alguns, como o próprio MacIntyre. Portanto, o filósofo afirma que não devemos procurar por acontecimentos marcantes, mas sim por um processo mais longo, complexo e de difícil identificação. Para tanto, ele apresenta outra hipótese. A hipótese de que tal catástrofe tenha ocorrido muito antes da história acadêmica, de modo que os pressupostos morais e outros de avaliação da história acadêmica sejam oriundos das formas da desordem que a própria catástrofe gerou: “Na nossa cultura, até hoje, história significa história acadêmica, e a história acadêmica tem menos de dois séculos de idade” (MACINTYRE, 2001, p. 18).

Assim, o autor conclui que em virtude dessa perspectiva acadêmica, a desordem moral continua invisível tanto para o historiador quanto para o cientista social, pois o que percebem a partir de seus cânones e das categorias de suas disciplinas são apenas uma moralidade sucedendo a outra: o puritanismo do século XVII, o hedonismo do século XVIII e assim sucessivamente. Entretanto, aquilo que deve ser realmente percebido, a linguagem da ordem e da desordem da moralidade passa sem qualquer tipo de reconhecimento.

Ele aponta, portanto, três características que marcam os atuais debates morais: a) incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários; b) os debates procuram apresentar argumentações racionais que se fazem passar por impessoais; c) as premissas conceitualmente distintas e incomensuráveis das argumentações adversárias têm grande diversidade de origens históricas.

Segundo MacIntyre, a principal característica da linguagem moral contemporânea é ser utilizada para a expressão de discordâncias que têm nos debates morais, um evidente caráter inconcluso. Nessa medida, parece que não existe um meio racional para garantir o acordo moral na cultura ocidental. O autor oferece o exemplo de três debates contemporâneos, marcados por essa característica da interminabilidade. O primeiro debate é acerca da guerra justa, cujas premissas que invocam a justiça e a inocência se opõem às premissas que invocam

o êxito e a sobrevivência. O segundo debate se dá em torno do aborto. Nele, premissas que invocam os direitos se opõem às premissas que invocam a possibilidade de universalização. Por fim, o terceiro debate é relativo aos contratos e exercício de profissões, os quais invocam premissas que colocam em disputa a liberdade e a igualdade.

A incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários fica evidente em tais premissas adversárias apresentadas por MacIntyre. Segundo ele, elas são tais que dificultam a ponderação racional entre uma e outra, haja vista que cada premissa emprega um conceito normativo ou avaliativo diferente. Portanto, é justamente porque não há uma maneira estabelecida para se decidir entre tais afirmações que a discussão moral se prolonga de maneira praticamente interminável. Além disso, tais discussões se apresentam revestidas pela máscara da impessoalidade, sugerindo um tom empostado e de certa superioridade por parte daquele que apresenta seu argumento em desfavor do outro.

De nossas conclusões rivais podemos argumentar de volta até nossas premissas opostas; mas quando chegamos a nossas premissas a discussão para e a invocação de uma premissa contra outra se torna questão de pura afirmação e contra-afirmação. Donde, talvez, o tom um tanto estridente de tantos debates morais (MACINTYRE, 2001, p. 24-25).

Tal incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários aliada à máscara de impessoalidade acabam por redundar, segundo MacIntyre, na ideia de que os desacordos contemporâneos não são nada mais nada menos que um choque de vontades antagônicas, sendo cada vontade determinada por um conjunto de opções arbitrárias próprias. Para justificar a terceira característica que marca os debates morais contemporâneos, qual seja, “as premissas conceitualmente distintas e incomensuráveis das argumentações adversárias têm grande diversidade de origens históricas” (2001, p. 27), o filósofo além de apontar as matrizes de pensamento de onde partem as argumentações: Aristóteles, Bismarck, Clausewitz, Maquiavel, Marx, Fichte, Locke, Kant etc., também alerta sobre o perigo de se ficar apenas concentrado na superfície da história da filosofia sem, contudo, aprofundar-se nas teorias e práticas que constituem as culturas humanas:

Esse catálogo de grandes nomes é sugestivo; mas pode ser enganoso de duas formas. Citar nomes pode nos levar a subestimar a complexidade da história e a linhagem de tais argumentações; e pode levar-nos a procurar somente essa história e essa linhagem nos escritos de filósofos e teóricos,

em vez de procurá-las naqueles intrincados corpos de teorias e práticas que constituem as culturas humanas, cujas crenças são expressas pelos filósofos e teóricos apenas de maneira parcial e seletiva. Mas o catálogo de nomes demonstra como são amplas e heterogêneas as fontes morais das quais somos herdeiros. A retórica superficial da nossa cultura tende a falar complacientemente de pluralismo moral nesse contexto, mas a noção de pluralismo é muito imprecisa, pois pode muito bem aplicar-se tanto a um diálogo ordenado de opiniões em intercessão, como a uma mistura desarmônica de fragmentos mal-organizados (MACINTYRE, 2001, p. 28).

Prosseguindo em sua argumentação, o autor observa que ao longo do tempo, os conceitos de “virtude”, “justiça”, “piedade”, “obrigação”, “dever” dentre outros sofreram transformações. Então, ao presumir que a linguagem da moralidade passou de um *status* de ordem para outro de desordem, tal passagem certamente influirá nessa transformação dos significados dos termos acima apontados. Outro problema é o uso que se dá ao conteúdo de filósofos de diferentes tradições, tratando-os como se fossem contemporâneos nossos e uns dos outros, esquecendo que filósofos como Platão, Hume e Mill, por exemplo, viveram e pensaram de acordo com o meio social e cultural nos quais estavam inseridos.

MacIntyre define o liberalismo, principalmente aquele defendido por John Rawls como uma série de esferas compartimentalizadas, cada qual com seu próprio bem a ser perseguido: político, econômico, familiar, científico etc. e é por isso que o liberalismo não consegue, segundo MacIntyre, se comprometer com um único bem supremo. O individualismo marcante da proposta liberal é para MacIntyre intrinsecamente ligado ao peso da preferência individual que se dá fundamentalmente nas arenas social, política e de mercado. Um indivíduo tem voz somente quando possui meios para barganhar com aqueles que podem lhe fornecer o que necessita. Portanto, MacIntyre ressalta que “Só recebe quem tem algo a dar. Numa sociedade liberal, os que não têm meios para barganhar estão em desvantagem” (MACINTYRE, 1991, p. 362).

O que MacIntyre defende é que os procedimentos do domínio público do individualismo liberal sempre exigiram a psicologia do indivíduo liberal e a somatória de ambos redundou em um novo artefato social e cultural: “o indivíduo”. No raciocínio liberal, é o indivíduo enquanto indivíduo que raciocina. Já para Aristóteles é o indivíduo enquanto cidadão que raciocina.

Quando MacIntyre afirma que a conexão entre as preferências expressas nas premissas do raciocínio prático liberal e qualquer ação que deva ser gerada por elas é muito menos perceptível do que a conexão entre as premissas de um silogismo

prático aristotélico, ele está falando do quanto são voláteis as conclusões que esse tipo de raciocínio é capaz de produzir:

Consideremos o contraste entre o raciocínio prático aristotélico e o caracteristicamente moderno, do ponto de vista de nossa interpretação do comportamento dos outros. Alguém que afirma que as premissas de um silogismo prático aristotélico, no contexto do tipo de atividade sistemática do qual essas premissas extraem sua força peculiar, sabendo o que está fazendo, e que não realiza a ação que deveria ter sido a conclusão do silogismo, não porque não possa realizá-la, cai, desse modo, na ininteligibilidade da pura inconsistência. Mas não é isso o que ocorre com alguém que, do mesmo modo, afirma a premissa de um raciocínio prático moderno e não age de acordo com ele. [...] A variedade de considerações possíveis que podem se interpor entre o juízo prático e a ação, e mesmo entre o juízo prático e a decisão, é, ao mesmo tempo, demasiado ampla e indeterminada para que haja sequer uma aparência de inteligibilidade quando o raciocínio prático não produz nenhum resultado. Portanto, numa cultura dominada por esse tipo de raciocínio prático, tomar decisões – e voltar atrás numa decisão – é um tipo de atividade que assume uma proeminência desconhecida em outras culturas (MACINTYRE, 1991, p. 366-367).

Nessa medida, a racionalidade prática liberal possui três características básicas: a) cada indivíduo deve ser capaz de ordenar suas preferências de modo que elas possam ser ordinalmente classificadas perante o domínio público; b) os argumentos devem ser sólidos, por meio dos quais as preferências são traduzidas em termos de decisões e ações; c) deve haver habilidade de agir de modo a maximizar a satisfação dessas preferências de acordo com sua ordenação. Todas essas características levam MacIntyre a concluir que o projeto liberal se volta de alguma forma para uma moral utilitarista (MACINTYRE, 1991, p. 367).

Pelo exposto, o filósofo questiona quais são a função e a noção de justiça numa cultura liberal. Em que consiste a necessidade de uma concepção de justiça nessa mesma cultura? A concepção de justiça na arena liberal, segundo MacIntyre, necessita de um conjunto de princípios reguladores, por meio dos quais a implementação das preferências pode ser alcançada. Para tanto, a racionalidade é fundamental, pois é por meio dela que as regras de justiça são justificadas. Assim, segundo o filósofo, uma pessoa pode ser racional, sem ser necessariamente justa.

Portanto, há uma intensa discordância quanto à formulação de princípios da justiça na arena liberal segundo MacIntyre. Entretanto, há concordância somente naquilo que tais princípios devem alcançar. Para MacIntyre, a função do sistema liberal é, pois, impor uma resolução de conflitos que não apele para qualquer teoria do bem humano:

Entretanto fica claro que, gradualmente se dá cada vez menos importância a se chegar a conclusões substanciais e cada vez mais se atribui importância a continuar o debate pelo debate. Pois a natureza do próprio debate, e não de seu resultado, fornece de vários modos a base para o quarto nível, o das regras e procedimentos do sistema legal formal, no qual apelos à justiça podem ser ouvidos numa ordem individualista liberal. A função desse sistema é impor uma ordem na qual a resolução de conflitos se faça sem se invocar qualquer teoria geral do bem humano. Para se alcançar esse fim, quase todas as posições tomadas nos debates filosóficos da jurisprudência liberal podem, ocasionalmente, ser invocadas. E a marca de uma ordem liberal é referir a resolução de seus conflitos, não aos debates, mas aos veredictos de seu sistema legal. Os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo.

O liberalismo, portanto, fornece uma concepção específica da ordem justa, que é intimamente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas transações públicas conduzidas nos termos estabelecidos por uma comunidade política liberal [...]. O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos.

Portanto, o liberalismo, enquanto inicialmente rejeita as asserções de qualquer teoria suprema do bem, na verdade expressa justamente uma teoria desse tipo (MACINTYRE, 1991, p. 370-371).

Por outro lado, numa visão mais abrangente de nossa parte, acreditamos na capacidade do ser humano de superar os empecilhos filosóficos, históricos e sociais, transcendendo-os a partir do momento em que o indivíduo se dispõe a se autoconhecer e, nessa medida, reencontrar e dar novo sentido à própria vida, o que, por sua vez, acaba refletindo no florescimento das comunidades com as quais compartilha conhecimentos e ideias. Esse projeto de reconstrução da própria história nos remete a uma questão importante: a ideia de *vida como narrativa*.

Segundo MacIntyre, a inteligibilidade de uma ação está intimamente conectada com o contexto de uma narrativa histórica. Assim, os sonhos, crenças e descrenças, amores e ódios humanos são construídos narrativamente, ou seja, o ser humano não é apenas um ator, mas também autor de narrativas, pois o presente contém uma parte do passado e outra do futuro; dado que o futuro se apresenta como um *télos* a ser alcançado. Daí a narrativa se constituir como algo que dá unidade e sentido à vida humana. A proposta comunitarista de MacIntyre visa superar a concepção emotivista e abstrata do sujeito e, nessa medida, ela se apresenta como uma concepção narrativa do sujeito em busca do florescimento e de uma ética voltada para as virtudes. Assim, MacIntyre constrói sua tese tendo a narrativa, a prática e a tradição como elementos fundamentais.

7.1.1 Importantes distinções entre liberais e comunitários

No mundo anglo-saxão, a partir da década de 1980, tornou-se significativa a produção em torno de críticas ao liberalismo político. Dentre as teses liberais, muitos autores se destacaram, como por exemplo, John Rawls e Ronald Dworkin. Entre os autores comunitários ou comunitaristas, podemos destacar Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre etc. Os liberais são herdeiros principalmente da tradição kantiana e, nesse sentido, estão comprometidos com a tese da prioridade do justo sobre o bem (comum), defendendo que cada pessoa deve agir frente às demais de modo a permitir que os projetos individuais acerca do que é a felicidade possam se concretizar. Por conseguinte, a Constituição das democracias liberais não se preocupa em proteger e refletir determinados valores, pelo contrário, a Constituição numa ordem liberal se configura como um projeto do político. Assim, objetiva-se uma teoria da justiça que garanta a autodeterminação moral dos indivíduos e possa ser compartilhada por todos. O liberalismo político implica, portanto, uma concepção deontológica e procedimental. Os comunitários, por sua vez, são herdeiros das tradições aristotélica e hegeliana e, nesse sentido, contestam toda e qualquer racionalidade abstrata que abra mão da tradição e dos vínculos históricos dos indivíduos com a comunidade (CITTADINO, 2009, p. 136; GALUPPO, 2007, p. 45).

A partir da publicação da obra *The Theory of Justice* (1971), de John Rawls, iniciou-se um importante debate entre comunitários e liberais sócio-democratas acerca da conceituação de pluralismo, do ideal de justiça em sociedades pluralistas, bem como acerca da relação entre o bem e o justo; adotando cada um, uma concepção diferente de pluralismo.

Os liberais sócio-democratas levantam a bandeira universalista, em contrapartida, os comunitários defendem o particularismo. O liberalismo pode ser dividido em duas correntes, uma libertária, representada por Robert Nozick e Friedrich Hayek que defendem uma concepção mais radical de individualismo e de Estado Mínimo. Nesse sentido, propõem a mínima intervenção estatal na vida privada dos indivíduos, devendo o Estado ser apenas subsidiário do mercado e responsável pela segurança da atuação deste. A segunda corrente é por sua vez mais moderada e conhecida como social-democrata. Seus representantes mais proeminentes são John Rawls e Ronald Dworkin. Esta corrente defende uma concepção individualista de liberdade mais moderada, ou seja, afirma que a

sociedade deve garantir aos indivíduos condições mínimas para a concretização de seus projetos de vida e nesta medida, admite a cooperação social por meio de uma concepção de justiça como equidade.

Para os liberais sócio-democratas (herdeiros de Locke, Hobbes, Mill e Kant), o termo pluralismo descreve a diversidade de concepções individuais daquilo que se denomina vida boa, assegurando a autonomia privada e os direitos individuais. Eles também se mostram desconfiados frente à possibilidade do surgimento de um Estado paternalista. Liberais sócio-democratas como John Rawls (vinculado à tradição kantiana) defendem a tese da prevalência do justo sobre o bem, acreditando numa concepção de justiça universalizável e que possa garantir a autodeterminação moral dos indivíduos. Para esses liberais sócio-democratas, o Estado possui uma função moral autêntica e a tarefa da política é garantir a cada pessoa e de forma igualitária, a liberdade de escolher e perseguir a concepção de bem (vida boa) que melhor lhe apraza. Os liberais sócio-democratas que seguem a linha de Hobbes defendem a ideia de que, ao contrário dos kantianos, a política está desprovida de qualquer significação moral e que, portanto, a tarefa do Estado é assegurar a coexistência pacífica dos indivíduos no interior de uma sociedade tipicamente contratualista.

Para os comunitários ou comunitaristas (herdeiros da filosofia prática de Aristóteles e da tradição hegeliana), o pluralismo nada mais é do que a diversidade de grupos sociais, políticos, étnicos e religiosos em dada comunidade política e, nesse sentido, defendem a autonomia pública e a soberania popular, demonstrando desconfiança pela moral abstrata dos liberais sócio-democratas. São simpáticos à ética das virtudes propugnada por Aristóteles e constituem contemporaneamente uma das formas do neoaristotelismo, repelindo o universalismo das modernas teorias dos direitos humanos fundamentais. Sua concepção política está profundamente voltada para a história das tradições, defendendo os seguintes fatores fundamentais ao florescimento da vida comunitária: a participação na vida política das cidades, o engajamento público e a cooperação social. Para tanto, consideram fundamental compreender o indivíduo como membro inserido numa comunidade política de iguais, indivíduo que por sua vez deve assumir compromissos éticos com sua comunidade, a qual por sua vez, deve estar organizada em torno de uma ideia substantiva de bem comum.

Conforme destaca Gisele Cittadino (2013), para os liberais sócio-democratas, o justo deve sobrepor ao bem; enquanto que para os comunitários, o bem é que deve sobrepor às questões de justiça. Apesar de suas controvérsias, é importante destacar que tanto o comunitarismo quanto o liberalismo realizam tais debates no interior da própria democracia liberal. Apesar das inúmeras diferenças, comunitários e liberais sócio-democratas guardam semelhanças no tocante à defesa da sociedade democrática liberal e das instituições do Estado liberal como os direitos individuais fundamentais, o império das leis, a separação dos poderes e a defesa da democracia.

Os comunitários, por suas vezes, contra-argumentam, defendendo que é impossível compatibilizar justiça e imparcialidade, haja vista que sem fazer distinções entre diferentes indivíduos não é possível aplicar a justiça. Como ficaria, por exemplo, a equidade, que é justamente a aplicação da justiça ao caso concreto que ora se apresenta ao juiz para uma solução? Uma razão distante das realidades e experiências humanas dificilmente chegará a um resultado justo e equânime. Nessa medida, o termo pluralismo para os comunitários significa a multiplicidade de identidades sociais, étnicas, políticas, éticas, religiosas etc., presentes nas diversas comunidades contemporâneas.

A venda nos olhos [da Justiça] dá também motivo a questionamentos: que tipo de representação de imparcialidade é esta que, “sem fazer distinções entre as pessoas”, pretende ser “justa” para pessoas individuais? Uma razão que se afasta das experiências humanas concretas não corre o risco de se tornar ela mesma cega frente às necessidades diferentes dos seres humanos? (FORST, 2010, prefácio).

Portanto, o pluralismo comunitário defende a autonomia pública e a soberania popular, incentivando a participação dos indivíduos na vida pública e política das comunidades. Já o pluralismo liberal, privilegia a autonomia privada e os direitos individuais e nisso se justifica a neutralidade estatal.

Diante de concepções diferenciadas acerca do pluralismo, temos conseqüentemente uma conformação diferente acerca de prioridades em torno do justo e do bem. Para os comunitários, nem o direito nem a justiça podem ser anteriores a determinadas concepções de bem (posição teleológica). Dentre os liberais sócio-democratas, Rawls defende que o direito tem prioridade sobre o bem (posição deontológica), do mesmo modo que o sujeito é anterior aos seus fins.

Para os comunitários, a soberania popular é a síntese de uma auto-realização ética, ou seja, é a liberdade dos antigos para com os direitos políticos de participação e, portanto, um compromisso com o bem comum capaz de conduzir uma comunidade ao seu fim, que é a felicidade ou a *eudaimonia*. Tudo isso é fundamental, porque uma comunidade política é o resultado da participação social das pessoas, as quais colocam em público suas opiniões, críticas e desejos.

A regra da maioria é substituída pela ideia de política deliberativa que conforma uma vontade comum por meio de um entendimento ético. Em vez de priorizar, como fazem os liberais, as liberdades dos modernos como direitos subjetivos que servem de trunfos contra decisões de majorias eventuais, os comunitários optam por liberdades positivas que asseguram a capacidade coletiva de tomar decisões políticas e de controlá-las. São esses direitos políticos de participação atribuídos aos cidadãos tomados como sujeitos politicamente responsáveis, que asseguram a experiência de autogoverno. [...] A identidade de indivíduos autônomos, portadores de direitos, não pode ser adquirida espontaneamente; ela é fruto de formas de reconhecimento, de práticas comuns, enfim, de uma *identificação patriótica*, resultado do sentimento de pertencimento a uma comunidade de valores compartilhados (CITTADINO, 2009, p. 138).

A proposta comunitarista é diametralmente oposta à preocupação dos modernos, uma vez que as éticas iluministas rejeitaram a perspectiva teleológica dos antigos. Enquanto Aristóteles parte do homem, apresentando a ética das virtudes como necessária para a vida boa, Kant, por sua vez, elabora uma ética que parte de uma regra racional e que está acima do homem.

Abordando a questão do bem comum, partimos de MacIntyre (1991, p. 373), o qual levanta o seguinte questionamento: Tendo em vista que nas democracias pluralistas liberais os indivíduos perseguem uma série de bens, que boas razões haveria para um indivíduo se colocar a serviço do bem público e não de outros bens?

Para tentar responder a este problema, nos remetemos a Marcelo Campos Galuppo (2007). Ele explica que a ideia de comunitarismo está intimamente ligada à República romana. A República romana era definida por Cícero como uma reunião de homens sob os desígnios da lei e desta forma, constituindo-se como uma comunidade de interesses. A República, (onde *res* é coisa, daí coisa pública ou do povo) não significa meramente aquilo que pertence a cada um de modo divisível, mas sim, aquilo que pertence a todos ao mesmo tempo e de modo indiviso. Nesse sentido, a República romana se configurava como um corpo político indivisível. A República é, portanto, a união de um povo que vive uma comunhão de direito, de

leis. A lei, por conseguinte, configura-se como a identidade dessa multidão, uma vez que, segundo Cícero, aqueles que partilham da mesma lei também partilham da mesma justiça. Assim, aqueles que comungam da mesma lei e justiça pertencem a uma comunidade. Portanto, “As leis devem refletir e proteger os valores, as concepções de bem, as práticas e [...] a tradição presente na comunidade, e não instaurá-las” (GALUPPO, 2007, p. 44). Nessa medida, não há que se falar em República se não existe esse compartilhamento de direito e interesses. É a República, portanto, fruto da autoridade e da tradição (2007, p. 39-40).

Segundo Galuppo, o conceito de tradição nos remete à ideia de unidade axiológica e teleológica construída por um povo ao longo do tempo, conferindo, desta feita, sentido aos seus atos. No plano da tradição, a República se configura como a comunhão de valores, interesses e leis que possuem uma mesma origem e que se refletem na vida de um povo no interior de uma comunidade. Galuppo ressalta também que na República romana, o bem comum é algo que ganha grande relevância, daí uma clara conexão com a proposta comunitarista. Assim, o comunitarismo encerraria em seu interior concepções de ordens axiológica, substancial e teleológica do direito. De acordo com a explicação de Galuppo, a ordem axiológica representa o legado dos valores que se sedimentam e constituem a tradição. A esfera substancial implica que a ordem concreta dos valores não é resultante de um procedimento racional de justificação, mas sim de uma história única e irrepetível. No plano teleológico, o bem comum representa o *télos*, a saúde do corpo social, a finalidade que a comunidade política deve atingir, conferindo sentido e unidade às ações que se dão dentro do corpo social que é a comunidade. Portanto, o bem comum não é mero recurso procedimental para o estabelecimento de políticas públicas, mas o fundamento de ordem material para as decisões da comunidade. Nesse sentido, uma comunidade desprovida da ideia do bem comum não teria razões ou meios para manter-se unida:

Não por acaso, a tese básica do comunitarismo é a tese da primazia do bem (comum) sobre a justiça (entendida como proteção aos direitos do indivíduo, ou, mais precisamente, como limitação àquilo que os indivíduos podem escolher). Uma vez que não há o bem individual sem o bem-comum, realiza-se também o bem das partes que integram a comunidade, mas nem sempre que se realiza o bem de uma das partes, realiza-se, por isso, o bem-comum, e se não se realiza o bem-comum, não há como se realizar o bem da parte, uma vez que a parte integra a comunidade. Por isso, segundo o comunitarismo, é ilusória a ideia segundo a qual é possível

preservar-se um direito individual, e assim realizar o bem de uma parte, em detrimento do bem-comum (GALUPPO, 2007, p. 42).

Conforme observa Galuppo, o comunitarismo dá origem, no campo do Direito Constitucional, àquilo que se pode denominar de Comunitarismo Constitucional. Nessa proposta, os direitos fundamentais não são apenas faculdades e garantias dos indivíduos, mas valem juridicamente como valores ou fins que a comunidade política se propõe a perseguir (GALUPPO, 2007, p. 43).

Retomando o tema da República, esta nos parece ser a melhor expressão política do comunitarismo (o que não exclui a existência de outras formas de comunitarismo). Somente uma comunidade de interesses e de leis, entendida como um compromisso segundo o qual, por causa da tradição, reconhecem-se alguns valores como fundamentais para a constituição de uma identidade política, pode-se garantir uma política comunitária, ou seja, comprometida com o bem-comum.

[...] Para o comunitarismo e, assim, para a República, o termo constituição significa “a consubstanciação axiológica concreta da identidade ética e da auto-organização total de uma sociedade política [...]” (GALUPPO, 2007, p. 43).

Por sua vez, como já foi ressaltado, o liberalismo defende a tese da primazia dos direitos individuais sobre o bem comum, já que o indivíduo possui uma existência não mais vinculada ao outro. Com a Modernidade, surge a burguesia e seu personagem principal, o burguês, concebido como o indivíduo que triunfa por sua vontade. O indivíduo não é mais aquele ligado a uma comunidade, o que agora prevalece é a ideia de sociedade e Estado, os quais são produzidos por um ato deliberado da burguesia por meio do contrato social. Portanto, o burguês é aquela pessoa que não depende do outro burguês e, nesse sentido, somente um ato livre e deliberado pode unir sua vontade a outra vontade, dando origem assim, pelo contrato social, ao Estado. Se o Estado sacrifica os direitos individuais em função do bem comum, esse Estado está, na verdade, abusando de seus poderes. Enquanto poder de escolha, a liberdade é então compreendida como a livre manifestação da vontade. A liberdade em sentido negativo é o pano de fundo da Modernidade. Nessa medida, o indivíduo somente se submete àquilo que voluntariamente deseja (GALUPPO, 2007, p. 44).

É importante destacar que o comunitarismo é, portanto, uma crítica ao liberalismo político, principalmente naquilo que diz respeito à tese liberal acerca da compatibilidade entre justiça e imparcialidade, e, conseqüentemente, ao individualismo. O liberalismo estaria baseado numa matriz antropológica que supõe

um “eu” isolado, cindido, dividido. Nesse sentido, o homem liberal estaria desvinculado da vida real, desvinculado dos demais, pois seria aquele capaz de escolher de forma autônoma e soberana os objetivos e valores que orientariam seu projeto particular de vida. Nessa medida, o indivíduo estaria desprovido de história e de raízes comunitárias. Por sua vez, os comunitários acreditam que os conteúdos históricos e culturais precedem o indivíduo e por isso, o “eu” comunitário é aquele que não pode ser desconsiderado do horizonte social e cultural no qual está inserido. Por essa medida, os comunitaristas valorizam os conteúdos substantivos da histórica de cada pessoa (CITTADINO, 2009, p. 136, 137).

Ao afirmar que é irrealista a suposição de que a identidade e a liberdade são características ontológicas inatas ao homem, os comunitários pretendem demonstrar que a ideia de sujeito livre, dotado de autonomia privada, é, ela mesma, produto de uma cultura específica. Em outras palavras, é precisamente porque o indivíduo vive em ambientes culturais que sua identidade, para o comunitarismo, é inseparável do sentimento de pertencimento a uma comunidade. Ao mesmo tempo, o consenso ético, fundado na ideia de valores compartilhados, mas também de participação, oferece um marco para que as instituições que garantam a liberdade dos indivíduos não os tornem alheios ao espaço público, na medida em que a liberdade se constrói na comunidade política e a ela diz respeito. Da defesa desse consenso ético decorre a crítica comunitária à prioridade conferida pelos liberais à autonomia privada e aos direitos fundamentais, pois nem o direito nem a justiça podem ser anteriores a determinadas concepções de bem socialmente constituídas (CITTADINO, 2009, p. 137).

Buscando analisar essas questões no interior da teoria política aristotélica, recorreremos a Bodéüs, o qual observa que não existe qualquer conflito principiológico entre as aspirações no interior da teoria política aristotélica desde que seja formalmente idêntico o fim último tanto para o indivíduo quanto para o Estado (*pólis*). O que existem na verdade são conflitos decorrentes de uma diferença na maneira de se conceber materialmente esse fim. Essa diferença, segundo Bodéüs, não opõe entre si o indivíduo e o Estado, mas sim governantes e governados. Importante também destacar que a superioridade que Aristóteles atribui ao bem da cidade em relação ao bem individual do cidadão não implica uma subordinação deste ao primeiro. Significa que numa cidade justa, o bem da comunidade está acima do bem que é adquirido despoticamente ou a custa de outrem por um só ou por uma facção.

Analisando a disputa entre liberais e comunitários, Bodéüs afirma que a posição de Aristóteles não é semelhante a nenhuma dessas duas filosofias políticas. Entretanto, essas duas filosofias conseguem extrair da teoria aristotélica elementos que dão combustível à disputa. Nesse sentido, os liberais, cuja matriz é de ordem

kantiana, defendem a tese de que a justiça está subordinada à condição de que seja preservada a liberdade ou autonomia individual. Por conseguinte, os liberais defendem que as escolhas individuais devem ser respeitadas na medida em que não prejudiquem ou interfiram na liberdade do outro. Assim, o ato só tem valor se sua motivação foi livre e espontânea no indivíduo. Por isso, a tese liberal requer a neutralidade estatal frente ao indivíduo. Bodéüs prossegue sua análise, afirmando que certamente Aristóteles não veria um “si” vazio e indeterminado, mas sim um “si” social e democraticamente determinado pela ideia da própria liberdade. Assim, Aristóteles veria:

o espírito democrático voltado incondicionalmente à promoção do único verdadeiro bem comum a todos os cidadãos e, portanto, à sua defesa contra a promoção ao mesmo título de qualquer outro bem concorrente. A neutralidade do Estado liberal lhe pareceria um ideal propriamente democrático e justamente por isso incompatível com a preocupação com a justiça, porque esta última é em primeiro lugar uma virtude que se educa (BODÉÜS, 2007, p. 73-74).

Por outro lado, o comunitarismo contesta essa posição liberal que parece transformar a liberdade num tipo de valor supremo. Para os comunitaristas ou comunitários existe certa determinação social do “si”, fixando uma orientação para a liberdade e definindo minimamente um bem comum que deve ser estimulado pela *pólis* (Estado) com vistas a permitir que cada pessoa se realize plenamente na comunidade em que vive. Segundo Bodéüs, Aristóteles certamente rechaçaria a ideia comunitarista acerca da defesa de valores comuns à sociedade, pois isso esbarraria no problema da maioria, que para Aristóteles, representa a lei do mais forte e, nessa medida, tudo aquilo que seja majoritariamente comum não significa ser um bem reconhecidamente justo (Bodéüs, 2007, p. 74). Por conseguinte, certamente uma proposta comunitarista não abrangente poderia facilmente rechaçar direitos das minorias, ficando estes de fora do palco democrático, uma vez que não representariam valores comuns à comunidade política.

Entretanto, conforme esclarece Bodéüs, da mesma forma que os comunitários, Aristóteles reconhece que em sociedade os atos do sujeito não estão inicialmente livres de uma determinação exterior. Além disso, ele entende que um sujeito indeterminado que não possui projeto é justamente aquele que não é livre. Por isso, Aristóteles garante a verdadeira autonomia do sujeito não por meio da

recusa inicial de certas proibições inevitáveis, mas sim pela libertação dessas proibições inicialmente acatadas:

Ele assume, assim, o risco apresentado pelas coibições inapropriadas aos sujeitos e que, precisamente, variam segundo as sociedades ou regimes políticos e que dão a si mesmos os cidadãos que compõem essas comunidades. Ele assume, assim, como um risco, o que os comunitaristas apresentam como uma obrigação, a saber, a promoção da virtude dos cidadãos e, por meio dela, da justiça. Pois essa é, para Aristóteles uma função que cada regime, bom ou ruim, democrático ou não, assume necessariamente, embora de modos diferentes. Com efeito, cada regime, por livre e espontânea vontade, ou não, cria e conserva hábitos, o que, para Aristóteles, é o mesmo que dizer que ele suscita necessariamente “virtudes” do caráter. Mas cada regime o faz em razão de seus princípios. Assim, o regime democrático, caso esteja baseado na liberdade individual ou na igualdade, criará necessariamente, pela ausência de outras coerções, o hábito de resistir a estas e de desconfiar de qualquer um que tenda a sair do normal. Desse modo, o filósofo sustenta que a democracia fracassa em criar verdadeiramente a virtude da justiça e desenvolve uma tendência ao ostracismo (BODÉÜS, 2007, p. 74-75).

Bodéüs observa que se a democracia liberal se limita a prescrever as regras da justiça particular que presidem a distribuição de bens no interior da *pólis*, certamente outras virtudes deixarão de ser promovidas como, por exemplo; a coragem, a temperança ou a liberalidade. Num Estado neutro, certamente essas outras virtudes lhe são indiferentes, mas Aristóteles considera ser um objetivo útil das leis a promoção das virtudes entre os cidadãos. Além do que, para Aristóteles, essa abstenção é prejudicial à instauração da justiça geral. Para o filósofo estagirita, a justiça é a virtude considerada do ponto de vista das relações dos indivíduos uns com os outros. Portanto, cada virtude contém em si parte da justiça geral. Assim, sem a coragem, os bens e a vida dos outros correm perigo por causa da covardia e da temeridade; sem a temperança, roubos e violência atormentam a cidade e sem a liberalidade, os pródigos dilapidam o patrimônio e os avaros impedem que a economia flua livremente, redundando em prejuízo para todos. Assim, conforme ressalta Bodéüs, a democracia liberal, sob o pretexto da neutralidade, acaba perdendo os meios de ter indivíduos capazes de instaurar a justiça.

7.2 Os perigos do coletivismo

Segundo Bodéüs, as propostas de Platão na *República* sugerem uma forma de comunismo radical no nível dos guardiães da cidade, ao sugerir a supressão de toda forma de propriedade privada e ao sugerir o compartilhamento não apenas de

bens, mas também de indivíduos como mulheres e crianças. Nessa medida, vê-se um parentesco entre a proposta platônica e as formas posteriores que se inspiraram no marxismo e influenciaram o comunismo. O projeto platônico se baseia numa reação ao egoísmo que fundamentaria a propriedade privada e, com isso, Platão pretendia remediar o mal pela abolição das causas de divisão (BODÉÜS, 2007, p. 51-52).

Por sua vez, Aristóteles ataca o projeto político platônico uma vez que este deriva de uma metafísica idealista, segundo a qual todas as formas separadas participam da mesma forma suprema, o Bem. O projeto platônico não se baseia em princípios próprios, mas deriva de uma teoria mais geral. Nessa medida, para Platão, a melhor comunidade política será aquela que possuir maior unidade, haja vista que a ideia do Bem traz consigo a ideia de unidade de todas as formas ideais. Da mesma forma, que o projeto platônico, o projeto marxista não parte de princípios próprios, mas é produto de teorias mais gerais. O pensamento político de Marx deriva de um materialismo histórico, em que as superestruturas do Estado refletem os modos materiais da produção econômica. No projeto marxista, o político é reduzido a princípios de produção econômica. Essa redução da política ao econômico é incompatível com a teoria política aristotélica (BODÉÜS, 2007, p. 53).

Do lado marxista, o projeto de dar um fim às diferentes formas de alienação consagradas pelo modo capitalista de produção conduz a dizer que o destino reservado ao aparelho de Estado capitalista é o seu desaparecimento em uma sociedade sem classes, na qual será instaurada a cooperação de todos no trabalho. Esses dois tipos de perspectivas, que visam do mesmo modo a unidade, implicam o acionamento de um mesmo meio, a abolição das propriedades privadas, ela própria destinada a suprimir antagonismos perfeitamente análogos: aqueles que criam interesses divergentes dos proprietários e que arruinam a unidade da cidade em Platão, aqueles que criam os interesses divergentes das classes sociais e que alienam do trabalho e do mundo a massa dos proletários em Marx. A comunidade dos bens, no âmago de uma classe indivisa, parece ser o mesmo remédio desejável para os males da humanidade tanto aqui como ali. Além de colocar implicitamente em xeque a redução marxista da política à economia, a crítica aristotélica do comunismo de Platão ataca explicitamente um dos meios essenciais considerados pelo marxismo das origens, com o fim de realizar seu empreendimento: a abolição da propriedade.

Com efeito, o comunismo de Platão que Aristóteles critica é, ao mesmo tempo, menos radical e mais radical do que o visado nas perspectivas marxistas. Pois, por um lado, ele se limita a recusar a propriedade privada no âmago de uma única classe social (a qual não é precisamente a classe economicamente produtiva), mas, por outro lado, nesses limites, ele se estende até suprimir a família tradicional em proveito de uma comunidade, em que mulheres e crianças pertencem coletivamente a cada um. Essa

extensão vale, da parte de Aristóteles, uma reflexão sobre a propriedade coletiva que possui um grande interesse (BODÉÜS, 2007, p. 53-54).

Segundo Bodéüs, Aristóteles rejeita todo projeto demiúrgico que nivela a política a uma obra de produção que tem o ser humano como matéria-prima a ser transformada. Assim, conforme prossegue Bodéüs, Aristóteles compreende que os males que a coletivização pretende combater não estão ligados diretamente à existência da propriedade privada, mas, antes de tudo, à maldade do ser humano. Por isso, Aristóteles não enxerga sabedoria num projeto que tenta transformar o homem em algo coletivo. A solução para o egoísmo do proprietário privado se daria por meio da educação e, nesse sentido, as leis poderiam contribuir de forma a incutir paulatinamente nos cidadãos as virtudes necessárias. Enquanto Marx conclama a filosofia a “transformar o homem e o mundo”, Aristóteles, por sua vez, tenta nos prevenir contra ao perigo de se transformar o mundo em um “mundo melhor”.

Henrique Cláudio de Lima Vaz (1993) alerta para o perigo de se pensar o homem como um “ser de carência”, da qual decorre uma visão puramente instrumentalista e utilitarista do *ethos*. Por conseguinte, ele afirma ainda que as explicações reducionistas são insuficientes da mesma forma que a patente inadequação do esquema de luta ideológica para traduzir a especificidade do conflito ético (VAZ, 1993, p.33-34).

É importante observar que Aristóteles não rejeita de forma absoluta a unidade da *pólis*, mas sim o grau de unidade e, com isso, o tipo de unidade preconizada por Platão, que segundo Aristóteles acaba por desnaturar a comunidade política. Portanto, enquanto Platão visa estreitar os vínculos entre indivíduos diferentes, fazendo da cidade uma grande família unida em prol da ideia de um bem; Aristóteles, por sua vez, acredita que a cidade precisa exatamente de uma forma mais frouxa que essa grande família, pois, do contrário, corre-se o risco da dissolução dessa diversidade tão fundamental para que a cidade possa atingir sua autonomia. Desta feita, Aristóteles defende a tese de que o projeto platônico aniquila a própria existência da comunidade. O argumento aristotélico consiste em defender a unidade na diferença. Nesse sentido, é temerário acreditar na tese de que para se atingir a unidade se faz necessário suprimir as diferenças. O florescimento da comunidade política está justamente nessa partilha das diferenças entre os cidadãos ou as classes de cidadãos em razão de seus interesses privados (BODÉÜS, 2007, p. 56).

Bodéüs frisa ainda que o coletivismo platônico não reforça a amizade, mas contribui para enfraquecê-la, pois cria um vínculo artificial entre os indivíduos, muito distante daquele vínculo natural que surge entre os membros de uma família e entre os amigos que se escolhem no interior de uma dada comunidade. Portanto, o coletivismo preconizado por Platão tende a perturbar a ordem natural das coisas; além do que, conforme observa Bodéüs, a amizade na perspectiva platônica tende a se transformar em meio ou instrumento para garantir a unidade e, assim, está fadada a servir a uma única generalidade abstrata que é a coletividade. Ao servir ao bem de todos, o coletivismo sacrifica a virtude da amizade entre particulares e, com isso, o bem de cada um e, por consequência, a unidade da *pólis*. Na perspectiva aristotélica, Bodéüs observa que o bem da cidade coincide com o bem dos cidadãos e isso promove a concórdia política, a qual, por sua vez, mantém a unidade da cidade.

Assim, como frisa Bodéüs, a tese aristotélica vê com preocupação uma coletivização radical, cujas vantagens de implementação não valeriam a subversão da tradição nem compensariam as perdas acarretadas por tal iniciativa. Bodéüs aponta ainda que os males que coletivização supostamente pretende combater não estão ligados diretamente à questão da propriedade privada. O problema certamente não é este, mas algo que o antecede e que está ligado àquilo que se pode chamar de “maldade humana”. Esse vício é o que perverte o proprietário. Portanto, o “mal” a ser combatido não é a propriedade em si, mas a ambição, vício que somente pode ser substituído por um hábito virtuoso se o homem for educado para tal. Daí, a importância “das leis no sentido uma educação do homem-proprietário tal como ele é, em vez de no sentido de uma transformação do homem no coletivo” (BODÉÜS, 2007, p. 54).

Para Aristóteles, a abolição da propriedade privada destrói no ser humano a possibilidade de se obter e exercitar as virtudes, principalmente aquelas relacionadas ao dar e ao receber, dentre elas a liberalidade. Além disso, segundo Aristóteles, a abolição da propriedade privada aniquila aquele amor natural e legítimo que os seres humanos têm por si próprios e do qual somente o egoísmo é lamentável: “A arte de gastar as riquezas adequadamente exige, com efeito, a posse de bens que são apenas nossos e da qual outrem pode se beneficiar” (BODÉÜS, 2007, p. 58).

Bodéüs explica que a liberalidade pode ser também definida como a arte de usufruir adequadamente das riquezas, o que exige a posse de bens que são apenas do indivíduo e que, portanto, não são coletivamente compartilhados. A lei pode até dividir as riquezas, contudo, o uso por parte de cada indivíduo, é algo extremamente genuíno e especial, que lhe permite bem viver e ter a oportunidade de desenvolver excelências que dão um sentido último e especial à existência humana.

Longe de restringir o apetite pelas riquezas aos limites de uma pobreza ascética, o filósofo, pelo contrário, entendia que esse apetite fosse estendido para além do que é estritamente necessário e almejava a preocupação com uma grande prosperidade. Mas precisamente de modo a que esse supérfluo servisse a algo diferente do que é necessário, isto é, à perfeição de si mesmo e daquilo que há de humano no homem: a aquisição daquilo que Aristóteles chama de “virtudes da alma”. Ora, esse fim de todo o devir humano é exatamente aquele que fixa os limites para além dos quais a riqueza não tem mais sentido, enquanto ele dá sentido, e somente ele, à aquisição do que é supérfluo.

A existência de uma comunidade política, para Aristóteles, é a condição sem a qual esse tipo de prosperidade não pode ser assegurado, e o papel atribuído à comunidade política é o de permitir que a prosperidade garanta o fim último para o qual esta pode servir em cada um de seus membros (BODÉÜS, 2007, p. 58-59).

No que tange ao tema da democracia, Bodéüs ressalta que Aristóteles também não deixa de fazer suas críticas. Aqui, Bodéüs observa que não importa apontar as diferenças entre as democracias antiga e contemporânea. O que conta, segundo o autor, é que ambas defendem os mesmos princípios como a liberdade, a igualdade, a maioria etc. Aristóteles ataca a democracia; pois é certo que as formas corretas de governos são para ele, a monarquia, a aristocracia e o governo constitucional e seus opostos são, respectivamente, a tirania, a oligarquia e a democracia. Entretanto, apesar de a democracia ser um tipo de desvio, é ela a mais tolerável dentre todos.

Numa democracia, é a liberdade que iguala tanto democratas quanto não democratas. Contudo, geralmente numa democracia, a maioria é composta por uma variada e numerosa quantidade de pessoas desfavorecidas em vários sentidos. Do outro lado, há uma pequena minoria livre, abastada e favorecida por posses e títulos. Se a maioria desafortunada respeitar somente a lei do número para governar em seu próprio benefício, certamente irá desapropriar a minoria abastada. Essa postura será, portanto, despótica e instituirá uma justiça apenas relativa. Para Aristóteles, a maioria que legitima os votos democráticos não quer dizer que há justiça. Infelizmente, a quantidade apenas legitima a lei do mais forte e, nesse

sentido, os princípios democráticos não são suficientes para retirar o caráter pelo qual ela se assemelha ao pior dos regimes, a tirania. Então, onde estará, na democracia, o princípio de justiça? Estaria na igualdade ou na liberdade? (BODÉÜS, 2007, p. 71).

Tentando responder às questões acima expostas, Bodéüs observa que a igualdade é enaltecida pelas democracias socialistas, configurando-se como o princípio fundamental das ideologias de “esquerda”. Entretanto, como já foi analisado anteriormente, a política para Aristóteles não deve ser meio para uma obra demiúrgica que deve transformar os homens e igualá-los absolutamente. A política deve se valer tanto das igualdades quanto das desigualdades, mas nunca deve ser projeto de nivelar indivíduos, haja vista que apesar dos indivíduos serem iguais em certa medida, naquilo que diz respeito à liberdade, não implica afirmar que devem ser iguais sob todos os pontos de vista, como o econômico por exemplo. Portanto, a igualdade democrática, segundo Bodéüs, conduz a sociedade a uma encruzilhada:

ela atribui, se for radical e fiel ao seu princípio, os mesmos direitos políticos a todos, sem levar em consideração os títulos superiores de alguns que merecem esses direitos e, pela igualação dos direitos, ela visa a igualação de todos os bens, sem levar em conta a minoria livre dos ricos que é preciso espoliar despoticamente para fazer isso (BODÉÜS, 2007, p. 72).

Analisando a questão da liberdade, Bodéüs prossegue afirmando que ela é o princípio das democracias liberais contemporâneas e se configura como o princípio das ideologias de “direita”. Segundo Bodéüs, Aristóteles afirma que pela liberdade é possível distinguir os regimes corretos dos despóticos. Entretanto, a política não é para Aristóteles o meio que permite proteger a autonomia individual como empresa do Estado. A política é, ao contrário, o empreendimento pelo qual os indivíduos autônomos dão a si mesmos a possibilidade de atingir juntos o seu maior bem. Entretanto, a liberdade também conduz a sociedade a uma encruzilhada:

ela atribui a cada um o privilégio de não ser dominado, mas sem levar em consideração a vantagem, em certas condições, de ser comandado; ela tende à anarquia.

Em razão de seus princípios, a democracia está dividida em duas tendências contraditórias, a do totalitarismo popular e a da anarquia “libertária”. E, na maior parte das vezes, ela procura o seu caminho entre esses dois extremos (BODÉÜS, 2007, p. 72).

7.3 Constitucionalismo comunitário brasileiro

Após realizar essas considerações gerais acerca das propostas liberais e comunitaristas, entendemos por bem a necessidade de contextualizar as questões em termos da realidade brasileira. Nosso objetivo maior é compreender o comunitarismo no interior da comunidade política brasileira e quando nos remetemos ao termo “comunidade política”, nós queremos com isso incluir além da política, a comunidade moral e a comunidade jurídica.

Diferenciando liberais e comunitários, Cittadino ressalta que no tocante à concepção de Constituição, os primeiros optam por uma “constituição-garantia”, cuja função é a de preservar o conjunto de liberdades negativas, o que, por sua vez, também assegura a autonomia moral dos indivíduos. Por conseguinte, uma “constituição-garantia” será orientada por normas e princípios cujo sentido de validade será deontológico, haja vista que o pluralismo liberal considera que o direito possui prioridade sobre qualquer concepção de bem. Cittadino prossegue na diferenciação, destacando que os comunitários concebem a Constituição como um projeto social integrado a um conjunto de valores compartilhados e que traduz um compromisso com certos ideais. Portanto, para os comunitários, as normas e princípios constitucionais possuem um sentido de validade teleológico.

Segundo Cittadino, a dimensão comunitária do constitucionalismo brasileiro é evidenciada quando se adota uma Constituição enquanto ordem concreta de valores partilhada pela comunidade, a qual por intermédio dos mais variados mecanismos de participação político-jurídica deve buscar concretizar a Constituição e, por conseguinte, o direito à autodeterminação. Isso quer dizer que a Constituição estabelece um conjunto de instrumentos processuais que são adequados à autonomia pública dos cidadãos e também pela atribuição de um significativo papel político ao Supremo Tribunal Federal, o qual deve recorrer a procedimentos interpretativos que visem legitimar as aspirações sociais e também orientar a interpretação constitucional pelos valores éticos compartilhados (CITTADINO, 2013, p. 10; 227).

Os constitucionalistas comunitários brasileiros também configuram uma concepção de cidadania ética, a qual segundo Cittadino é incompatível com um sistema fechado que somente assegura a autonomia privada. A cidadania ética tem como escopo estabelecer garantias que permitam uma convivência digna e igual

entre os cidadãos. Os constitucionalistas comunitários brasileiros ao se associarem à ideia de que a Constituição é uma estrutura normativa que envolve um conjunto de valores, se aproximam do constitucionalismo comunitário norte-americano. Por outro lado, a Constituição brasileira ao defender o ideal de igualdade, confere prioridade de ação por parte do Estado e, nessa medida, os constitucionalistas comunitários brasileiros derivam os direitos fundamentais da soberania popular, uma vez que defendem a tese de que esses direitos integram a consciência ético-jurídica da comunidade (CITTADINO, 2013, p. 228).

É o compromisso com esta autonomia pública e com as liberdades positivas dela decorrentes que permite ao constitucionalismo “comunitário” brasileiro lutar pela democratização do processo de intérpretes da Constituição. Em outras palavras, todas as forças políticas da comunidade devem utilizar os mecanismos processuais assegurados pelo ordenamento constitucional, procurando, através desta participação político-jurídica, garantir os ideais da igualdade e da dignidade humanas. Ao mesmo tempo, a concretização destes ideais também depende necessariamente do Poder Judiciário que, na qualidade de último intérprete da Constituição, deve estar vinculado à eticidade substantiva da comunidade. Daí a ideia de que a jurisdição constitucional tem a função primordial de guardião dos valores que conformam o “sentimento constitucional” da comunidade (CITTADINO, 2013, p. 228).

A dimensão comunitária da Constituição Federal é marcada pelo fundamento ético da ordem jurídica, por um amplo sistema de direitos fundamentais acompanhado de institutos processuais que visam controlar a omissão do poder público e por uma Corte Suprema de caráter político. A linguagem comunitária perpassa todo o texto constitucional. O preâmbulo, por exemplo, define os valores supremos da nação brasileira e o art. 1º, III fixa a dignidade da pessoa humana como um dos fundamentos do Estado brasileiro, fornecendo unidade de sentido à Constituição Federal (CITTADINO, 2013, p. 44).

Outro tema a revelar a presença do ideário “comunitário” no texto constitucional é a adoção de um regime que assume uma forma de *democracia participativa*, seja a participação pela via representativa, seja a participação por via direta do cidadão. A ideia de participação, não tanto a individual, mas a coletiva organizada, que caracteriza a participação direta da cidadania na formação dos atos de governo, foi incorporada na Constituição através dos institutos de democracia semidireta, que combinam instituições de participação direta com instituições de participação indireta. Neste sentido, os institutos da iniciativa popular – pela qual se admite que o povo apresente projetos de lei ao Legislativo – do referendo popular – que se caracteriza pelo fato de que projetos de lei aprovados pelo Legislativo possam ser submetidos à vontade popular – e do plebiscito – que visa a decidir previamente uma questão política antes de sua formulação legislativa – foram incluídos na Constituição Brasileira [...].

De qualquer forma, não há dúvida de que a principal característica “comunitária” do texto constitucional se encontra precisamente na ideia de “comunidade de intérpretes”, que pressupõe, por um lado, uma concepção de “Constituição aberta” e, por outro, a adoção de diversos e novos institutos que asseguram a determinados intérpretes informais da Constituição a capacidade para deflagrar processos de controle, especialmente judiciais (CITTADINO, 2013, p. 47-48).

Sendo certo que a Constituição Federal não adotou um ordenamento valorativamente neutro e que, portanto, está comprometida com determinados valores comunitários, depreende-se que a Corte Suprema deverá recorrer a procedimentos interpretativos de legitimação de aspirações de ordem social, devendo para tanto, rechaçar procedimentos interpretativos neutros e que estejam vinculados a uma concepção de Estado mínimo e a uma legalidade estritamente positivista. Assim, a função de declarar o sentido e o alcance das leis em especial das normas de ordem constitucional, possui uma explícita conotação política. É nessa medida, que o direito e o político se encontram, justamente no interior dessa função jurisdicional (CITTADINO, 2013, p. 63, 65). Entretanto, chamamos atenção para que essa conotação política não assuma caráter de ordem ideológica:

Importa ressaltar que, se a interpretação judicial da Constituição é vista pelo constitucionalismo “comunitário” como uma ação política, isso não significa obviamente que os juízes estejam autorizados a agir sem independência, sem imparcialidade e a partir de compromissos partidários. O que os constitucionalistas “comunitários” não admitem são os argumentos que buscam assegurar um caráter não-político à função judiciária, especialmente a de declaração do alcance e do sentido de normas constitucionais (CITTADINO, 2013, p. 65).

De acordo com Cittadino, é também o tema da justiça distributiva que permite uma conexão entre não só direito e política, mas também entre direito, política e ética. Assim, o objetivo fundamental do constitucionalismo comunitário brasileiro, segundo Cittadino, é a implementação da justiça distributiva. A justiça distributiva é tema recorrente no debate constitucional contemporâneo, mas ela é antes de tudo, o núcleo em torno do qual se organiza a filosofia política contemporânea, o que permite afirmar uma importante conexão entre direito, política e ética.

É neste contexto histórico complexo, em que regionalismos dos mais avançados gêneros convivem com pretensões universalistas, sejam econômicas, sejam democráticas, que podemos assistir a um renascimento da filosofia política, que se centra nas relações entre ética, direito e política e cuja principal marca é um indiscutível compromisso com os ideais democráticos. A filosofia política parece ter encontrado a certeza de que já

não nos é possível sobreviver, em face desta conjuntura histórica, fora de algum padrão de eticidade e justiça. Este retorno ao mundo da ética, do direito e da política já não permite qualquer referência a um sujeito individual ideal [...] (CITTADINO, 2013, p. 76).

7.4 Seria o Brasil uma genuína comunidade histórica?

Seria o Brasil uma genuína comunidade histórica? De um modo geral, e analisando a questão desde o processo de formação do Brasil, pode-se afirmar que a colonização não foi com vistas a se formar uma nova nação rica e independente, mas as novas terras eram vistas pela Coroa Portuguesa como local para degredo e de mera exploração colonial. No que tange à história constitucional brasileira, Cittadino destaca que se trata de uma história profundamente marcada por rupturas:

Em outras palavras, as diversas rupturas com a legalidade vigente, os longos anos de autoritarismo militar, as frequentes violações dos direitos fundamentais das camadas populares revelam a inexistência de qualquer tipo de integração ética. São estas descontinuidades históricas e a ausência de confiança nas tradições que nos impedem, portanto, de vislumbrar, no caso brasileiro, o *constitucionalismo patriótico* de que fala Ackerman, o *patriotismo republicano* mencionado por Taylor ou mesmo o republicanismo cívico tal como proposto por Dworkin (CITTADINO, 2013, p. 229).

Refletir sobre a comunidade histórica, nos leva a refletir sobre a construção da cidadania no Brasil. Carvalho explica que uma cidadania plena que combine liberdade, participação e igualdade pode ser um ideal quase que inatingível no Ocidente. No entanto, essa combinação tem servido como parâmetro para o julgamento da qualidade da cidadania em cada momento histórico e em cada país. Carvalho cita as dimensões da cidadania desenvolvidas por T. A. Marshall, as quais se referem aos direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. O historiador observa que a cronologia e a lógica dos direitos apresentadas por Marshall foram invertidas no Brasil, ou seja, a *“pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo”*. Assim, no Brasil, diferentemente do que ocorreu na Inglaterra, a sequência dos direitos não seguiu a ordem dos direitos civis, políticos e sociais. Conforme explica Carvalho, os direitos sociais foram os primeiros e foram implantados por um ditador popular, num período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis. Logo depois, o direito ao voto foi expandido para em seguida o país atravessar novo período ditatorial, em que os órgãos de representação eram meros

enfeites do regime. Segundo Carvalho, até hoje, muitos direitos civis são vilipendiados e inacessíveis à significativa parcela da população brasileira.

A cidadania é um fenômeno histórico e os caminhos que levam a ela nem sempre são idênticos, há diferença de país para país, de nação para nação. O caminho da cidadania percorrido pela França não foi o mesmo percorrido pelos Estados Unidos ou mesmo pelo Brasil. Carvalho alerta para o fato de que a inversão na lógica da conquista dos direitos certamente irá afetar a natureza da cidadania. Portanto, ao falar de um “cidadão inglês, ou norte-americano, e de um cidadão brasileiro, não estamos falando exatamente da mesma coisa” (CARVALHO, 2014, p. 18).

Isso significa que no Brasil, o processo de difusão dos direitos se deu principalmente a partir da ação estatal, enquanto que em outros países, a formação da cidadania partiu da ação dos próprios cidadãos. Exemplo disso foi a Revolução Francesa de 1789 e a experiência de formação da cidadania inglesa, a qual levou séculos para chegar ao estágio no qual se encontra atualmente. Estudando a evolução dos direitos na Inglaterra, Marshall concluiu que os direitos civis se formaram ao longo do século XVIII, enquanto que os direitos políticos se consolidaram ao longo do século XIX e finalmente, os direitos sociais a partir do século XX. Foi a partir dos direitos e liberdades civis que os ingleses tiveram condições de reivindicar o direito político de votar. A participação política dos ingleses contribuiu para a criação do partido trabalhista, por meio do qual foram empreendidas conquistas em torno dos direitos sociais. É importante frisar paralelamente a tudo isso, que o acesso dos ingleses à educação foi fundamental para a conscientização de seus direitos e contribuiu profundamente para que o povo inglês se organizasse para viabilizar a conquista de novos direitos. Por conseguinte, pode-se concluir que a educação é essencial para a formação cidadã completa de um povo (CARVALHO, 2014, p. 17-18).

Na sequência inglesa, havia uma lógica que reforçava a convicção democrática. As liberdades civis vieram primeiro, garantidas por um Judiciário cada vez mais independente do Executivo. Com base no exercício das liberdades, expandiram-se os direitos políticos consolidados pelos partidos e pelo Legislativo. Finalmente, pela ação dos partidos e do Congresso, votaram-se os direitos sociais, postos em prática pelo Executivo. A base de tudo eram as liberdades civis. A participação política era destinada em boa parte a garantir essas liberdades. Os direitos sociais eram os menos óbvios e até certo ponto considerados incompatíveis com os direitos civis e políticos. A proteção do Estado a certas pessoas parecia

uma quebra da igualdade de todos perante a lei, uma interferência na liberdade de trabalho e na livre competição. Além disso, o auxílio do Estado era visto como restrição à liberdade individual do beneficiado, e como tal lhe retirava a condição de independência requerida de quem deveria ter o direito de voto. Por essa razão, privaram-se, no início, os assistidos pelo Estado do direito do voto. Nos Estados Unidos, até mesmo sindicatos operários se opuseram à legislação social, considerada humilhante para o cidadão. Só mais tarde esses direitos passaram a ser considerados compatíveis com os outros direitos, e o cidadão pleno passou a ser aquele que gozava de todos os direitos, civis, políticos e sociais (CARVALHO, 2014, p. 220).

Carvalho ressalta que uma cidadania plena combina liberdade, participação e igualdade. A cidadania é, portanto, um conjunto de direitos civis, políticos e sociais, sendo que o cidadão pleno é titular dessas três dimensões de cidadania. Infelizmente, um cidadão incompleto, goza apenas de parte desses direitos, enquanto que o não-cidadão não tem acesso a qualquer um deles.

Os direitos civis são aqueles essenciais à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade do indivíduo perante a lei. São direitos cuja pedra de toque é a liberdade. Nessa medida eles se desdobram na liberdade de ir e vir; na livre manifestação do pensamento; na liberdade para escolha e exercício da profissão; na liberdade de organizar-se; no respeito à privacidade; na garantia de não ser preso a não ser pela autoridade competente e em conformidade com a lei; de não ser condenado sem o devido processo legal etc. Os direitos políticos dizem respeito ao autogoverno e consistem na capacidade de participação do cidadão no governo da sociedade, na organização partidária e no votar e ser votado. São direitos reservados a uma determinada parcela da população. É importante destacar que é possível haver direitos civis sem direitos políticos. Entretanto, é inviável pensar-se em direitos políticos desprovidos de direitos civis. Isso quer dizer que sem direitos civis como, por exemplo, liberdade de opinião e de organização, os direitos políticos, principalmente o voto, ficam vazios de conteúdo e nessa medida, são meros instrumentos para a justificação de governos, mas não para a representação dos cidadãos. Os direitos sociais têm como foco central a justiça social. São direitos que garantem a participação popular na riqueza coletiva e, por conseguinte, englobam direitos à educação, à saúde, ao trabalho digno, ao salário justo e à aposentadoria. Os direitos sociais para se efetivarem dependem de uma máquina administrativa eficiente. Infelizmente, os direitos sociais muitas das vezes substituem os direitos civis e os políticos (CARVALHO, 2014, p. 15-16).

Quando os direitos sociais substituem direitos civis e políticos corre-se o risco de se instituir uma nação de quase-cidadãos, ou seja, estamos diante de uma nação de homens naturalmente servis (escravos) e que foi muito bem destacado por Aristóteles ao diferenciar os escravos por natureza dos escravos de direito.

Mas quais podem ser as consequências para a democracia quando se invertem a cronologia e lógica dos direitos civis, políticos e sociais? Segundo Carvalho, no caso específico do Brasil, a primeira consequência é a supervalorização do poder executivo e o menosprezo do poder legislativo. No Brasil, como já foi dito, os direitos sociais foram implantados em períodos ditatoriais em que havia uma clara desvalorização dos órgãos de representação. Para Carvalho, a fascinação do povo brasileiro com o poder executivo foi o que impediu a vitória do parlamentarismo no plebiscito de 1993. O Estado é visto pela população como um ente poderoso que na pior das hipóteses é visto como cobrador de impostos e na melhor delas é encarado como um grande pai distribuidor de benesses e favores. De acordo com o historiador, o avanço da inclusão social por meio de políticas governamentais só agravou a centralidade do Executivo, o estatismo, o patrimonialismo e o paternalismo. Essa centralidade também se irradiou para o campo econômico, fiscal e financeiro do país; gerando uma larga dependência dos governos estaduais e municipais para com o governo central. Carvalho denomina essa cultura voltada mais para o Estado do que para a representação de “estadania”, em contraposição ao termo “cidadania”. Essa cultura estatizante prejudica as relações entre os poderes. Infelizmente, o Legislativo vem exercendo um papel deprimente ao se colocar como cliente do Executivo. Nas palavras de Carvalho, o Legislativo vem “mendigando verbas parlamentares ou, pior ainda, negociando apoio político em troca de favores do governo” (CARVALHO, 2014, p. 246). Uma segunda consequência apontada por Carvalho é a busca incansável por um messias político, capaz de “salvar a pátria”. A terceira consequência é a hipervalorização dos cargos ligados ao executivo como prefeitos, governadores e presidente da república e a desvalorização dos titulares do legislativo como vereadores, deputados e senadores. As eleições legislativas pouco despertam o interesse dos cidadãos brasileiros. A quarta consequência diz respeito a uma visão corporativista dos interesses coletivos. Segundo Carvalho, isso se deu principalmente a partir do Estado Novo:

O grande êxito de Vargas indica que sua política atingiu um ponto sensível da cultura nacional. A distribuição dos benefícios sociais por cooptação sucessiva de categorias de trabalhadores para dentro do sindicalismo corporativo achou terreno fértil em que se enraizar. Os benefícios sociais não eram tratados como direitos de todos, mas como fruto da negociação de cada categoria com o governo. A sociedade passou a se organizar para garantir os direitos e os privilégios distribuídos pelo Estado [...]. Os funcionários públicos conseguiram estabilidade no emprego. Os aposentados conseguiram o limite de um salário mínimo nas pensões, os professores conseguiram aposentadoria cinco anos mais cedo, e assim por diante. A prática política posterior à redemocratização tem revelado a força das grandes corporações de banqueiros, comerciantes, industriais, das centrais operárias, dos empregados públicos, todos lutando pela preservação de privilégios ou em busca de novos favores. Na área que nos interessa mais de perto, o corporativismo é particularmente forte na luta de juízes e promotores por melhores salários e contra o controle externo, e na resistência das polícias militares e civis a mudanças em sua organização. A ausência de ampla organização autônoma da sociedade faz com que os interesses corporativos consigam prevalecer. A representação política não funciona para resolver os grandes problemas da maior parte da população. O papel dos legisladores reduz-se, para a maioria dos votantes, ao de intermediários de favores pessoais perante o Executivo. O eleitor vota no deputado em troca de promessas de favores pessoais; o deputado apoia o governo em troca de cargos e verbas para distribuir entre seus eleitores. Cria-se uma esquizofrenia política: os eleitores desprezam os políticos, mas continuam votando neles na esperança de benefícios pessoais (CARVALHO, 2014, p. 222-223).

A análise de Carvalho, nos leva a refletir sobre o que está faltando no Brasil: seriam reformas política, eleitoral, tributária etc.? É certo que sim, mas inicialmente a primeira reforma deveria se dar individualmente, especificamente no caráter de cada cidadão e cidadã brasileiros. Nessa medida, novamente reiteramos a importância do processo de autoconhecimento, ou seja, do processo de conhecer-se a si mesmo. Assim, um Estado que usa o Direito como meio para instituir condições que permitam que grupos e partidos políticos se perpetuem no poder, um Estado que edifica leis que fomentam a sensação de impunidade e outras formas de cerceamento da liberdade dos cidadãos, está também incentivando um número cada vez mais crescente de indivíduos acudados, trancados em suas casas, vivendo uma vida solipsista, indiferentes à realidade social e política do país. Entretanto, certamente esse tipo de vida solipsista não é uma escolha dos cidadãos, mas sim o fruto do medo institucionalizado. De outra monta, um Estado que cria leis que sufocam a iniciativa privada e que dificultam o acesso do indivíduo ao trabalho ou a uma remuneração digna está também arrebanhando um número cada vez maior de indivíduos servis (escravos naturais, como afirmaria Aristóteles), sempre à espera de benesses e favores estatais. Apesar de tudo isso, se os indivíduos conseguem se livrar dessas amarras sutis criadas por um Estado paternalista e populista e se

dedicam a investir no burilamento do próprio caráter, buscando formação em todos os sentidos, certamente teremos uma nação mais forte, menos servil e cada vez menos dependente de leis e do próprio Estado para sobreviver. Essas reflexões são necessárias para sabermos que tipo de país nós queremos construir e no qual desejamos viver.

Carvalho observa que as reformas pelas quais o Estado brasileiro precisa passar são inúmeras, mas com certeza elas irão demandar tempo, principalmente porque o tecido democrático brasileiro ainda é bastante frágil. Assim, segundo Carvalho, quanto mais tempo a democracia brasileira sobreviver, maior será a probabilidade de realizar as correções necessárias nos mecanismos políticos e desta forma, se consolidar. Outra questão que ele destaca é que, apesar de no Brasil existir uma cultura voltada para a centralização estatal que prejudica de certa maneira o desenvolvimento da cidadania, nos últimos anos, porém, no cenário internacional, com o desenrolar de processos de globalização, percebe-se certa redução do papel central do Estado como fonte de direitos e como arena de participação. De acordo com Carvalho, essas alterações no cenário mundial evidenciam cada vez mais a redução do papel do Estado em benefício de organismos e mecanismos de controle internacional, o que afeta significativamente questões ligadas aos direitos políticos. Outro ponto levantado por Carvalho diz respeito aos movimentos de minorias, principalmente nos Estados Unidos, os quais vêm contribuindo para minar a identidade nacional ao colocarem ênfase em identidades culturais baseadas em gênero, raça etc. Por conseguinte, como há um enfraquecimento do poder estatal, há também a fragmentação da identidade nacional e, nesse sentido, segundo Carvalho, o Estado-nação se vê desafiado de várias maneiras.

As reflexões em torno dos efeitos da globalização que afetam fortemente países europeus e, sobretudo, os Estados Unidos, levam Carvalho a ponderar que não seria sensato para o Brasil deixar-se conduzir por caminhos semelhantes, haja vista que a longa tradição estatista é difícil de ser revertida de uma hora para outra. Além do que há, segundo o historiador, um longo caminho de amadurecimento democrático a ser percorrido pelo país. Entretanto, ele observa que alguns aspectos das mudanças seriam benéficas de alguma forma, como por exemplo, a organização da sociedade. Tendo em vista que a inversão dos direitos no Brasil reforçou a supremacia do Estado, surge agora a grande oportunidade para se consolidar a

democracia por meio do incentivo à organização da sociedade, permitindo assim que o social dê embasamento ao político. Carvalho alerta que a organização da sociedade não precisa se voltar contra o Estado, mas sim contra qualquer forma de Estado patrimonialista, clientelista, colonizado e corporativo.

Experiências recentes sugerem otimismo ao apontarem na direção da colaboração entre sociedade e Estado que não fogem totalmente à tradição, mas a reorientam na direção sugerida. A primeira tem origem na sociedade. Trata-se do surgimento das organizações não governamentais que, sem serem partes do governo, desenvolvem atividades de interesse público. Essas organizações se multiplicaram a partir dos anos finais da ditadura, substituindo aos poucos os movimentos sociais urbanos. De início muito hostis ao governo e dependentes de apoio financeiro externo, dele se aproximaram após a queda da ditadura e expandiram as fontes internas de recursos. Da colaboração entre elas e os governos municipais, estaduais e federal, têm resultado experiências inovadoras no encaminhamento e na solução de problemas sociais, sobretudo nas áreas de educação e direitos civis. Essa aproximação não contém o vício da “estadania” e as limitações do corporativismo porque democratiza o Estado. A outra mudança tem origem do lado do governo, sobretudo dos executivos municipais dirigidos pelo Partido dos Trabalhadores. Muitas prefeituras experimentam formas alternativas de envolvimento da população na formulação e execução de políticas públicas. A parceria aqui se dá com associações de moradores e com organizações não governamentais. Essa aproximação não tem os vícios do paternalismo e do clientelismo porque mobiliza o cidadão. E o faz no nível local, onde a participação sempre foi mais frágil, apesar de ser aí que ela é mais relevante para a vida da maioria das pessoas (CARVALHO, 2014, p. 227).

De acordo com Carvalho, a cidadania política no Brasil vem aos poucos deixando de ser exercitada somente pelo voto ou pelos movimentos de rua. As redes sociais são a nova “*ágora*”, um espaço público de participação direta, onde os indivíduos manifestam livremente seu pensamento. Portanto, vemos que as comunidades locais estão se ampliando para comunidades virtuais. Nos últimos tempos, as redes sociais vêm demonstrando grande capacidade de arregimentar pessoas e envolvê-las em manifestações públicas, como as que ocorreram em março e abril de 2015 e que levaram milhões de brasileiros às ruas exigindo ética, cidadania e respeito para com a coisa pública.

Por tudo o que foi exposto até aqui, somos levados a concluir que o Brasil ainda não se constituiu como uma comunidade histórica. Entretanto, a Constituição Federal de 1988, serviu como marco a partir do qual o Estado brasileiro pôde se consolidar por meio de um viés democrático de ordem comunitária e sócio-liberal.

Todas essas reflexões também nos levam a questionar se o Brasil se configura como uma *República* ou uma *Democracia*? Para responder a esse

problema nos remeteremos a dois textos, um de Marcelo Campos Galuppo (2007), intitulado *A Constituição pode fundar uma República?*, e outro de José Murilo de Carvalho (2014), extraído de sua obra *Cidadania no Brasil – O longo caminho*, no qual ele levanta questões que corroboram para concluir que o Brasil vive atualmente uma democracia, mas não uma República. Galuppo, por sua vez irá concluir que a Constituição não pode fundar a República, haja vista que:

a Constituição (republicana) pressupõe que já exista uma República (entendida como comunidade de interesses e de leis regidas pelo bem-comum). Para haver uma República é preciso que haja uma única tradição política, que informe quais são os valores e finalidades que mantêm determinadas pessoas unidas em um projeto comum acerca do bem. Por isso não acredito que uma Constituição possa instituir uma República, porque, como entre os romanos, a *auctoritas* e a tradição são aquilo que, continuando o ato de fundação (de uma República), a aumentam e a desenvolvem, não podendo ser inventadas por uma decisão do desejo como um ato fundacional (GALUPPO, 2007, p. 47).

Carvalho explica que atualmente, república e democracia são conceitos usados de modo intercambiável, haja vista que se supõe que democracias devem ser republicanas e repúblicas, por suas vezes, devem ser democráticas. Porém, historicamente, conforme ressalta Carvalho, república e democracia são conceitos que significam coisas distintas. Assim, a democracia teve origem na Grécia Antiga e sempre esteve relacionada a povo, massas, ao governo de muitos. Por outro lado, a república possui uma origem romana e sempre esteve ligada à ideia de governo da lei, boa governança e virtude cívica. Portanto, Carvalho define democracia como a inclusão tanto política quanto social e república, ele a define como o governo da lei voltado para o bem comum, eficaz e transparente. A conclusão a que o historiador chega é de que democracias podem não ser republicanas, como as democracias socialistas, por exemplo; e as repúblicas podem não ser democráticas, como a romana não o foi. Segundo Carvalho, historicamente, a república brasileira nunca foi republicana nem democrática:

Pode-se mesmo dizer, com certo exagero, que foi menos democrática quando era mais republicana e menos republicana quando mais democrática. A dificuldade em ajuntar as duas dimensões persiste. Diria que nos últimos anos avançamos mais em democracia do que em república. Isso foi bom porque nosso maior atraso residia na falta de inclusão social, de incorporação à comunidade nacional de milhões de brasileiros até então mantidos à margem. Mas não avançamos tanto – se avançamos alguma coisa – na dimensão republicana que exige atenção não apenas ao que se faz, mas também a como se faz, que exige igualdade perante a lei, transparência e respeito à coisa pública, sobretudo ao dinheiro do

contribuinte. Os parágrafos anteriores mostraram exatamente isso: inclusão, de um lado; malfeitos, do outro.

[...] À medida que se fortalece a opinião pública, à proporção que ela se torna mais numerosa que a opinião popular, cresce também a exigência de correção no comportamento daqueles encarregados, seja da representação política, seja da gestão governamental. O brasileiro passa a perceber com maior clareza que ser cidadão implica o custo de pagar impostos e que são seus impostos que financiam o governo. O mau uso do dinheiro público, portanto, é mau uso do imposto que o cidadão paga. Daí a maior exigência do bom governo. Na ausência de república, desmoralizam-se as instituições representativas, executivas e mesmo judiciárias. Instituições desmoralizadas inviabilizam [em] médio prazo a própria inclusão democrática. Para o êxito da própria democracia, é necessário que ela seja republicana, assim como a república não se sustentou, nem se sustentará, sem a democracia (CARVALHO, 2014, p. 245-246).

Segundo Carvalho, o Brasil precisa continuar a democratizar a república pela inclusão social, sem abandonar o esforço de republicanizar a democracia pelo governo da lei, eficaz e transparente, o que é, para ele, requisito fundamental para o fortalecimento das instituições.

Portanto, embora tenhamos uma Constituição democrática, isso não é o suficiente para fundar uma república em seu sentido literal: o de respeito à coisa pública. O respeito à *res pública* deve ser algo concreto e deve redundar na efetivação de direitos e na responsabilidade do Estado e seus agentes para com o uso do dinheiro público. Tudo isso nos leva a refletir sobre alguns trabalhos divulgados recentemente. No dia 01 de junho de 2015, o Instituto Brasileiro de Planejamento Tributário (IBPT) divulgou um estudo no qual o Brasil ficou pela quinta vez consecutiva em último lugar numa lista que mede o retorno oferecido em termos de serviços públicos de qualidade à população em relação ao que o contribuinte recolhe em impostos. Segundo matéria publicada em 02 de junho de 2015, no jornal “O Tempo”, o Brasil tem o pior retorno de impostos do mundo. De acordo com a publicação, o estudo do IBPT teria avaliado 30 países com as maiores cargas tributárias do mundo. A Austrália (cuja carga tributária sobre o PIB é de 27,30%) ficou em primeiro lugar no denominado “índice de retorno de bem estar à sociedade”, seguida da Coreia do Sul e dos Estados Unidos. Infelizmente, o Brasil que possui uma carga tributária de 35,04% do valor do PIB ocupou a 30ª e última posição. O que se conclui é que no Brasil, apesar da elevada carga tributária, o retorno para o cidadão em termos de saúde, educação, segurança, infraestrutura é pífio e, por isso, o contribuinte além de arcar com elevados impostos, também se vê pagando pedágios para ter acesso a rodovias de qualidade, se vê pagando planos de saúde, escolas e faculdades particulares para seus filhos etc. Fica evidente o

pouco interesse por parte dos governos em destinar adequadamente os recursos à coletividade, além do que nos últimos tempos, ficou claro que boa parte dos recursos, no Brasil, são desviados para manter o círculo vicioso da corrupção.

Como afirma o próprio Aristóteles, a justiça é algo essencialmente humano (EN, 1137a, 30) e assim, nada mais justo do que trazê-la para o contexto da realidade brasileira para tentarmos obter respostas para os nossos mais prementes problemas. Há quem afirme que os diversos tipos de desigualdades, quer sejam de ordem social, econômica, intelectual etc. geram corrupção e revoltas na cidade. Entretanto, podemos concluir que é a corrupção a grande causadora de sedições, divisões e desigualdades num país como o Brasil. Os dados abaixo podem justificar esta nossa afirmação.

A partir de 2005, a Polícia Federal brasileira realizou investigações que culminaram com a descoberta de um esquema de corrupção, o qual ficou popularmente conhecido como “Escândalo do Mensalão”. As investigações prosseguiram e em março de 2014 chegaram a outro esquema ainda maior de corrupção e desvio de dinheiro, envolvendo a Petrobrás, grandes empreiteiras e partidos políticos. Esse novo esquema ficou conhecido como “Escândalo do Petrolão”. A cada nova descoberta envolvendo políticos e empresários, a população brasileira vai aos poucos concluindo que por longos anos foi enganada com o demagógico discurso acerca da desigualdade social no Brasil. Aos poucos as peças do quebra-cabeça vão se reunindo e levando-nos a concluir que a corrupção além de prejudicar o crescimento econômico também aumenta e fomenta as desigualdades sociais e, por conseguinte, a própria distribuição de renda no país. Segundo escala de zero a dez, elaborada pela ONG *Transparência Internacional*, o índice de corrupção no Brasil é 3,7 pontos. Isto quer dizer que o Brasil não possui baixo índice, uma vez que na escala em questão, quanto menor a pontuação, maior é o índice de corrupção. Se o Brasil tivesse a mesma pontuação das nações menos corruptas (7,45), o brasileiro poderia ser 15,5% mais rico. De acordo com levantamento da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (FIESP), o Brasil perde a cada ano entre R\$41,5 bilhões e R\$69,1 bilhões com corrupção. Ainda segundo o estudo da FIESP, dada a corrupção ainda reinante, cada brasileiro recebe hoje, em média uma renda anual de R\$14,47 mil. Se os níveis de corrupção fossem baixos, a renda anual do brasileiro seria de R\$16,71 mil, ou seja, 4,4 mínimos a mais. Se não existisse corrupção, o aumento da renda per capita (R\$18,

388) seria de 27%, o que equivale a quase oito salários mínimos a mais. Outras simulações realizadas pela FIESP denotam que com os R\$69,1 bilhões desviados com a corrupção poderiam ampliar o número de alunos matriculados na rede pública em 47% ou elevar a quantidade de leitos para internação pelo SUS em 89%.

Portanto, podemos afirmar que é a corrupção no Brasil a grande geradora das desigualdades sociais e, nesse sentido, revoltas podem surgir principalmente quando uma nação se vê vilipendiada enquanto alguns poucos procuram se perpetuar no poder e se refestelam com as regalias amealhadas a custo do sacrifício de uma nação inteira. As corrupções no Brasil prejudicam sobremaneira a distribuição das riquezas e contribuem muito para a desigualdade social no país. Portanto, após vilipendiar o erário público e mal gerir os recursos arrecadados, um Estado que depois resolve distribuir benesses entre a população mais carente está, na verdade, zombando da inteligência e da dignidade de um povo. Toda essa “caridade” estatal se revela como puro proselitismo político e partidário, nada mais que isso.

Face a tudo o que foi dito até aqui, estaria o Brasil preparado para experienciar uma forma de liberalismo político puro? Acreditamos que não. É importante lembrar que o liberalismo político tem resultados positivos em países de longa tradição democrática e que de alguma forma, se constituíram ao longo do tempo como comunidades históricas, ou seja, em algum momento, esses países vivenciaram o estágio comunitário. O que significa que eles construíram lentamente uma tradição e para tanto, foram agregando ao longo do tempo interesses, leis e valores éticos, sociais e culturais, o que permitiu consolidar uma tradição e uma identidade política forte e sustentável.

Por conseguinte, isso não aconteceu ainda com o Brasil. Por isso, acreditamos que o comunitarismo seja um estágio anterior ao próprio liberalismo, se analisarmos a questão de modo cronológico ou linear. Nesse sentido, é preciso que o Brasil se veja como nação e cada um de nós, se identifique não somente com o país, mas com a rua, o bairro, a cidade em que vive. Para tanto, é preciso não somente cobrar dos órgãos competentes as ações e políticas públicas necessárias, mas antes de tudo é fundamental cultivar o civismo e se preocupar em cuidar do local no qual se vive, sem necessariamente esperar a ação estatal. Neste ponto, a ética do cuidado vem auxiliar cada indivíduo a cuidar da cidade e se sentir responsável por sua beleza e limpeza, por exemplo. Do contrário, nos afastando da

vida comunitária, estaremos permitindo que o Estado se torne cada vez mais paternalista, clientelista e que se arvore dia-após-dia sobre as vidas dos cidadãos, inclusive fazendo-os trabalhar por cerca de seis meses somente para pagar impostos que não se transformam na contrapartida adequada em infraestrutura, educação, segurança e saúde. Distante da vida em comunidade restará ao cidadão ver um Estado cada vez mais presente em detalhes de sua vida econômica e privada; um Estado que por meio de suas políticas econômicas irá corroer cada vez mais as aposentadorias e com suas leis nada justas irá dificultar a iniciativa privada. Nesse sentido, crescerá geometricamente o número de indivíduos cada vez mais dependentes das benesses de um Estado patriarcal e patrimonialista: jovens, desempregados, idosos com aposentadorias medíocres e outros tantos. Um Estado onisciente e onipresente, dizendo o que cada um deve fazer e que se diz o legítimo a ajudar seu povo, impedindo os demais cidadãos de se ajudarem mutuamente, alegando que quem dá esmolas no centro das cidades, está de alguma forma incentivando a mendicância. Mas é o próprio Estado que cria um exército de almas servis e pessoas dependentes de suas inúmeras benesses. O resultado disso só o futuro dirá. Mas é certo que no mínimo está-se criando uma multidão de indivíduos sem auto-estima e desinteressados pela cidade e pela política. Está-se criando uma multidão de indivíduos que não acreditam na própria capacidade e que tudo esperam do Estado: desde a limpeza da rua até a vaga numa escola ou hospital.

Não havendo uma comunidade historicamente construída ou democraticamente sólida, pode a Constituição ser o marco a partir da qual a comunidade política decide escolher o caminho democrático e aí se consolidar como Estado Constitucional baseado num Estado Democrático de Direito. Nessa medida, a Constituição pode se configurar como um elo a unir os cidadãos numa nação plural. Nessa medida, os indivíduos podem se distanciar de suas expectativas e crenças particulares para acessarem um nível mais amplo que é a Constituição e por meio da qual, possam eles refletir acerca da própria realidade e também dos direitos aos quais as minorias merecem acessar. Mas aqui é importante observar que conforme ressaltou Galuppo, a Constituição não é suficiente para se fundar uma República. Pois para haver uma República é preciso que haja uma tradição política voltada para a comunhão de valores, interesses e leis. Como também afirmou Carvalho, a República está intimamente ligada à ideia de governo da lei, boa governança e virtude cívica. E tudo isso não se constrói em curto prazo, mas

somente ao longo do tempo, quiçá de séculos. Assim, conforme afirma Carvalho, para o êxito da democracia se faz necessário que ela seja antes de tudo republicana. Contudo, é certo que a república nunca se sustentou nem se sustentará sem a democracia.

8 COMUNITARISMO INCLUSIVO OU ABRANGENTE: FUNDAMENTOS PARA UM DIREITO INTERRACIONAL E ABRANGENTE

Vimos no capítulo *Eudaimonia e bem comum como fins inclusivos*, a classificação dos fins em intrínsecos (internos) e extrínsecos (externos/instrumentais). O fim intrínseco ou interno é aquele digno de ser buscado por si mesmo, como por exemplo, a saúde. A *eudaimonia*, por sua vez, seria o fim intrínseco supremo ou absoluto; haja vista que tudo é realizado com vistas à felicidade. De outro lado, o fim extrínseco ou externo é aquele realizado em vista de outra coisa, como por exemplo, a selaria, que é buscada pela estratégia, com vistas à vitória. Mas poderá haver fins intrínsecos que podem ser buscados com vistas a outro fim? Sim, isso é possível, como no caso da saúde, por exemplo. Face ao que já foi dito, a saúde é um fim intrínseco, no entanto, ela pode ser buscada pelo atleta que visa outro fim, como por exemplo, obter a vitória em campeonatos. Nesse sentido, o atleta busca manter-se saudável não pela saúde em si mesma, mas porque tem outro objetivo final que é a vitória nos campeonatos. Tão logo ele não participe dos campeonatos, poderá o atleta voltar a buscar a saúde por ela mesma. No caso em questão, a saúde foi utilizada como instrumental para se atingir outro fim; qual seja: a vitória em campeonatos.

Outro ponto importante a ser ressaltado nesta etapa de nosso estudo é que em virtude da multiplicidade dos fins, pode ocorrer certa subordinação não só dos meios com relação ao fins, mas inclusive entre os próprios fins.

Prosseguindo com a análise, segundo Hardie, a teoria da *eudaimonia* encerra ainda duas importantes teses, a primeira delas afirma que a *eudaimonia* é um “bem inclusivo”, ou seja, apesar do bem supremo se configurar como um conjunto de bens autossuficientes, não há entre esses bens uma relação hierárquica. A segunda tese, denominada “bem dominante”, não descarta o fato de que a *eudaimonia* consista numa multiplicidade de bens, porém, segundo Aristóteles haverá um bem que se destacará entre os demais. Nesse caso, esse bem dominante será a atividade contemplativa.

Se adotarmos a segunda tese, concordando que a *eudaimonia* se configura como uma vida de contemplação, nós estaremos adotando uma postura de caráter exclusivista ou dominante; excluindo, por conseguinte, outros bens da esfera da *eudaimonia*. Semelhantemente, se adotarmos posturas rígidas, segregadoras,

dualistas ou separatistas, que impedem a interrelação entre bens, pessoas e pontos de vista, estaremos nos encerrando em caixas que não se comunicam e com posturas mentais-emocionais que refletem em nossa linguagem formulações do tipo: ou você é de “direita” ou “esquerda”; liberal ou comunitário; racional ou emocional etc. Dessa forma, estaremos de alguma forma excluindo o outro e dificultando o intercâmbio entre ideias, conhecimentos e práticas e, até mesmo a mudança de paradigmas.

Defendemos, portanto, que a *eudaimonia* não se encerra numa ideia de “único bem” e, portanto não engendra um caráter puramente formal, abstrato e exclusivista. Ao contrário, acreditamos que a *eudaimonia* congrega em seu interior uma multiplicidade de bens inclusivos. Como afirma Zingano, a *eudaimonia* possui tanto um caráter formalmente único, quanto um caráter materialmente múltiplo, ou seja, a *eudaimonia* se configura como uma multiplicidade de fins. Nessa medida, é importante ressaltar que não há uma hierarquia entre esses fins, pois eles possuem uma propriedade relacional.

A partir das teses de Hardie e Zingano acima resumidas, fomos levados a refletir acerca do comunitarismo. Neste ponto é importante ressaltar que nesta pesquisa acadêmica, nós optamos por refletir acerca do comunitarismo porque acreditamos que em termos de Brasil, seja esta orientação filosófica o primeiro estágio pela qual a comunidade brasileira precisa percorrer por longo período, no sentido de se consolidar como uma genuína comunidade histórica. Como afirmamos anteriormente, acreditamos que o liberalismo político adapta-se muito bem em países de longa tradição democrática e que de alguma forma, se constituíram ao longo do tempo como comunidades históricas, ou seja, em algum momento, esses países vivenciaram o estágio comunitário. O que significa que eles construíram lentamente uma tradição e para tanto, foram agregando ao longo do tempo interesses, leis e valores éticos, sociais e culturais, o que permitiu consolidar uma tradição e uma identidade política forte e sustentável. Entretanto, como também afirmamos, o Brasil ainda se encontra nos estágios iniciais da construção de sua identidade histórica e, nessa medida, acreditamos ser o comunitarismo um estágio anterior ao próprio liberalismo.

Retomando nossa linha de raciocínio, uma comunidade ao eleger formalmente um bem, poderá também estar incluindo materialmente outros tantos bens, pois é capaz de transpor o plano formal para o material, por meio da

concretização de inúmeros bens na vida dos membros dessa comunidade. Nesse sentido, estaremos diante de uma comunidade abrangente ou inclusiva. Mas se a comunidade insiste em perseguir um único bem ou até mesmo vários bens, mas apenas no aspecto formal ou abstrato, não conseguindo transpô-los para a vida concreta dos cidadãos no interior da comunidade, estaremos diante daquilo que chamamos de comunidade exclusivista ou dominante.

Na Constituição Federal de 1988, o Brasil adotou a dignidade humana como um bem a ser perseguido por todos. O interessante a ser ressaltado é que inicialmente, a “dignidade humana” é formalmente um único bem; porém, de outra feita, pode se configurar materialmente como um bem que encerra em seu interior múltiplos bens. Nesse sentido, perguntaríamos: seria a Constituição Brasileira de 1988 inclusiva/abrangente ou exclusiva/dominante?

Num primeiro momento, a Constituição brasileira apresenta formalmente um caráter comunitário inclusivo ou abrangente, pois sabe conciliar direitos de ordem liberal e direitos de ordem social. Entretanto, no plano concreto os objetivos da Constituição não se efetivam, dada a dificuldade de se transpor o abismo existente entre o plano formal e o plano material das coisas. Nessa medida, não podemos afirmar que a sociedade brasileira seja uma comunidade inclusiva ou abrangente, haja vista que a dignidade humana encontra inúmeras barreiras inclusive de ordem legal para se efetivar na vida cotidiana dos brasileiros. A violência institucional à qual cada cidadão é submetido diariamente nas diversas repartições e instituições públicas, além da crassa corrupção se configuram como típicos exemplos do gigantesco hiato existente entre aquilo que a Constituição formal propõe e a realidade social brasileira; instituindo-se assim um grande abismo entre o discurso e a prática. Por tudo isso, podemos afirmar que o Brasil ainda não vivencia o comunitarismo abrangente ou inclusivo, mas sim um comunitarismo que podemos chamar de dominante ou exclusivo.

Uma comunidade exclusivista ou dominante corre sérios riscos de desenvolver posturas xenofóbicas, sexistas, especistas, racistas etc.; principalmente se há falhas na justiça distributiva e corretiva no interior da comunidade e se seus membros não receberam ou receberam insuficientemente uma formação voltada para o cultivo das virtudes. O comunitarismo inclusivo ou abrangente tende a respeitar as diferenças e, nesse sentido, não rechaça o ponto de vista das minorias. Portanto, ele se baseia no argumento aristotélico de defesa da unidade por

intermédio da multiplicidade de diferentes capacidades e pontos de vistas dos cidadãos no interior da *pólis*.

Avançando com nossas reflexões em torno da questão de que fins e meios são propriedades relacionais (haja vista como foi muito bem observado por Spinelli, os predicados “fim” e “meio” não são intrínsecos aos objetos e ações), podemos afirmar que aquilo que funciona como fim em dada cadeia de fins e meios, pode em outro momento, funcionar como meio e vice-versa. Isso nos leva a concluir que nada impede que os objetos ora possam ser tomados como fim ora como meio. Se fim e meio são propriedades relacionais e se tomarmos o bem (comum) ora como fim ora como meio em sua relação com a justiça e vice-versa; podemos concluir que bem (comum) e justiça podem também ser tomados como propriedades relacionais, não havendo, portanto qualquer tipo de hierarquia entre essas esferas.

Outro ponto importante a ser ressaltado diz respeito ao fato de que o conceito de bem implica o de justiça e vice-versa, pois já foi dito que a comunidade é o bem extramoral mais elevado e é somente no interior da comunidade que os bens inclusivos são concretizados por intermédio da cooperação entre os indivíduos livres. Por aí, pode-se afirmar que existe uma interconexão entre virtudes, justiça, bens e comunidade, pois a justiça está intimamente ligada à questão da distribuição de bens e correção dos males no interior da *pólis*. Mas o que isso quer dizer? Significa que o bem (comum) só pode se efetivar à medida que existam as regras de justiça, ou seja, na medida em que existam leis que regulamentem como se dará a distribuição de bens e correção dos males no interior da comunidade política (quando falamos em comunidade política, entende-se como a comunidade que engloba as comunidades moral, política e jurídica de um povo). De outra feita, se não há bens para serem distribuídos ou males a serem corrigidos, não há que se falar em critérios de justiça. Portanto, não há uma hierarquia entre bem (comum) e justiça, mas sim, uma atividade ou propriedade relacional. Bem (comum) e justiça são esferas que não se rivalizam nem se auto-excluem, mas se complementam e dialogam entre si. Nessa medida, no interior de um ambiente comunitário abrangente ou inclusivo, precisamos tanto das concepções teleológicas de bem quanto das concepções deontológicas de justiça, uma vez que elas se complementam e constituem a experiência de vida comunitária.

Lançadas as primeiras ideias acerca da tese do comunitarismo abrangente ou inclusivo, podemos avançar um pouco mais, ressaltando que nosso objetivo é

superar o atual paradigma no qual digladiam teses liberais e teses comunitaristas e assim, atingirmos um patamar onde essas teses possam se relacionar harmonicamente com vistas a atingir o *télos* da humanidade que é a felicidade ou *eudaimonia*. Importa também destacar que o comunitarismo inclusivo ou abrangente se fundamenta numa importante interconexão entre ética/moral, política e direito; sendo certo que a ética/moral fornece os princípios que irão nortear tanto a política quanto o direito.

Por conseguinte, partimos das teorias aristotélicas da virtude e da justiça com vistas a justificar o comunitarismo abrangente ou inclusivo. Nessa medida, propomos a tese de que não há uma hierarquia entre bem e justiça, mas sim uma propriedade relacional. Ressalte-se que a teoria moral que abordamos além de incluir a ética das virtudes, também acolhe a ética do cuidado e a ética da alteridade. Ainda no interior dessa esfera da moral, procuramos dar ênfase ao estudo da questão da *phrónesis* (prudência), a qual possui especial comunicação com o direito, no que tange a *jurisprudência*, que neste caso também está intimamente ligada à equidade. Na esfera da política, a *phrónesis* está conectada com a *legisprudência* ou legística, funcionando como uma *régua de Lesbos* no campo da produção legislativa.

É importante ressaltar que tanto a moral, quanto a política e o direito têm como objetivo básico conduzir o indivíduo à felicidade ou *eudaimonia* e, isso, foi tratado em nossa dissertação de mestrado, quando enalteçemos a função pedagógica da Lei em Tomás de Aquino. Naquela oportunidade, concluímos que a *eudaimonia* era o pano de fundo da lei e da virtude, as quais tinham como tarefa conduzir o ser humano à felicidade.

Portanto, encontramos uma perfeita triangulação, ou seja, uma conexão essencial entre ética/moral (comunidade moral), direito (comunidade jurídica) e política (comunidade política). E, nesses contextos, também encontramos o “eu” humano se aperfeiçoando simultaneamente no interior dessas comunidades moral, jurídica e política. Sendo que aquele “eu” inicialmente desfigurado/divido/cindido é superado por um “eu” integral e completo que encontra sentido ao se autoconhecer. Daí a importância das éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade na vida dos indivíduos, contribuindo para esse “conhecer a si mesmo” e favorecendo laços interrelacionais.

No interior da comunidade moral/ética, nós temos preferencialmente o “eu moral” ou o “*phrónimos*” (sentido micro) – é o indivíduo na sua relação consigo

próprio, num processo de autoconhecimento. No interior da comunidade política, temos o “eu político” ou “eu cidadão” – que é o eu com o outro; ou seja, o indivíduo na sua relação com os demais membros da comunidade política. A comunidade política é constituída por inúmeras outras comunidades como a família, a escola, a igreja, as empresas, os clubes de serviço, as associações, os sindicatos, os partidos políticos etc. A comunidade política representa aquilo que é situado, particular, contingente, conceitual e histórico. A comunidade política é também o espaço reservado ao bem comum, à produção legislativa, à soberania popular, aos costumes, às práticas sociais e culturais. Nessa medida, é aquilo que Aristóteles afirmava ser a parte desiderativa, apetitiva ou emocional da alma humana. A comunidade política é também o espaço da república e da justiça distributiva no sentido das políticas públicas. É o campo da igualdade e da fraternidade e, portanto, está intimamente ligada à ideia de comunitarismo.

No interior da comunidade jurídica, temos o “eu como sujeito de direito” – que é o indivíduo na sua relação com os demais sujeitos de direito. A comunidade jurídica representa o plano formal e linear das ideias, o intelecto, a razão, a lógica, o direito, as leis. Daí Tomás de Aquino afirmar que a lei provém da razão. Na comunidade jurídica reinam a aplicação da lei, a justiça corretiva, a justiça como legalidade, a justiça como equidade e a justiça como igualdade. A comunidade jurídica representa aquilo que Aristóteles afirmava ser a parte intelectual da alma humana e se analisada de um ponto de vista mais restrito e exclusivo, a comunidade jurídica pode manifestar preponderantemente ideias relativas ao liberalismo, dentre as quais podemos destacar a liberdade e os direitos individuais. Nesse sentido mais restrito, a esfera do jurídico acaba manifestando um caráter abstrato, universal, procedimental e deontológico. Entretanto, o ideal é que a comunidade jurídica saiba conciliar em seu interior tanto os elementos de ordem liberal quanto os de ordem comunitária, como a igualdade e a soberania popular, por exemplo.

É importante frisar que, no interior da comunidade jurídica, o direito pode ter uma função teleológica, quando seu objetivo é a promoção da justiça. De outra parte, pode o direito também ser meio para a política, mas meio para visar o bem comum e não o interesse de pessoas, grupos ou partidos políticos. Tanto na comunidade política quanto na jurídica, o “eu” está numa relação de alteridade – numa relação de si para o com o outro. É fundamental deixar claro que essas comunidades se intercomunicam ou se interrelacionam e, portanto, não existem

como caixas estanques e desconectadas entre si. Nessa medida, podemos afirmar que o direito é aqui interrelacional e abrangente, conectado com a comunidade ética/moral e com a comunidade política.

As deliberações entre as comunidades moral/ética, jurídica e política se consolidam no ápice da pirâmide, onde a comunidade moral-jurídico-política consubstancia seus interesses e valores naquilo que se denomina Constituição. Por isso podemos afirmar que as relações entre fins e meios não são meramente instrumentais, mas de ordem constituinte.

Conforme muito bem destacado por Spinelli, quando não mais restringimos a deliberação ao sentido puramente técnico e a compreendemos de forma mais ampla, chegamos a uma noção de processo deliberativo abrangente, por meio do qual os fins intrínsecos serão tomados como componentes do fim e, nessa medida, podem e devem ser tomados como meios em vista da *eudaimonia*. Portanto, os fins intrínsecos passam a ser objeto de deliberação, haja vista que, como afirmou Spinelli, o ser humano não pode abandonar o desejo de ter uma vida feliz e isso é o fim último de cada indivíduo. Assim como as partes são em vista do todo, da mesma forma como as músicas são apresentadas num concerto, não se configurando como meios, mas sim como elementos constituintes; pode-se concluir que as músicas são o próprio concerto. Daí que a deliberação acerca dos fins que compõem a *eudaimonia* não se configura de modo instrumental ou técnico, mas sim como partes constituintes desse todo. Nessa medida, juntos com Spinelli, podemos concluir que as coisas que causam o fim possuem certo sentido instrumental, porém, as coisas nas quais o fim consiste, se revestem então de um caráter constituinte. Por essa medida, podemos afirmar que os fins intrínsecos da comunidade moral-jurídico-política se consolidam como fins-constituintes naquele documento especial denominado Constituição. O processo deliberativo assim se consubstancia na base para a construção de um projeto moral-jurídico-político denominado Constituição, processo este que perpassa todas as instâncias e segmentos da comunidade com vistas a promoção da felicidade ou *eudaimonia*. A *eudaimonia* continua a ser o pano de fundo, não mais da lei e das virtudes, mas também das comunidades moral, jurídica e política.

Por conseguinte, é no interior da Constituição que encontramos o “eu comunitário” propriamente dito, um “eu” pleno, integral e holístico, pois se configura como a integração dos “eus” moral, jurídico e político (sentido macro), ou seja,

manifesta-se como a perfeita interconexão entre a moral, o direito e a política. Essa ordenação acaba também refletindo numa harmonização entre os direitos civis, políticos e sociais. Assim se têm que a Constituição congrega em seu interior valores morais, políticos, sociais e jurídicos constituindo a instauração do Estado Democrático de Direito, ou seja, a plena representação dos direitos de dada comunidade inclusiva ou abrangente.

Entretanto, não queremos com isso apontar para uma visão ingênua de que a Constituição seja a norma perfeita ou uma espécie de “tábua de salvação” para tudo e para todos. Como já afirmamos anteriormente, não havendo uma comunidade historicamente construída ou democraticamente sólida, pode a Constituição ser o marco a partir da qual a comunidade política decide escolher o caminho democrático e aí se consolidar como Estado Constitucional baseado num Estado Democrático de Direito. Nessa medida, a Constituição pode representar a amizade cívica entre os cidadãos, uma vez que é o documento que funciona como elo para favorecer a união das comunidades moral, política e jurídica. É importante ressaltar que a reciprocidade na amizade cívica não está mais em conhecer e amar o amigo (plano micro), mas sim em compartilhar os interesses para com os demais membros da comunidade política (plano macro). Como muito bem destacou Trivissono, a reciprocidade na amizade cívica não exige que os indivíduos partilhem entre si grande confiança, troca de utilidade ou de prazer, mas sobretudo a vontade de viver em comum, o que decorre da sociabilidade humana e que demanda deliberação conjunta para a tomada de decisões alusivas às políticas públicas, normas etc.

Contudo, é importante observar que conforme ressaltou Galuppo, a Constituição não é suficiente para se fundar uma República. Pois para haver uma República é preciso que haja uma tradição política voltada para a comunhão de valores, interesses e leis. Como também afirmou Carvalho, a República está intimamente ligada à ideia de governo da lei, boa governança e virtude cívica. E tudo isso não se constrói em curto prazo, mas somente ao longo do tempo, quiçá de séculos. Ainda de acordo com Carvalho, para o êxito da democracia se faz necessário que ela seja antes de tudo republicana. Contudo, é certo que a república nunca se sustentou nem se sustentará sem a democracia.

Cittadino destaca que a intersubjetividade é o espaço comum entre liberais e comunitários, pois a intersubjetividade é marco de referência tanto da ética quanto da política, vinculando-se ao tema da construção da democracia. Esse compromisso

da filosofia política contemporânea com o tema da intersubjetividade é também o que justifica o entrelaçamento entre a ética e a política, no sentido de se edificar uma identidade democrática. Entretanto, é importante frisar que a sociedade democrática contemporânea é profundamente marcada pela heterogeneidade, pela diferença e pelos desacordos. A multiplicidade de valores, pontos de vista, compromissos e concepções culturais, religiosas, morais, políticas etc. configuram aquilo que é denominado pluralismo e o que cabe a cada um de nós é a busca pelo consenso em meio da heterogeneidade, diferença e do conflito (CITTADINO, 2013, 77-78).

Ao defendermos a ideia de um comunitarismo abrangente ou inclusivo, partimos da premissa de que o indivíduo, ao se relacionar com outros indivíduos, acaba participando da construção de diversificadas comunidades sociais, culturais e históricas. Como não há diferentes espécies humanas, mas indivíduos diferentes, nós não podemos, desta feita, nunca olvidar desse importante e significativo elemento que é o próprio indivíduo humano. É a partir desse ser único e diferenciado que tudo começa. O indivíduo é a unidade essencial que compõe as inúmeras construções sociais erguidas ao longo da história da humanidade. Assim, o indivíduo não pode ser relegado a último plano nem considerado como certo tipo de problema a ser superado, pois qualquer sociedade começa nessa relação do indivíduo consigo mesmo e que inevitavelmente desemboca em relações maiores e complexas que envolvem o indivíduo com os outros, constituindo assim aquilo que podemos denominar de *espiral de relacionamentos*. Essa intrincada rede de relacionamentos humanos contribui para o florescimento das mais variadas comunidades como a familiar, a profissional, a escolar, a própria cidade, o país e finalmente, o próprio planeta. Desse modo, a heterogeneidade e seus consequentes desacordos são inevitáveis e de alguma forma favorecem o florescimento da própria humanidade. Diferentemente de Platão, podemos, com Aristóteles, defender a unidade (indivíduo) no interior das diferenças (comunidades), haja vista que o florescimento das comunidades humanas se baseia justamente na cooperação e na partilha das diferentes capacidades, bens e atividades entre os seres humanos.

Pelo exposto, para o comunitarismo abrangente ou inclusivo, os relacionamentos se configuram como elemento importante para o florescimento das comunidades humanas. Como já dissemos, o primeiro relacionamento é do indivíduo para consigo próprio, em seguida, a *espiral dos relacionamentos* vai se ampliando,

atingido outros núcleos como a família, a rua, o bairro, a escola, e assim sucessivamente. Essa gigantesca *espiral dos relacionamentos* é permeada pela linguagem e pela comunicação que favorecem o aprimoramento dos interrelacionamentos humanos.

Ao falarmos da *espiral dos relacionamentos*, adotamos o termo “espiral” em razão do fato de que cada relacionamento é sempre novo a cada instante, se configurando como algo singular, pois a ele sempre é acrescida uma nova experiência, uma nova ideia, um novo sentimento. Isso faz com que o relacionamento ocupe uma posição diferente da que ocupou em momentos anteriores. Por conseguinte, os relacionamentos humanos não se apresentam de forma linear nem mesmo em forma circular ou concêntrica, mas sim, numa forma espiralada, ou seja, numa espiral que pode ser tanto ascendente quanto descendente.

Se o indivíduo se relaciona amorosamente consigo próprio, certamente ele terá condições de expandir seus relacionamentos para com outros indivíduos (interrelacionar-se) e assim favorecer o florescimento do meio em que vive. Para tanto, são as virtudes um dos inúmeros caminhos disponíveis para contribuir para esse auto-aperfeiçoamento humano. Portanto, o pluralismo está aí, e não é anulando ou simplesmente desconsiderando o pluralismo, que os problemas provocados pelas divergências de ideias serão superados. A superação das divergências pode se dar por intermédio de relacionamentos humanos cada vez mais equilibrados e harmônicos. Nessa medida, o comunitarismo abrangente ou inclusivo volta sua atenção para a tarefa de aprimoramento dos relacionamentos humanos a partir de uma ótica mais amorosa e permeada por um sentido macro de humanidade e, porque não, por uma *ética das relações* ou uma *ética interrelacional* capaz de abarcar conteúdos oriundos da ética das virtudes, da ética do cuidado e da ética da alteridade. É importante destacar que numa oportunidade futura, poderemos abordar a *ética das relações* ou *ética interrelacional* como caminho para se realizar um projeto hermenêutico de interpretação constitucional inclusivo ou abrangente: uma *hermenêutica inclusiva ou abrangente*.

Voltando à questão acerca da *espiral dos relacionamentos*, somos levados a uma interessante análise feita por Ricken no tocante ao sentido da cognição moral em Aristóteles. Segundo Ricken, Aristóteles sempre se preocupa com a importância do significado da experiência de vida dos seres humanos. Nessa medida, os

princípios morais não seriam aceitos como meros princípios matemáticos. Os princípios de ordem moral seriam aceitos justamente pelo fato de que os seres humanos são seres que realizam experiências¹¹. Para Ricken, o capítulo que Aristóteles destina na *Ética a Nicômaco* ao tema do *simplesmente justo* (EN, I 1, 1095a 2-11; I 2, 1095a 2-11; VI 9, 1142a 11-20) é um exemplo claro dessa *teoria da cognição moral*, na qual a experiência no trato com os seres humanos nos leva a uma visão acerca das regras que devemos seguir para que nossa convivência em comunidade seja harmônica e salutar (RICKEN, 2008, p. 125-126).

Portanto, a *teoria da cognição moral* de Aristóteles colabora muito para a compreensão da *espiral dos relacionamentos* no interior de um comunitarismo abrangente ou inclusivo, haja vista que a experiência é antes de tudo a experiência das relações que temos uns com os outros e conosco próprios. Assim, para a construção dessa cognição moral ou para a estruturação dessa *espiral dos relacionamentos*, temos à nossa disposição uma série de elementos capazes de facilitar essa edificação e aos quais podemos lançar mão a qualquer momento, como por exemplo, as próprias éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade e, além disso, a literatura ficcional. Esta última contribui não somente para a formação do imaginário moral, mas também para a edificação do imaginário jurídico das mais variadas comunidades humanas.

No prólogo de sua obra, *Contar a Lei: As Fontes do Imaginário Jurídico*, François Ost (2004) destaca que o direito se vê abalado em suas incertezas dogmáticas e, simultaneamente, ele é reconduzido a questionamentos fundamentais. Segundo Ost, o propósito de sua obra é ir além do adágio de que o direito se origina dos fatos, mas sim, demonstrar que é da narrativa que nasce o direito. Ost nos leva a compreender que a literatura é um meio para o estabelecimento das regras e normas de convivência em sociedade, um tipo de fingimento capaz de instruir e de agradar. Ele aponta quatro fundamentais diferenças entre literatura e direito: a) O poeta abre o espaço da ficção imaginária,

¹¹ Aqui abrimos esta nota para destacar que a neurociência vem desenvolvendo pesquisas significativas em torno de que virtudes como a gratidão, por exemplo, se configuram como poderosas experiências neurais. Nesse sentido, o animal humano possui um cérebro ético e é portador de uma estrutura biológica como o neocórtex, que é uma importante área do cérebro responsável pelo processamento de valores e virtudes como a ética, o amor, a compaixão, a empatia etc. Essa conformação biológica permite ao animal humano realizar escolhas éticas e benéficas para si próprio e para o meio em que vive. Pretendemos avançar nesses estudos em nível de pós-doutoramento, oportunidade em que abordaremos com maior acuidade o tema das virtudes como experiências neurais.

enquanto que o jurista sublinha, simultaneamente, a realidade e a imperatividade da ordem que ele instaura. A literatura coloca em desordem as convenções e suspende nossas certezas. Por outro lado, o direito institui um sistema de obrigações e interdições; b) O direito se vê preocupado em manter a segurança jurídica. A função social do direito impõe que este estabilize as expectativas e tranquilize as angústias. A literatura, contrariamente, encontra-se livre de tamanhas exigências sociais; c) A diferença existente entre o papel jurídico normatizado e a experiência do personagem literário: O papel jurídico normatizado é exercido pela pessoa jurídica padronizada, cuja atividade deve servir de modelo. Por intermédio da literatura somos conduzidos ao limiar existente entre o “eu” que nos tornamos e entre aquilo que em nós está potencialmente para sobrevir; d) O direito verte-se sobre a generalidade e a abstração, enquanto que a literatura se inclina sobre o leito do particular e da concretude.

Ost chama a atenção para o fato de que a dialética das relações direito-literatura atravessa cada um dos polos opostos. Assim, não há como existir uma barreira entre um direito codificado, instituído e formatado numa racionalidade e efetividade, e uma literatura rebelde e avessa a toda e qualquer convenção, ciosa de sua ficcionalidade e de sua liberdade. A tese essencial do movimento “direito e literatura” defende que há tanto interação quanto confronto entre a ficção literária e o imperativo jurídico.

Portanto, Ost nos leva a compreender que a literatura auxilia a inculcar o vocabulário de base de nossas representações jurídicas e políticas e, nesse sentido, a ficção literária está intimamente ligada às formas e normas instituídas. Além disso, a literatura adentra a seara da ética, submetendo todos os nossos códigos, estereótipos e prédicas a um constante e eficaz questionamento. Nesse sentido, somos levados colocar à distância a instituição da justiça e libertar a justiça como valor, relembrando à justiça (instituição) a sua verdadeira vocação. A literatura possui grande poder e influência, capaz de ir contra todos os determinismos biológicos e atavismos sociológicos, bem como de minar os saberes positivos sobre os quais o direito tenta apoiar sua positividade.

Ost também recorre a C. Castoriadis, destacando que toda a filosofia de sua obra, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, encontra-se encerrada no trecho do primeiro intermédio coral de Antígona. Castoriadis inventa o conceito de *magma de significações*. E o que seria este *magma de significações*? Segundo Ost, isto

representaria um conjunto de significações imaginárias, conferindo um sentido específico aos dados da experiência. Para nossa melhor compreensão, o autor se vale do exemplo do pontífice, cujo papel e existência somente podem ser compreendidas em relação à instituição denominada “Igreja”. Assim, a compreensão do processo do *magma de significações* se desenrola quando essas significações sociais imaginárias são arrastadas num *caleidoscópio histórico* feito de momentos de estabilização e cristalização (formando o ponto de vista interno imanente ao mundo comum instituído) e posteriormente, seguidos de movimentos de auto-alteração (“quando se ouvem as forças centrífugas dos imaginários concorrentes”).

Essa breve introdução ao pensamento de François Ost deve ser suficiente para que captemos a essência do selo do imaginário, em cujo fundo se operam as trocas da narrativa e do direito. Assim, podemos evocar as noções de “comunidade narrativa” e de “narrativa fundadora”, fundamentais à nossa compreensão do direito contemporâneo. Conforme explica Ost, autores como Michael Sandel e Charles Taylor mostram muito bem como uma comunidade política está intimamente ligada ao imaginário histórico partilhado. Desse ponto de vista, os juristas não escapam da comunidade narrativa e é no interior dela que eles operam. Segundo Ost, as Constituições seriam, por exemplo, o relato da história da moralidade política dessa comunidade.

Como também bem observou MacIntyre, a inteligibilidade de uma ação está intimamente conectada com o contexto de uma narrativa histórica. Assim, de acordo com MacIntyre, os sonhos, crenças e descrenças, amores e ódios humanos são construídos narrativamente, ou seja, o ser humano não é apenas um ator, mas também autor de narrativas, pois o presente contém uma parte do passado e outra do futuro; dado que o futuro se apresenta como um *télos* a ser alcançado. Daí a narrativa se constituir como algo que dá unidade e sentido à vida humana. A proposta de MacIntyre para superar a concepção emotivista e abstrata do sujeito se apresenta como uma concepção narrativa do sujeito em busca do florescimento e de uma ética voltada para as virtudes. Assim, MacIntyre constrói sua tese tendo a narrativa, a prática e a tradição como elementos fundamentais.

Por conseguinte, o comunitarismo abrangente ou inclusivo defende a tese de que a história/narrativa de cada indivíduo (universo micro) é fundamental para a construção de uma história/narrativa complexa e maior, a qual se configura como a história de um povo, a história de uma nação (universo macro). Assim, podemos nos

perguntar: qual é a história pessoal que venho construindo? De que forma a minha história de vida pode contribuir para a história do país em que vivo? Cotidianamente, que atitudes e posturas eu devo adotar, no sentido de contribuir para a construção dessa narrativa maior chamada “Brasil”?

Cittadino reforça que tanto liberais quanto comunitários enfrentam a difícil articulação entre a lógica liberal da liberdade (direitos humanos) e a lógica democrática da igualdade (soberania popular). Por nosso lado, afiançamos que essa articulação pode muito bem ser equilibrada quando bem comum (política) e justiça (direito) passam a ser compreendidos como elementos relacionais e nessa medida, não há que se falar numa hierarquia entre bem e justiça, entre liberdade e igualdade, entre direitos humanos e soberania popular, entre direito e política etc. Daí ser também importante a fomentação do processo deliberativo que se dá principalmente a partir da figura do *phrónimos*, e isso requer de cada indivíduo o compromisso com o processo do autoconhecimento. Um indivíduo que se conhece e que não mais se sente dividido ou cindido é excelente agente capaz de alterar positivamente a história da comunidade na qual convive. É alguém que têm consciência de que possui uma história, uma narrativa a ser compartilhada com outras histórias e narrativas e assim, num contexto mais amplo denominado comunidade, pode influenciar a história ou a narrativa dessa coletividade de forma que ela seja mais abrangente e inclusiva.

Nessa medida, o comunitarismo abrangente ou inclusivo procura contribuir para o exercício das virtudes cívicas e da participação política, bem como busca promover um ambiente propício à tessitura de direitos, uma vez que esses indivíduos são ao mesmo tempo autores e destinatários de direitos e deveres. O comunitarismo abrangente ou inclusivo também se configura como uma construção consciente e responsável da sociedade pelos cidadãos. Sendo certo que essa construção consciente e responsável da sociedade se reverbera na Constituição, a qual deve ser cumprida e respeitada por governantes e governados, indistintamente. Essa construção interconecta indivíduo, moral, política e direito, o que, por sua vez, corrobora para um interrelacionamento mais harmônico e equilibrado entre a Constituição-garantia dos modernos e a Constituição-projeto dos comunitários.

Assim não há que se falar numa relação hierárquica ou antagônica entre autonomia privada e pública, entre justiça e bem, entre direitos humanos e soberania popular, entre liberdade e igualdade. Pelo contrário, há uma simbiose, um

intercâmbio, uma propriedade relacional entre essas esferas. Portanto, qualquer conflito pode ser superado pelo debate, pela deliberação e pelo consenso públicos baseados em princípios e instituições democráticas defendidas pela Constituição.

Há de se ressaltar que em nossa dissertação de mestrado defendemos a interconexão entre lei e virtude, tendo a *eudaimonia* como pano de fundo. Agora, podemos ampliar essa interconexão, afirmando que ela ocorre entre indivíduo, moral, direito e política; entre direitos humanos e soberania popular; entre liberais e comunitários; entre liberdade e igualdade, ressaltando que a *eudaimonia* permanece como o pano de fundo, como o *télos* de todas essas esferas. Assim, num plano macro, podemos afirmar que a felicidade se configura na harmonia entre as comunidades moral, jurídica e política e num plano micro (no indivíduo propriamente dito) essa harmonia se configura no equilíbrio entre o sentir, o pensar e o agir.

Portanto, nossa proposta é de um comunitarismo abrangente ou inclusivo e que acaba redundando também num direito abrangente ou inclusivo e interrelacional. Nesse sentido, o bem comum é definido como um bem extramoral que só pode ser alcançado por meio da cooperação entre indivíduos livres e da mesma forma, esse bem comum só pode se efetivar a partir do momento em que as leis permitam a distribuição e a correção desses bens no interior da comunidade política. Então não há que se falar em primazia do bem sobre a justiça e vice-versa. Mas podemos falar numa cooperação simultânea entre justiça e bens dentro da comunidade política. Pois, sem justiça não há que se falar em distribuição de bens e correção dos males e sem bens não há que se falar em distribuição e correção. O comunitarismo abrangente ou inclusivo acolhe as instituições democráticas sócio-liberais e, portanto, está também preocupado em acolher as reivindicações de minorias e nessa medida procura conciliar prudencialmente direitos individuais com o projeto de bem comum consubstanciado na Constituição.

Analisando o papel do direito no comunitarismo abrangente ou inclusivo, podemos afirmar que ele certamente não será um meio para a consecução de interesses descompromissados com o florescimento da comunidade política. Infelizmente, num passado não muito distante, o direito foi meio para políticas de exploração do ser humano, dentre as quais podemos citar o fascismo, o nazismo, o comunismo etc. O que significa a pura perversão da lei e do direito e uma politização do direito, o qual passa a ser visto não como fim, mas como mero instrumental para a promoção e manutenção do poder de governos populistas ou totalitários. Nessa

medida, leis pseudodemocráticas (por que se valem de mecanismos democráticos para sua promulgação, mas cujo conteúdo avilta as instituições democráticas) são promulgadas com vistas à dominação e exploração do poder no interior das comunidades políticas. Então, não se pode falar em democracia e muito menos em direito, mas sim naquilo que se pode denominar de puro *abstracionismo jurídico*. O resultado disso é um crescimento desordenado do poder estatal sobre os indivíduos e sobre a sociedade. Uma ditadura estatal que se arvora dia-após-dia, infiltrando-se como uma hidra nas mais diversas áreas da vida privada e controlando a tudo e a todos como uma entidade onisciente e onipotente. Um comunitarismo dominante pode muito bem se enveredar pelos caminhos tortuosos de ideologias estatizantes, populistas ou totalitárias e, nesse sentido ele corre sérios riscos de desenvolver posturas xenofóbicas, sexistas, especistas, racistas e por que não individualistas e competitivas, visto que o indivíduo verá o outro como concorrente, dada a escassez de bens e recursos para serem distribuídos com justiça no interior da comunidade política.

Conforme afirmamos a pouco, no que tange à experiência brasileira, acreditamos que o liberalismo político, mesmo o liberalismo sócio-democrata, seja uma doutrina um tanto quanto abstrata para a realidade do nosso país. Talvez, em longo prazo, após se consolidar entre os brasileiros uma noção de comunidade, uma preocupação com o florescimento das comunidades nas quais se encontram inseridos, poderá se introduzir uma abordagem mais abstrata como a que é proposta pelo liberalismo político. Em termos de Brasil, dadas às circunstâncias de sua formação que foi muito diferente da formação da sociedade norte-americana, especificamente nos Estados Unidos da América, se faz urgente uma tarefa educadora junto à população brasileira, no sentido de que ela se volte para a sua experiência como povo e nação. O comunitarismo abrangente ou inclusivo incentiva a superação do individualismo e da competição, substituindo essas características por virtudes ligadas ao engajamento comunitário e à cooperação entre os indivíduos, sem, contudo, cair num coletivismo (que Bodéüs discorreu com muita clareza em parágrafos anteriores) e sem perder de vista o respeito à individualidade e necessidades de cada pessoa envolvida nesse processo. O certo é que muitas pessoas voltadas para a experiência comunitária desenvolvem em si virtudes como a solidariedade, autoconfiança, autodisciplina, amizade, empatia, diligência, compaixão, consciência, consideração, cooperação, coragem, cortesia, gentileza,

benevolência, generosidade, honestidade, justiça, lealdade, moderação, paciência, decência, confiança, prudência, racionalidade, respeito, tolerância etc. E essas mesmas pessoas se conscientizam que o poder está em cada cidadão e na própria sociedade organizada e não somente na figura de um Estado paternalista e provedor. Muitas vezes o termo “políticas públicas” é usado como forma de engodo eleitoral e cai num discurso vazio voltado para a efetivação de direitos fundamentais sociais que nunca se concretizam na vida diária dos brasileiros. Enquanto os cidadãos ficam aguardando as tão famigeradas políticas públicas, as cidades vão perecendo em razão do crescente número de indivíduos cada vez mais dependentes das benesses estatais e de outros fatores, como por exemplo, a centralização administrativa dos recursos financeiros. Entretanto, em virtude dos últimos escândalos de corrupção no Brasil, muitos brasileiros estão despertando sua consciência cívica e seu interesse pelo meio onde vivem e principalmente por intermédio das redes sociais, se organizam de modo a superar o atual *status quo*.

Exemplos não nos faltam acerca da reivindicação de direitos, mas ultimamente, as pessoas estão se organizando para realizar tarefas que antes ficavam à cargo da administração pública. Numa comunidade rural da cidade Conselheiro Lafaiete, Minas Gerais, denominada Rancho Novo, estando a população cansada de esperar a iniciativa municipal para a limpeza das ruas; ela resolveu se reunir e realizou um mutirão de limpeza (conforme notícia publicada no semanário “Expressão Regional” de 23 a 29.05.2015). Certamente, tal iniciativa ampliou naquelas pessoas os elos de amizade e o compromisso de cuidar uns dos outros e do meio em que vivem. Foi uma oportunidade para superação do individualismo e da competição, bem como foi um exercício de valores como a cooperação e a gentileza urbana. Certamente, se o município tivesse realizado a referida tarefa, essas virtudes não seriam exercitadas ou mesmo seriam despertadas.

Portanto, a proposta do comunitarismo abrangente ou inclusivo rechaça o crescimento desordenado do Estado sobre o indivíduo e o aparelhamento do Estado com vistas à manutenção ou obtenção de poder por parte de pessoas, grupos ou partidos políticos. A proposta é por mais sociedade e menos Estado. Entretanto, não significa um Estado mínimo, haja vista que ao Estado estão reservadas as tarefas básicas relativas à infraestrutura, legislação, judiciário, segurança, saúde e educação. No Brasil, o Estado é mínimo em questões básicas e excessivamente

presente no controle da vida privada e dos negócios dos cidadãos. O comunitarismo abrangente ou inclusivo acredita na força dos indivíduos e da sociedade que se organizam nas suas mais diversas e variadas instituições. A sociedade e os cidadãos são responsáveis uns pelos outros e essa relação não se dá de forma vertical (de cima para baixo, ou seja, do Estado para a sociedade); mas sim, horizontalmente, entre indivíduos e comunidades, os quais se assumem e fomentam o florescimento uns dos outros por meio de atitudes virtuosas e compromissos éticos, políticos, sociais e jurídicos. A proposta do comunitarismo abrangente ou inclusivo está comprometida com o florescimento dos indivíduos e da própria comunidade, e para tanto se baseia em princípios, práticas e instituições democráticas. Nessa medida, o Estado não se configura como o provedor de todos, mas como aquele que está aberto a realizar os interesses da comunidade política e, por conseguinte, caminha ao lado (e não acima) da sociedade, a qual se organiza e faz valer seus direitos e tem consciência de seus deveres.

Pelo exposto, ficamos com a primeira tese do “bem inclusivo”, e assim concluímos que não há uma relação de subordinação entre fins e meios, mas sim um caráter relacional. Daí não se pode afirmar que o bem comum antecede à justiça, como querem os comunitaristas ou que a justiça antecede ao bem comum, como defendem dos liberais. Outro ponto importante é que o bem comum só pode se efetivar a partir do momento em que as leis permitem a distribuição de bens e correção dos males no interior da comunidade política. Então não há que se falar em primazia do bem sobre a justiça e vice-versa. Mas podemos falar numa cooperação simultânea entre justiça e bens dentro da comunidade política. Nessa medida, defendemos não uma cisão entre comunitários e liberais, mas pelo contrário, uma interconexão entre essas correntes; conciliando harmoniosamente a tradição e o novo; o substantivo e o procedimental; a comunidade e o indivíduo; a autodeterminação coletiva e os direitos individuais fundamentais; a igualdade e a liberdade; a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos; a soberania popular e os direitos humanos; a autonomia pública e a autonomia privada; a validade teleológica e a validade deontológica. É, portanto, realizar a proposta aristotélica do meio termo, uma proposta que implica em equilibrar os opostos. Nesse sentido, não se trata de uma relação de confronto ou dualidade, mas sim de complementação e autocorreção e para tanto a Constituição se manifesta como o modelo de superação de antagonismos e divisões. A Constituição vem para celebrar a união e a amizade

não só entre os cidadãos, mas também entre o universo abstrato das leis e o universo prático da vida em comunidade.

Dentro desses conceitos acerca do comunitarismo, uma pergunta se apresenta: o direito pode ser um fim inclusivo ou dominante? A nossa resposta é de que ele é preferencialmente inclusivo, pois abarca em seu interior uma multiplicidade de bens a serem protegidos, tutelados. Portanto, não faz sentido compreender o direito como fim dominante que privilegia a abstração em detrimento da realidade prática e suas exigências. Da mesma forma, o *direito inclusivo* constitui-se cada vez mais local e conectado às peculiaridades da comunidade na qual ele está inserido e nessa medida, esse Direito exige um Estado mais descentralizado, menos estatizante e, por conseguinte, que privilegie a atuação equilibrada e fiscalizadora dos poderes legislativo e judiciário. É, portanto, um direito voltado para o respeito às instituições e princípios de ordem democrática.

9 CONCLUSÃO

O animal humano é o único animal que tem consciência de que vive em família e em comunidade, bem como tem consciência dos motivos pelos quais possui amor ou ódio para com os outros seres humanos. O animal humano tem consciência dos laços de amizade que constrói e por isso não é um mero animal gregário, mas um animal comunitário.

Esta tese foi estruturada de modo que o leitor pudesse compreender as interconexões entre o indivíduo e as comunidades ética/moral, jurídica e política. Dessa forma, os capítulos *Eudaimonia e bem comum como fins inclusivos*; *Breves considerações acerca das éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade*; *A prudência como critério de correção da ação*; *O eu desfigurado e a busca pelo sentido da vida* procuram fornecer os elementos necessários para fundamentar as questões relativas à constituição do “eu” moral/ético. O capítulo *Justiça como critério de correção e distribuição* é voltado para destacar a participação desse “eu” no interior da comunidade jurídica, enquanto que o capítulo *Entre liberais e comunitaristas* é dedicado a explicar a manifestação do “eu” no interior da comunidade política. Finalmente, o capítulo *Comunitarismo inclusivo ou abrangente – fundamentos para um Direito Interrelacional e Abrangente* procura integrar os “eus” moral/ético, jurídico e político e, assim concluir que o ser humano precisa coordenar harmoniosamente o domínio do jurídico e do político para que possa florescer. Portanto, não há que se falar em prevalência do jurídico (justo/justiça) sobre o político (bem comum/bem) ou vice-versa. Pois o que existe entre essas esferas é uma propriedade relacional. Nesse sentido, a ordem jurídica complementa e autocorrige a ordem política e vice-versa com vistas a atingir a felicidade ou *eudaimonia* que é o *télos* de qualquer comunidade humana ou Constituição.

Para chegarmos a uma proposta de um Comunitarismo Inclusivo ou Abrangente e, conseqüentemente, a um Direito Interrelacional e Abrangente a partir da tradição aristotélica procuramos ter em conta que a ética/moral fornece os princípios que irão nortear os rumos tanto da ordem jurídica quanto da ordem política em dada comunidade. Por isso, antes de procurar discutir o jurídico ou o político, nos voltamos para o ser humano propriamente dito, pois é o indivíduo a unidade básica de qualquer comunidade. Citamos nesta tese a história de vida de

Victor Frankl, para justificar com coerência essa necessidade de nos voltarmos para a importância da narrativa da vida de cada ser humano e destacar o quão ela é fundamental para o florescimento das comunidades.

É no interior da Constituição que encontramos o “eu comunitário” propriamente dito, um “eu” pleno, integral e holístico, pois se configura como a integração dos “eus” moral/ético, jurídico e político (sentido macro), ou seja, manifesta-se como a perfeita interconexão entre o sentir (moral), o pensar (jurídico) e o agir (político) humanos. Essa ordenação acaba também refletindo numa harmonização entre os direitos civis, políticos e sociais. Assim, tem-se que a Constituição congrega em seu interior valores ético/morais, políticos, sociais e jurídicos constituindo a instauração do Estado Democrático de Direito, ou seja, a plena representação dos direitos de dada comunidade inclusiva ou abrangente.

Portanto, num primeiro momento, o “eu” é um “eu moral” ou um “eu ético”, marcado preferencialmente pela figura do *phrónimos*, que é na verdade, o indivíduo na sua relação de amizade consigo mesmo, o que implica uma sincera dedicação a se autodescobrir ou se autoconhecer. Esse “eu” na sua interrelação com os demais “eus” acaba por constituir comunidades basicamente representadas por aquilo que chamamos de ordem jurídica e ordem política. O ponto de equilíbrio num plano macro entre as comunidades moral/ética, jurídica e política integra aquilo que podemos denominar de amizade cívica, formalmente representada pela Constituição ou *Magna Carta* de um país. A Constituição representa a soma de todos os “eus” e se configura como um “Nós”, carregando para seu interior os valores éticos e as configurações político-jurídicas da nação.

MacIntyre afirma que o “eu” moderno é um “eu” cindido, dividido, desfigurado, emotivista, abstrato, fluido e sem raízes. Nessa medida, o “eu” moderno é, segundo MacIntyre, somente mais um “eu” na multidão e que trata dos fins como fatos consumados. O autor acusa o liberalismo de retirar da arena pública as noções de bem de cada indivíduo e com isso, fomentar um “eu” desfigurado que não consegue se concentrar num único bem que possa conferir unidade geral à própria vida. Segundo MacIntyre, o “eu” moderno é um “eu” que nem a psicanálise (fruto da própria modernidade) consegue resgatar. Entretanto, somos obrigados a discordar de MacIntyre, pois será no interior da própria modernidade, por intermédio da terceira escola de psicoterapia, que iremos encontrar caminhos capazes de auxiliar o ser humano na tarefa de resgate desse “eu” desfigurado.

As experiências de sofrimento do médico psiquiatra Viktor Frankl nos campos de concentração nazista o conduziram à criação da terceira escola vienense de psicoterapia denominada logoterapia (as duas primeiras são a da psicanálise de Freud e a da psicologia individual de Adler). A logoterapia explora o sentido existencial do ser humano, fazendo com que este busque captar o sentido da vida para além do mero instinto de sobrevivência. Segundo Frankl, quanto mais as pessoas possuem um sentido (meta, objetivo, ou como diria Aristóteles - *télos*) para a própria vida, mais esses indivíduos têm condições de superar as adversidades da vida. Nesse sentido, a saúde mental dos indivíduos encontra-se no hiato entre “o que se é” e o “que se deveria vir a ser”; ou seja, o equilíbrio mental se encontra numa linha tênue entre o passado (aquilo que já se alcançou) e o futuro (aquilo que se deve alcançar).

Portanto, o presente se configura como certo tipo de tensão entre o passado e o futuro e, nesse sentido, Frankl rejeita a tese de que o ser humano deva se manter em constante estado de homeostase e equilíbrio, livre de tensões. Para ele, o ser humano precisa de *noodinâmica*, isto é, de uma dinâmica existencial num campo polarizado de tensão, onde um polo está representado por um sentido a ser realizado e o outro polo pela pessoa que deve realizá-lo.

Essa tese de Frankl muito se assemelha com a colocação de Perine, quando este analisa o papel do ser humano prudente (o *phrónimos*). Segundo Perine, a vida do *phrónimos* é plena porque é marcada pelo viver “proaireticamente”, ou seja, num estado de habitual decisão. Ainda podemos incluir aquilo que Aristóteles define como virtude, ou seja, a mediania: a virtude se configura como o meio-termo entre dois polos – um marcado pela falta e outro marcado pelo excesso. Assim, o ser humano virtuoso se equilibra entre os vícios do excesso e os vícios da falta. Isso, portanto, não deixa de ser um constante estado de tensão e decisão para o indivíduo.

Diferentemente dos teóricos que afirmam que o ser humano é produto do meio, Frankl defende a tese de que o ser humano não é o resultado de condicionantes biológicos, psicológicos ou sociológicos e, portanto, não é mero produto da hereditariedade ou do meio em que vive. Ao contrário, o ser humano é um animal autodeterminante, capaz de escolher entre ceder ou resistir aos condicionantes e determinismos e, dessa forma, ele não apenas existe, mas é aquele que decide o que se tornará no momento seguinte. Qualquer teoria que

venha negar isso contribui para fortalecer um estado de vitimização e faz com que o indivíduo se mostre incapaz de assumir suas escolhas, responsabilidades e seu próprio destino.

Associando-se à logoterapia como facilitador do processo de autoconhecimento, temos também as éticas. Nesta pesquisa, nos concentramos naquelas que possuem íntima relação com a tradição aristotélica, como por exemplo, as éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade.

MacIntyre afirma que a história das práticas e instituições é também a história das virtudes e dos vícios, pois a capacidade de cada prática em manter a própria integridade depende muito da maneira como as virtudes podem ser e são praticadas no sustento das formas institucionais. Por conseguinte, a integridade de qualquer prática requer o exercício das virtudes por alguns dos indivíduos que a integram, pois a corrupção das instituições é sempre, pelo menos em parte, resultado dos vícios.

Portanto, sem as virtudes somente haveria o reconhecimento dos bens externos no contexto das práticas, reforçando somente o aspecto da concorrência exclusiva entre os indivíduos. As virtudes são essenciais para o reconhecimento dos bens internos no contexto das práticas e, assim, a mera concorrência é substituída pela cooperação e mútua confiança entre as pessoas.

Segundo MacIntyre, a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra. Nessa medida, as virtudes possuem especial ligação com o sentido de uma vida em forma de narrativa, ou seja, com princípio, meio e fim. Adotar uma postura acerca das virtudes será adotar uma postura acerca do caráter narrativo da vida humana. Em suas ações e práticas, o ser humano se mostra um verdadeiro “contador de histórias”: ele sonha, recorda, pensa, reflete, deseja etc. em forma de narrativa. Além disso, os atos humanos se tornam inteligíveis justamente por causa desse caráter histórico e narrativo que se dá aos fatos e situações da vida em geral.

MacIntyre observa ainda que se a vida humana é compreendida como progresso por intermédio da superação de males e riscos morais e físicos, certamente as virtudes encontrarão seu lugar como as qualidades cuja posse e exercício favorecerão finalizar com êxito toda essa empreitada. Por outro lado, os vícios serão qualidades que certamente conduzirão ao fracasso. Nessa medida,

deve-se incentivar as virtudes desde a infância, no sentido de que as crianças possam desde cedo aprender a orientar e transformar seus desejos e mais tarde, na vida adulta, terem condições de escolher aqueles bens que serão fundamentais para cada etapa de suas vidas. A educação nas virtudes é, nesse sentido, integral e holística, pois inclui a educação dos afetos, simpatias e inclinações.

Assim, contar histórias é fundamental para uma educação do ser humano voltada para as virtudes. É ouvindo histórias sobre madrastas malvadas, crianças perdidas; reis bons, porém imprudentes etc. que desde pequenos aprendemos ou não o que é ser uma boa ou má pessoa. Nesse sentido, somente teremos condições de responder a questões do tipo: “o que devo fazer?” se soubermos antes responder à pergunta: “de que história ou histórias faço parte?”. Isso, segundo MacIntyre significa que a história da vida de alguém está sempre contida na história das comunidades que deram origem à identidade dessa pessoa.

A história/narrativa de cada indivíduo (universo micro) é fundamental para a construção de uma história/narrativa complexa e maior, a qual se configura como a história de um povo, a história de uma nação (universo macro). Assim, podemos nos perguntar: qual é a história pessoal que venho construindo? De que forma a minha história de vida pode contribuir para a história do país em que vivo? Cotidianamente, que atitudes e posturas eu devo adotar, no sentido de contribuir para a construção dessa narrativa maior chamada “Brasil”?

É importante ressaltar que a história de um país, por exemplo, não poderá servir como pretexto para reforçar o medo, o remorso, a culpa, a mágoa, o sofrimento ou ressentimento nos indivíduos. Antes de tudo, esse passado servirá apenas como referência para as gerações futuras no sentido de que estas não repitam os erros de seus ancestrais. O passado trágico de uma nação jamais deve ser usado para instigar disputas no presente ou no futuro. Além disso, os erros cometidos no passado devem agora ser superados por intermédio das virtudes do perdão e da reconciliação. Negar isso às gerações atuais e futuras é incentivar um processo *ad eternum* de vitimização e de fortalecimento de ideias que vinculam os indivíduos a uma série de condicionantes de ordens históricas, sociológicas, religiosas, biológicas, genéticas etc. Desta feita, tradição e cultura nunca devem se sobrepor a dignidade da pessoa humana. Nessa medida, o comunitarismo não pode ser usado para justificar as atrocidades que Estados totalitários possam praticar contra indivíduos ou contra a própria sociedade de um modo geral.

Com base em Frankl, acreditamos que a história de uma comunidade deve ser instrumento capaz de transformar as pequenas e grandes tragédias pessoais ou coletivas em triunfo, fazendo com que os indivíduos envolvidos ergam-se para além de si mesmos e, assim, transformem a si próprios. Nesse processo de autotransformação esses indivíduos acabam modificando o meio em que vivem. Não mais adotando uma postura de culpa e vitimização, esses indivíduos são capazes de desenvolverem virtudes ligadas à responsabilidade e ao cuidado. Portanto, a ética que antes se dava num estágio intimamente ligado ao interior do indivíduo acaba se ampliando e a atingindo um nível macro e que envolve outras pessoas e por fim a própria comunidade política de um modo geral.

O autoconhecimento se inicia num movimento de dentro para fora e não de fora para dentro. A experiência interrelacional começa no próprio indivíduo e posteriormente se irradia para fora deste. Inicialmente, o indivíduo começa a se autoconhecer, reconhecendo que possui vícios e virtudes. Paralelamente, esse mesmo indivíduo se vê levado a conhecer aos outros. Nesse movimento, o indivíduo sai de si mesmo e se depara com o olhar “estranho” do outro a perscrutá-lo. Ele se sente incomodado com essa intrigante experiência. O olhar do outro lhe invade, lhe perscruta, lhe violenta, lhe arranca da “zona de conforto” e tudo isso faz com que o indivíduo tenha vontade de retornar para dentro de si. Machucado por essa experiência com o outro, o indivíduo volta para sua “casa”, volta para seu mundo interior. Entretanto, ele volta diferente, volta acrescentado por aquela experiência com o outro. O indivíduo já não é mais o mesmo: ele é si mesmo acrescentado pelo outro. Assim, as experiências interrelacionais de cada um de nós, nos permitem conhecer a nós mesmos, aos outros e ao mundo no qual vivemos.

De outro modo, podemos explicar que a interrelação se configura da seguinte forma: o indivíduo parte de si mesmo, encontra ao outro e é acrescentado por esse outro. Em seguida, o indivíduo volta para dentro de si e descobre que já não é mais o primeiro “eu”, é um novo “eu”; pois na sua interrelação com o outro, esse indivíduo agregou novos conhecimentos, novas ideias dentro de si e, desta forma, já não é mais o mesmo. É, portanto, a unidade que se reencontra e se reconhece na multiplicidade das relações com os outros “eus”.

O indivíduo ao se relacionar com outros indivíduos acaba participando da construção de diversificadas comunidades sociais, culturais e históricas. Como não há espécies humanas diferentes, mas indivíduos diferentes, não podemos desta

feita, olvidar desse importante e significativo elemento que é o próprio indivíduo humano. É a partir desse ser único e diferenciado que tudo começa. O indivíduo é a unidade essencial que compõe as inúmeras construções sociais erguidas ao longo da história da humanidade. Assim, o indivíduo não pode ser relegado a último plano nem considerado como certo tipo de problema a ser superado, pois qualquer sociedade começa nessa relação do indivíduo consigo mesmo e que inevitavelmente desemboca em relações maiores e complexas que envolvem o indivíduo com os outros, constituindo assim aquilo que podemos denominar de *espiral dos relacionamentos*. Essa intrincada rede de relacionamentos humanos contribui para o florescimento das mais variadas comunidades como a familiar, a profissional, a escolar, a própria cidade, o país e finalmente, o próprio planeta. Assim, a heterogeneidade e seus consequentes desacordos são inevitáveis e de alguma forma favorecem o florescimento da própria humanidade. Diferentemente de Platão, podemos, com Aristóteles, defender a unidade (indivíduo) no interior das diferenças (comunidades), haja vista que o florescimento das comunidades humanas se baseia justamente na cooperação e na partilha das diferentes capacidades, bens e atividades entre os seres humanos.

Os relacionamentos se configuram como elemento importante para o florescimento das comunidades humanas. Como já dissemos, o primeiro relacionamento é do indivíduo para consigo próprio, em seguida, a *espiral de relacionamentos* vai se ampliando, atingido outros núcleos como a família, a rua, o bairro, a escola, e assim sucessivamente. Essa gigantesca *espiral dos relacionamentos* é permeada pela linguagem e pela comunicação, que favorecem o aprimoramento dos interrelacionamentos humanos. E dentre as formas de comunicação adotadas pelo ser humano, é o olhar – o “olhar no olho” do outro (o “olho no olho”, o olho como “janela da alma”) – o meio pelo qual o ser humano se encontra no próximo. O “olhar dentro do olho do outro” se configura como um importante mecanismo que nos conecta ao próximo e que favorece o estabelecimento de relações de confiança entre os seres humanos.

Ao falarmos da *espiral dos relacionamentos*, adotamos o termo “espiral” em razão do fato de que os relacionamentos são sempre novos a cada instante, se configurando como algo singular, pois aos relacionamentos sempre é acrescida uma nova experiência, uma nova ideia, um novo sentimento. Isso faz com que os relacionamentos ocupem uma posição diferente das que ocuparam em momentos

anteriores. Por conseguinte, os relacionamentos humanos não se apresentam de forma linear nem mesmo em forma circular ou concêntrica, mas sim, numa forma espiralada, ou seja, numa espiral que pode ser tanto ascendente quanto descendente.

Se o indivíduo se relaciona amorosamente consigo próprio, certamente ele terá condições de expandir seus relacionamentos para com outros indivíduos (interrelacionar-se) e assim favorecer o florescimento do meio em que vive. Para tanto, as éticas e as virtudes se apresentam como um dos inúmeros caminhos disponíveis para contribuir para esse auto-aperfeiçoamento humano. Portanto, o pluralismo está aí e não é anulando ou simplesmente desconsiderando isso, que os problemas provocados pelas divergências de ideias serão superados. A superação das divergências pode se dar por intermédio de relacionamentos humanos cada vez mais equilibrados e harmônicos. Como muito bem destacou Gilligan, os seres humanos são por natureza receptivos e relacionais, ao mesmo tempo eles são dotados de uma voz que lhes permite se comunicar e se relacionar uns com os outros. Nessa medida, a solução do estado conflituoso consiste em ativar esta rede de relações pela comunicação cooperativa e não competitiva, visando a inclusão de todos mediante o fortalecimento em vez do rompimento das conexões.

Segundo Ricken, Aristóteles sempre se preocupa com a importância do significado da experiência de vida dos seres humanos. Nessa medida, os princípios morais não seriam aceitos como meros princípios matemáticos. Os princípios de ordem moral seriam aceitos justamente pelo fato de que os seres humanos são seres que realizam experiências. Para Ricken, o capítulo que Aristóteles destina na *Ética a Nicômaco* ao tema do *simplesmente justo* (EN, I 1, 1095a 2-11; I 2, 1095a 2-11; VI 9, 1142a 11-20) é um exemplo claro dessa *teoria da cognição moral*, na qual a experiência no trato com os seres humanos nos leva a uma visão acerca das regras que devemos seguir para que nossa convivência em comunidade seja harmônica e salutar.

Portanto, a *teoria da cognição moral* de Aristóteles corrobora muito para a compreensão da *espiral dos relacionamentos* no interior de um comunitarismo abrangente ou inclusivo, haja vista que a experiência é antes de tudo a experiência das relações que temos uns com os outros e conosco próprios. Assim, para a construção dessa cognição moral ou para a estruturação dessa *espiral dos relacionamentos*, temos à nossa disposição uma série de elementos capazes de

facilitar essa edificação e aos quais podemos lançar mão a qualquer momento, como por exemplo, as próprias éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade e, além disso, a literatura ficcional. Esta última contribui não somente para a formação do imaginário moral, mas também para a edificação do imaginário jurídico das mais variadas comunidades humanas.

Conforme destaca MacIntyre, o conhecimento genuíno e profundo de si mesmo se dá principalmente a partir das relações sociais, as quais impõem ao indivíduo uma correção dos juízos que tem sobre si mesmo. O autoconhecimento também contribui para que a pessoa possa imaginar com realismo os futuros possíveis dentre os quais poderá escolher. A pessoa que se autoconhece é aquela capaz de reconhecer seus fracassos e deficiências, nessa medida, sinceridade e honestidade para consigo próprio são as virtudes que resultam desse processo de autoconhecimento. O indivíduo desenvolve a honestidade/sinceridade não somente quando se auto-examina, mas também quando trabalha sua responsabilidade para com as demais pessoas que de alguma forma, têm razões para esperar que sejam ajudadas na satisfação de suas mais prementes necessidades.

MacIntyre também observa que os seres humanos precisam uns dos outros para se desenvolver como agentes racionais práticos e para se atingir a maturidade mental e emocional, é importante que os animais humanos reconheçam o quanto são dependentes uns dos outros. Essa dependência se torna mais clara ainda diante da ocorrência de catástrofes naturais, enfermidades, epidemias, acidentes etc. Além disso, em qualquer fase da vida, o ser humano está sujeito a essas vicissitudes de forma temporária ou permanente. Entretanto, é na infância e na velhice que os indivíduos requerem maiores atenções e cuidados por parte dos demais. Esse reconhecimento da dependência e o reconhecimento de que precisamos cuidar e de ser cuidados fazem parte do processo de autoconhecimento, processo esse que também inclui avaliar a relação existente entre o conjunto de desejos e motivos pelos quais o indivíduo deve escolher por ser algo que é bom para si e para o meio no qual ele convive e se relaciona.

Segundo Spaemann, o despertar para a realidade se dá justamente no paradoxo de que *“o outro é muito mais significativo para mim pelo que ele é em si mesmo, e não através do que ele seja para mim”*. Portanto, o “eu” que se mantém preso à satisfação de seus impulsos não descobriu a si mesmo e muito menos descobriu ao outro. O movimento ético da consciência, segundo Lévinas, tem como

ponto de partida esse “eu” que diante do “outro” se torna infinitamente responsável. Por conseguinte, quanto mais se assume as próprias responsabilidades, mais responsável o “eu” se torna. A responsabilidade não é algo cego, mas sim algo que se move em virtude de uma urgência extrema. Daí Lévinas afirmar que há baixeza e vulgaridade nas ações que se concebem com vistas aquilo que é imediato. O presente se configura como o imediato e decisões concentradas no imediatismo do presente são decisões egocêntricas, que colocam em risco o futuro de toda uma coletividade. Assim, agir com vistas ao futuro é de alguma forma se destacar do “eu” no presente e ir ao encontro do “outro” no futuro. Aqui cabe o exemplo do egocêntrico ou do solipsista, que são aquelas pessoas que não se importam de vender ou comprar o voto nas eleições, por exemplo, como também não se preocupam com o fato de que, ao jogar o lixo na rua, estarão contribuindo para as enchentes de verão. Esse tipo de pessoa é aquela que não tem o interesse de se colocar no lugar dos outros e muito menos se digna em medir as consequências de seus atos no presente, haja vista que age visando somente à satisfação de seus interesses imediatos. É, portanto, alguém que pouco se importa com as consequências de seus atos no futuro, não se importando com o resultado de suas ações para as futuras gerações.

Entretanto, é importante destacarmos sobre a necessidade de analisarmos com prudência as diversas situações que se nos apresentam cotidianamente. Há que se ressaltar que nem sempre agir no presente é algo egocêntrico. O cuidar do outro, do ambiente e das coisas, por exemplo, é algo que exige o momento presente. Portanto, não é justo que releguemos para um futuro incerto e não sabido, a tarefa de cultivar nossas amizades, por exemplo. Nesse sentido, dizer para um amigo que ele no momento não faz parte de seus projetos, mas que num futuro fará, é algo que não soa nada gentil e até mesmo se configura como algo de certo modo irracional; haja vista que isso é um tipo de futurismo descabido. Uma amizade é para ser cultivada no presente e se ela é relegada para um futuro, certamente não estamos falando de amizade. Da mesma forma que é um tipo de futurismo, afirmarmos que seremos seres humanos melhores quando conseguirmos, no futuro, certa posição social ou profissional. O presente exige que sejamos seres humanos melhores aqui e agora, o que certamente irá reverberar para o futuro.

O contexto das realidades e das decisões nos remete para a figura do ser humano prudente (*phrónimos*) e para a virtude da prudência (*phrónesis*). Com

Aubenque aprendemos que a *phrónesis* é uma virtude destinada a apreciar e julgar as situações. Pieper, por sua vez, acrescenta que a prudência é a virtude intelectual intimamente conectada com a realidade. Isso quer dizer que, por uma parte, o *phrónimos* contempla a realidade objetiva das coisas e, por outra, contempla o “querer” e o “fazer”. Mas com certeza, será a realidade que dirá ao *phrónimos* o que ele deve ou não fazer.

Aubenque explica que os horizontes da *phrónesis* se deitam sobre o “fazer” e por essa medida, essa virtude está intimamente ligada àquilo que é contingente, ou seja, àquilo que pode ser diferente do que é. A *phrónesis* trata, portanto, das coisas que são variáveis, mutáveis, práticas e particulares. É conhecimento prático porque inclui tanto a virtude quanto o desejo, e é conhecimento de ordem intelectual porque determina tanto os fins quanto os meios para se chegar a esses fins estabelecidos.

Portanto, a contingência é o fundamento para a norma aristotélica. Na *Ética a Nicômaco*, o *phrónimos* está lançado na vida, longe do mundo platônico das Ideias. O que o *phrónimos* tem em mãos são apenas suas forças e experiências humanas. De acordo com Spinelli, o conhecimento dos particulares é fundamental para o *phrónimos*, porque permite a quem delibera identificar qual o melhor caminho que conduz à *eudaimonia* no instante presente, sem que para isso, o indivíduo reconheça os universais envolvidos em sua ação. Porém, somente o conhecimento dos particulares não é suficiente para se chegar à *eudaimonia*. Para tanto, é preciso saber conciliar tanto o conhecimento das regras gerais (universais) com aquilo que é singular (particular).

De acordo com Spinelli, a *phrónesis* por ser uma virtude intelectual está intimamente ligada à capacidade humana de dar e receber razões. Por sua vez, as razões prudenciais operam somente no horizonte do particular e, nesse sentido, elas são universalmente válidas em determinadas circunstâncias. A universalidade prática da *phrónesis* é universalmente válida para os seres humanos que se encontram naquela circunstância particular. A necessidade relativa às razões que o *phrónimos* possui para agir não é de natureza nem lógica nem física, mas sim de ordem normativa. Por isso, a conclusão do processo deliberativo do *phrónimos* é necessária na medida em que expressa o melhor a ser feito por qualquer ser humano naquelas dadas circunstâncias.

Pelo exposto, os conselhos do *phrónimos* podem ser chamados universais em razão do fato de que o *phrónimos* é capaz de ver a ação certa a ser realizada

por todo o ser humano que se encontra naquela situação em particular. Então, se isto é que é a coisa certa a ser feita em vista da *eudaimonia*, ela se mostra como a coisa certa a ser feita e, portanto, se configura de certo modo como um imperativo. Entretanto, Spinelli adverte que não há regras morais no sentido absoluto do termo e que se configurariam como imperativos a serem seguidos cegamente sem qualquer participação da razão e da análise criteriosa da realidade.

Assim, a diferença entre o ser humano inteligente e o ser humano prudente reside, segundo Spinelli, no fato de que cabe à inteligência a tarefa de julgar e por esse motivo, do ponto de vista moral (da normatividade), consiste numa atividade neutra. Por meio da inteligência, o indivíduo conclui que em dada circunstância “isto é virtuoso”. Entretanto, tal reconhecimento não é suficiente para levar o ser humano inteligente a fazer o que “deve ser feito”. Por sua vez, o *phrónimos* além de reconhecer que “isto é virtuoso”, age em conformidade com a prescrição do comando prudencial – “por isso, isto deve ser feito”. Assim, somos levados a concluir que semelhantemente ao modo de julgar por intermédio da inteligência, o discernimento não ordena, mas está ligado à tarefa de estabelecer o exato lugar no qual o justo se encontra. Ao contrário, apenas a *phrónesis* é normativa, ou seja, somente ela ordena.

Aubenque destaca que a *phrónesis* é uma virtude intelectual que permite o homem agir num mundo inacabado, imperfeito e cambiante. E, nessa medida, a *phrónesis* se configura como a virtude do tempo oportuno (*kalpós*), do local e das pessoas certas. Se tudo soubéssemos, certamente não precisaríamos escolher. Contudo, o ser humano é esse animal em constante aprendizagem e que por isso sempre terá diante de si a genuína tarefa humana de deliberar e escolher os melhores caminhos para se chegar ao propósito estabelecido. Por conseguinte, Aristóteles nos leva a compreender que a vida moral está intimamente ligada ao trabalho, ao esforço que conduz ao constante aperfeiçoamento do indivíduo e da comunidade em que ele vive. É na decisão, portanto, que se opera a unidade entre a faculdade apetitiva e a faculdade intelectual do ser humano. No entanto, a boa decisão, isto é a decisão virtuosa e sábia, não se encontra no ser humano nem por natureza nem contra a natureza, mas por hábito e por educação.

Analisando a participação do “eu” no interior da comunidade jurídica, temos o “eu como sujeito de direito” – que é o indivíduo na sua relação com os demais sujeitos de direito. A comunidade jurídica representa o plano formal e linear das

ideias, o intelecto, a razão, a lógica, o direito, as leis. Daí Tomás de Aquino afirmar que a lei provém da razão. Na comunidade jurídica reinam a aplicação da lei, a justiça corretiva, a justiça como legalidade, a justiça como equidade e a justiça como igualdade. A comunidade jurídica representa aquilo que Aristóteles afirmava ser a parte intelectiva da alma humana e analisada de um ponto de vista mais restrito e exclusivo, a comunidade jurídica pode manifestar preponderantemente ideias relativas ao liberalismo, dentre as quais podemos destacar a liberdade e os direitos individuais. Nesse sentido mais restrito, a esfera do jurídico acaba manifestando um caráter abstrato, universal, procedimental e deontológico. Entretanto, o ideal é que a comunidade jurídica saiba conciliar em seu interior tanto os elementos de ordem liberal quanto os de ordem comunitária, como a igualdade e a soberania popular, por exemplo.

É importante frisar que no interior da comunidade jurídica, o direito pode ter uma função teleológica, quando seu objetivo é a promoção da justiça. De outra parte, pode o direito também ser meio para a política, mas meio para visar o bem comum e não o interesse de pessoas, grupos ou partidos políticos. Tanto na comunidade política quanto na jurídica, o “eu” está numa relação de alteridade – numa relação de si para com o outro. É fundamental deixar claro que essas comunidades se intercomunicam ou se interrelacionam e, portanto, não existem como caixas estanques e desconectadas entre si. Nessa medida, podemos afirmar que o direito é aqui interrelacional e abrangente, conectado com a comunidade ética/moral e com a comunidade política.

Ricken parece adotar a corrente de que o justo prevalece sobre o bem comum. Ele afirma que as regras da justiça são uma primeira condição para a estabilidade de uma comunidade, enquanto que o interesse ou bem comum seria a segunda condição. Mas o que é esse interesse ou bem comum? Segundo Ricken, é um bem que os indivíduos só podem concretizar por meio da mútua cooperação. Diferentemente de Ricken, acreditamos que não há uma hierarquia entre bem comum e justiça, mas sim uma propriedade relacional. O justo e o bem não são elementos antagônicos, muito menos se auto-excluem. Ao contrário, são esferas que se completam e dialogam entre si.

Entretanto, por mais que haja cooperação entre os indivíduos, no sentido de se atingir o bem ou benefício comum, este não é suficiente para a estabilidade de dada comunidade. De acordo com Ricken, a racionalidade é fundamental para

orientar a cooperação. O autor explica essa assertiva, partindo do final do segundo capítulo da *Política*, no qual Aristóteles afirma que o ser humano é um animal político e que suas associações estão em grau muito mais elevado que a agregação de outros animais como as abelhas, por exemplo. O que diferencia o homem dos demais animais é a linguagem (o *lógos*). Por meio da linguagem, os seres humanos são capazes de distinguir o bem do mal, o útil do prejudicial, o justo do injusto. E tudo isso foi o que permitiu ao ser humano construir a família e a cidade. Portanto, de acordo com Ricken, somente um ser dotado de racionalidade é capaz de distinguir o benéfico do prejudicial, haja vista que esses conceitos pressupõem uma racionalidade meio-fim. O espantoso nessa tese é a relação de consequência nela formulada em torno da questão do benefício e prejuízo. Nesse sentido, benefício e prejuízo não se separam da pergunta: como serão distribuídos? Assim, de acordo com Ricken, pode-se concluir que a pergunta pela distribuição do benefício e do prejuízo é um aspecto da racionalidade do objetivo, haja vista que este só pode ser alcançado por intermédio da cooperação entre os seres humanos.

Numa comunidade onde não há justiça, principalmente de ordem distributiva e corretiva, é certamente uma comunidade falha, onde há o crescimento desordenado de facções e rivalidades entre grupos. Neste caso, o resultado é a inimizade cívica. O restabelecimento dos laços de amizade se inicia quando aqueles que promulgam as leis e conduzem os destinos da nação se voltam para a produção de leis justas, que fomentem a união e a integridade da comunidade política. Daí, de nada vale somente se preocupar com o bem comum se as regras de justiça não são justas. A cada momento em que grupos ideológicos se revezam no poder, observa-se que o bem comum também se reveza: ora são bens voltados para o social, ora são bens voltados para a liberdade; portanto, se não há regras de justiça de nada adiantarão esses bens comuns, pois certamente não serão atingidos ou se atingidos poderão ser distribuídos injustamente junto aos membros da comunidade política, relegando questões de mérito e proporcionalidade, por exemplo. Uma comunidade desse tipo tende a enveredar-se para uma espécie de comunitarismo dominante ou exclusivo e ela corre sérios riscos de se perder pelos caminhos tortuosos de ideologias estatizantes, populistas ou autoritárias, bem como adotar posturas xenofóbicas, sexistas, especistas, racistas e por que não individualistas e competitivas, visto que o indivíduo verá o outro como concorrente, dada a escassez de bens e recursos para serem distribuídos com justiça no interior da comunidade política.

Analisando o “eu” no interior da comunidade política, temos o “eu” político ou “eu” cidadão – que é o “eu” com o outro; ou seja, o indivíduo na sua relação com os demais membros da comunidade política. A comunidade política é constituída por inúmeras outras comunidades como a família, a escola, a igreja, as empresas, os clubes de serviço, as associações, os sindicatos, os partidos políticos etc. A comunidade política representa aquilo que é situado, particular, contingente, conceitual e histórico. A comunidade política é também o espaço reservado ao bem comum, à produção legislativa, à soberania popular, aos costumes, às práticas sociais e culturais. Nessa medida, é aquilo que Aristóteles afirmava ser a parte desiderativa, apetitiva ou emocional da alma humana. A comunidade política é também o espaço da república e da justiça distributiva no sentido das políticas públicas. É o campo da igualdade e da fraternidade e, portanto, está intimamente ligada à ideia de comunitarismo.

No mundo anglo-saxão, a partir da publicação em 1971 da obra *The Theory of Justice* de John Rawls, iniciou-se um profícuo debate entre comunitários e liberais sócio-democratas acerca da conceituação de pluralismo, do ideal de justiça em sociedades pluralistas, bem como acerca da relação entre o bem (o político) e o justo (o jurídico ou o direito). Os liberais sócio-democratas levantam a bandeira universalista, em contrapartida, os comunitaristas defendem o particularismo. Para os liberais sócio-democratas (herdeiros de Locke, Hobbes, Mill e Kant), o termo pluralismo descreve a diversidade de concepções individuais daquilo que se denomina vida boa, assegurando a autonomia privada e os direitos individuais. Liberais sócio-democratas como John Rawls (vinculado à tradição kantiana) defendem a tese da prevalência do justo sobre o bem, acreditando numa concepção de justiça universalizável e que possa garantir a autodeterminação moral dos indivíduos. Os liberais sócio-democratas que seguem a linha de Hobbes defendem a ideia de que, ao contrário dos kantianos, a política está desprovida de qualquer significação moral e que, portanto, a tarefa do Estado é assegurar a coexistência pacífica dos indivíduos no interior de uma sociedade tipicamente contratualista.

Para os comunitaristas (herdeiros da filosofia prática de Aristóteles e da tradição hegeliana), o pluralismo nada mais é do que a diversidade de grupos sociais, políticos, étnicos e religiosos em dada comunidade política e, nesse sentido, defendem a autonomia pública e a soberania popular, demonstrando desconfiança pela moral abstrata dos liberais sócio-democratas. A concepção política dos

comunitários está profundamente voltada para a história das tradições, defendendo a participação na vida política das cidades, o engajamento público e a cooperação social.

Tendo em vista as diferenciadas concepções acerca do pluralismo, os resultados são também posturas diferenciadas acerca das prioridades em torno do justo e do bem. Para os comunitários, nem o direito nem a justiça podem ser anteriores a determinadas concepções de bem (posição teleológica). Por sua vez, os liberais insistem na defesa de que o direito e a justiça têm prioridade sobre o bem ou a política (posição deontológica).

No que tange à soberania popular, os comunitaristas afirmam que ela é a síntese de uma auto-realização ética, ou seja, é a liberdade dos antigos para com os direitos políticos de participação e, portanto, um compromisso com o bem comum capaz de conduzir uma comunidade ao seu *télos*, que é a felicidade. Por outro lado, os liberais priorizam os direitos subjetivos, os quais se constituem como especial vantagem contra eventuais decisões de maiorias.

Apesar dessas diferenças entre liberais e comunitaristas, eles guardam semelhanças no tocante à defesa da sociedade democrática liberal, das instituições do Estado liberal como os direitos fundamentais, o império das leis, a separação dos poderes e a defesa da democracia.

Finalmente, analisando a integração dos “eus” moral/ético, jurídico e político, concluímos que o ser humano precisa, como observado, coordenar harmoniosamente os domínios do jurídico (justo/justiça) e do político (bem comum/bem) para que possa florescer. Assim, para chegarmos à superação da dicotomia entre comunitários e liberais acerca da prioridade do bem e da justiça, foi necessário analisar um importante debate entre Hardie e Zingano acerca do bem inclusivo e do bem exclusivo no interior da teoria da *eudaimonia* de Aristóteles.

Segundo Hardie, a noção de função desenvolvida por Aristóteles diz respeito à natureza específica do ser humano que o distingue das demais espécies. Por conseguinte, essa noção pode ser interpretada de modo abrangente (fim inclusivo) ou de modo restrito (fim dominante). Assim, o que distingue o animal humano dos demais animais é o fato de que o primeiro possui a capacidade de planejar sua vida conscientemente com vistas a um fim inclusivo, pois o raciocinar é igualmente necessário para a configuração de um fim inclusivo.

Hardie afirma que há no interior da teoria aristotélica da *eudaimonia* uma evidente confusão entre um fim que é final por ser inclusivo e um fim que é final por ser supremo e dominante. Essa confusão acaba redundando numa formulação incompleta da deliberação e, nessa medida, Aristóteles afirma que deliberamos somente sobre os meios e nunca sobre os fins. Segundo Hardie, se Aristóteles tivesse esclarecido a questão do bem inclusivo (de que a *eudaimonia* seria o bem composto por uma multiplicidade de bens inclusivos), certamente ele teria concluído que a razão é necessária para estabelecer os fins que fazem parte de determinado fim inclusivo. Logo, não tendo realizado com êxito esse esclarecimento, Aristóteles foi conduzido a uma análise incompleta da deliberação e por sua vez, acabou formulando uma concepção restrita e exclusiva do bem final e, nesse sentido, concebeu o bem supremo como dominante e não inclusivo. Tal equívoco resultou, segundo Hardie, numa configuração bastante estreita do raciocínio prático encarado apenas como mera busca frenética por meios.

Hardie explica que Aristóteles, ao tratar do bem final afirmando que os fins da ciência política compreendem outros fins (ou que o propósito de uma ciência que é arquitetônica é um propósito de segunda ordem, ou que a felicidade deve ser a coisa mais desejável de todas), dá a impressão (somente a impressão) de que estaria tratando da ideia de um fim inclusivo ou de plano abrangente. Portanto, tudo isso deveria levar Aristóteles a concluir que a *eudaimonia* seria um fim de segunda ordem, haja vista que abarcaria harmoniosamente em seu interior uma multiplicidade de bens que se configurariam como elementos de primeira ordem (bens inclusivos). Portanto, a tese do bem inclusivo afirma que o bem supremo é composto por uma multiplicidade de bens autossuficientes, sendo certo que não há hierarquia ou subordinação entre eles.

Entretanto, segundo Hardie, não é isso que acontece no interior da teoria da *eudaimonia*, pois Aristóteles ao considerar a contemplação como o tipo de felicidade perfeita acaba por cunhar a formulação restrita e exclusiva do bem final. Desta forma, Aristóteles concebe o fim supremo como dominante e não inclusivo; ou seja, a *eudaimonia* acaba sendo definida como uma multiplicidade de bens, entretanto, haverá apenas um que será superior aos demais, sendo certo que esse bem dominante e exclusivo seria a atividade contemplativa – a melhor e mais aprazível de todas as atividades humanas, bem como a mais completa e autárquica.

Por outro lado, Zingano discordando de Hardie, afirma que Aristóteles estaria justamente chamando a atenção para o caráter inclusivo do bem supremo e, nesse sentido, a concepção aristotélica de bem supremo a título de bem inclusivo não obrigaria a pinçar um bem em detrimento dos demais, mas levaria a propor um bem que se configurasse como a reunião de todos esses bens. Assim, segundo Zingano, esse bem seria formalmente único, mas ao mesmo tempo materialmente múltiplo. Essa distinção fornecida por Zingano trata-se de uma distinção lógica que permite distinguir o fim (e, por conseguinte, o fim último) da atividade. Portanto, pode-se distinguir o fim último (o bem supremo) da atividade (felicidade).

Isso nos leva a concluir que a felicidade como atividade nos remete à ideia de processo, pois os prazeres ligados ao processo que irá nos levar ao resultado almejado são significativos para o próprio florescimento do ser humano. Pois conforme observa Hardie, a filosofia seria pouco atraente caso apenas os resultados importassem. Assim, o ser humano para ser feliz também precisa se deleitar com os prazeres oferecidos pela busca das soluções para os inúmeros desafios que a vida oferece diuturnamente.

Da mesma forma que Zingano, Spinelli também tenta superar os problemas apontados por Hardie no tocante ao processo deliberativo. Assim, segundo Spinelli, o fim é também um princípio, pois é a partir do fim que se inicia o processo deliberativo. É por causa do fim que se delibera e que se escolhem os melhores meios para se atingir o propósito estabelecido. Por essa medida, é que inicialmente se afirma sobre a impossibilidade de se deliberar acerca dos fins, bem como acerca da impossibilidade de se demonstrá-los, haja vista que os fins foram previamente estabelecidos. É por isso também que se afirma que as premissas ou princípios de uma demonstração não podem ser demonstrados, pois funcionam como fundamento da demonstração.

Porém, Spinelli observa que nada impede que em dado momento os elementos alternem seus lugares. Isso significa que a impossibilidade acerca da deliberação sobre os fins não diz respeito às coisas propriamente ditas, mas sim às posições por elas ocupadas. Portanto, aquilo que funciona como premissa em dada demonstração, nesta não poderá ser demonstrada. Porém, numa outra demonstração, poderá muito bem ser demonstrada; exigindo desta feita, a presença de outras premissas que a fundamentem.

Por conseguinte, Spinelli conclui que fim e meio são propriedades relacionais e que, portanto não há que se falar em hierarquia ou subordinação entre esses elementos. Outro fator importante a ser destacado, é que “fim” e “meio” não são intrínsecos aos objetos e ações. Nessa medida, conforme ressalta Spinelli, aquilo que funciona como fim em dada cadeia de fins e meios, pode muito bem em outra funcionar como meio e vice-versa. Exemplo disso é aquele que se refere à saúde. Esta embora seja um fim intrínseco, pode muito bem servir para um atleta como fim instrumental. Nessa medida, o atleta cultiva a saúde não por ela mesma, mas porque tem como meta vencer campeonatos. Portanto, não há nada nos objetos que os impeça de serem tomados ora como fim ora como meios. Assim, em momentos distintos, algo pode ser fim ou meio.

Integrando partes dos elementos argumentativos de Hardie, Zingano e Spinelli, chegamos à conclusão de que a tese do bem inclusivo afirma que o bem supremo ou *eudaimonia* se configura numa multiplicidade de bens autossuficientes, sendo certo que não há que se falar numa relação de subordinação ou hierarquia entre esses bens (Hardie). Assim, o bem supremo ou *eudaimonia* é formalmente único, ao mesmo tempo em que é materialmente múltiplo (Zingano). Por sua vez, fins e meios se configuram como propriedades relacionais, dado que fins e meios não são intrínsecos aos objetos e ações. Nessa medida, aquilo que funciona como fim em dada cadeia de fins e meios, pode muito bem funcionar como meio em outra cadeia e vice-versa (Spinelli). Pelo exposto, podemos concluir que bem comum e justiça entendidos como fins inclusivos e elementos constituintes da *eudaimonia* possuem uma propriedade relacional. Por conseguinte, não há que se falar em prevalência do jurídico (justo/justiça) sobre o político (bem comum/bem) ou vice-versa. Assim, a ordem jurídica complementa a ordem política e vice-versa com vistas a atingir a *eudaimonia* que é o *télos* de qualquer comunidade humana ou Constituição.

Além dessa propriedade relacional entre fins e meios, Spinelli destaca também que Aristóteles compreende o processo deliberativo de forma mais abrangente e não apenas no sentido técnico. Por conseguinte, o processo deliberativo deve ser realizado a fim de subordinar atividades, mas não valores. Isso implica um tipo de subordinação no qual as partes estão em vista do todo. Um exemplo que melhor esclarece a questão é aquele relativo a um concerto musical (todo) e as músicas (partes). As músicas apresentadas no concerto não se

constituem como meios, mas sim como partes, ou seja, como elementos constituintes e, nessa medida, elas são o próprio concerto.

Portanto, de acordo com Spinelli, a deliberação acerca dos fins que compõem a *eudaimonia* não é algo instrumental ou técnica, mas sim constituinte, haja vista que os fins são em vista da *eudaimonia* assim como as partes são em vista do todo. Nesse diapasão, é por intermédio da noção de “constituente-fim” que também podemos resolver com Spinelli a questão da deliberação em Aristóteles. Assim, temos que as coisas que causam o fim possuem certo sentido instrumental, enquanto que as coisas nas quais o fim consiste se revestem de certo sentido constituinte. Por fim, essas questões nos coligam com a ideia de Constituição e por essa medida, podemos afirmar que os fins intrínsecos da comunidade moral-jurídico-política se consolidam como fins-constituintes naquele documento especial denominado Constituição. O processo deliberativo assim se consubstancia na base para a construção de um projeto moral-político-jurídico denominado Constituição, processo este que perpassa todas as instâncias e segmentos da comunidade com vistas a promoção da felicidade ou *eudaimonia*. A *eudaimonia* continua a ser o pano de fundo, não mais da lei e das virtudes, mas também das comunidades moral, jurídica e política.

As deliberações entre as comunidades moral/ética, jurídica e política se consolidam no ápice da pirâmide, onde a comunidade moral-jurídico-política consubstancia seus interesses e valores naquilo que se denomina Constituição. Por isso podemos afirmar que as relações entre fins e meios não são meramente instrumentais, mas de ordem constituinte.

Analisando o bem comum a partir das teses do bem inclusivo e do bem exclusivo, podemos afirmar que o termo “bem comum” é por demais abstrato e ambíguo e, nessa medida, ele pode assumir (dependendo do contexto social, político e jurídico) ora um caráter de ordem mais material e abrangente ora um caráter de ordem mais formal, restrito ou dominante. Portanto, podemos ter um comunitarismo dominante ou exclusivo de um lado ou termos um comunitarismo abrangente ou inclusivo, de outro.

Assim, o comunitarismo será dominante ou exclusivo se o bem comum for de caráter meramente formal, restrito, dominante ou exclusivo. Ou seja, a comunidade política elegerá um determinado tipo de bem como sendo superior aos demais e, nessa medida, concentrará todas as suas forças em vista da manifestação desse

bem que é pinçado em detrimento dos demais. Portanto, pode-se afirmar que esse tipo de bem comum é formalmente e materialmente único.

De outra feita, essa comunidade política poderá possuir até uma Constituição abrangente ou inclusiva, que consegue harmonizar em seu interior elementos de ordem liberal e comunitária e até mesmo possuir uma proposta de bem comum abrangente ou inclusivo. Porém, se no campo fático essa comunidade política não consegue materializar direitos sociais e garantias constitucionais na vida cotidiana dos cidadãos de um modo geral, pode-se então afirmar que essa comunidade vivencia um tipo de comunitarismo dominante ou exclusivo.

Por outro lado, o comunitarismo abrangente ou inclusivo é aquele cujo bem comum se configura como um bem extramoral que só pode ser alcançado por intermédio da cooperação entre indivíduos livres. É um tipo de comunitarismo que privilegia uma maior participação da sociedade e uma menor intervenção estatal na vida privada e nos negócios dos cidadãos. Nessa medida, o Estado não possui um papel central, mas ele caminha ao lado da sociedade, promovendo condições para que esta dependa cada vez menos das benesses estatais. No comunitarismo abrangente ou inclusivo o bem comum poderá até ser formalmente único, porém sempre será materialmente múltiplo, não havendo motivos para se falar numa hierarquia entre os bens no interior da comunidade política; haja vista que entre bens inclusivos prevalece a ideia de propriedade relacional entre os mesmos.

Assim, não há que se falar numa relação hierárquica ou antagônica entre autonomia privada e pública, entre justiça e bem, entre direitos humanos e soberania popular, entre liberdade e igualdade. Pelo contrário, há uma simbiose, um intercâmbio, uma propriedade relacional entre essas esferas. Portanto, qualquer conflito pode ser superado pelo debate, pela deliberação e pelo consenso públicos baseados em princípios e instituições democráticas defendidas pela Constituição. E como bem destacou Gilligan, a solução dos conflitos solicita a ativação de uma rede de relações por intermédio da comunicação cooperativa e não competitiva, visando a inclusão de todos mediante o fortalecimento das conexões entre os seres humanos.

Há de se ressaltar que em nossa dissertação de mestrado defendemos a interconexão entre lei e virtude, tendo a *eudaimonia* como pano de fundo. Agora, podemos ampliar essa interconexão, afirmando que ela ocorre entre indivíduo, moral, direito e política; entre direitos humanos e soberania popular; entre liberais e comunitários; entre liberdade e igualdade etc., ressaltando que a *eudaimonia*

permanece como o pano de fundo, como o *télos* de todas essas esferas. Assim, num plano macro, podemos afirmar que a felicidade se configura na harmonia entre as comunidades moral, jurídica e política e num plano micro (no indivíduo propriamente dito) essa harmonia se configura no equilíbrio entre o sentir, o pensar e o agir.

O bem comum é definido como um bem extramoral que só pode ser alcançado por meio da cooperação entre indivíduos livres e da mesma forma, esse bem comum só pode se efetivar a partir do momento em que as leis permitem a distribuição e a correção desses bens no interior da comunidade política. Então não há que se falar em primazia do bem sobre a justiça e vice-versa. Mas podemos falar numa cooperação simultânea entre justiça e bens dentro da comunidade política. Pois, sem justiça não há que se falar em distribuição e correção dos bens e sem bens não há que se falar em distribuição e correção. O comunitarismo abrangente ou inclusivo acolhe as instituições democráticas sócio-liberais e, portanto, está também preocupado em acolher as reivindicações de minorias e nessa medida procura conciliar prudencialmente direitos individuais com o projeto de bem comum consubstanciado na Constituição.

O comunitarismo abrangente ou inclusivo incentiva a superação do individualismo e da competição, substituindo essas características por virtudes ligadas ao engajamento comunitário e à cooperação entre os indivíduos, sem, contudo, cair num coletivismo (que Bodéüs discorreu com muita clareza em parágrafos anteriores) e sem perder de vista o respeito à individualidade e necessidades de cada pessoa envolvida nesse processo. O certo é que muitas pessoas voltadas para a experiência comunitária desenvolvem em si virtudes como a solidariedade, autoconfiança, autodisciplina, amizade, empatia, diligência, compaixão, consciência, consideração, cooperação, coragem, cortesia, gentileza, benevolência, generosidade, honestidade, justiça, lealdade, moderação, paciência, decência, confiança, prudência, racionalidade, respeito, tolerância etc. E essas mesmas pessoas se conscientizam que o poder está em cada cidadão e na própria sociedade organizada e não somente na figura de um Estado paternalista e provedor.

Defendemos não uma cisão entre comunitários e liberais, mas pelo contrário, uma interconexão entre essas correntes; conciliando harmoniosamente a tradição e o novo; o substantivo e o procedimental; a comunidade e o indivíduo; a

autodeterminação coletiva e os direitos individuais fundamentais; a igualdade e a liberdade; a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos; a soberania popular e os direitos humanos; a autonomia pública e a autonomia privada; a validade teleológica e a validade deontológica. É, portanto, realizar a proposta aristotélica do meio termo, uma proposta que implica em equilibrar os opostos. Nesse sentido, não se trata de uma relação de confronto ou dualidade, mas sim de complementação e autocorreção e para tanto a Constituição é o modelo de superação de antagonismos e divisões. A Constituição vem para celebrar a união e a amizade não só entre os cidadãos, mas também entre o universo abstrato das leis e o universo prático da vida em comunidade.

Não queremos com isso apontar para uma visão ingênua de que a Constituição seja a norma perfeita ou uma espécie de “tábua de salvação” para tudo e para todos. Como já afirmamos anteriormente, não havendo uma comunidade historicamente construída ou democraticamente sólida, pode a Constituição ser o marco a partir da qual a comunidade política decide escolher o caminho democrático e aí se consolidar como Estado Constitucional baseado num Estado Democrático de Direito. Nessa medida, a Constituição pode representar a amizade cívica entre os cidadãos, uma vez que é o documento que funciona como elo para favorecer a união das comunidades moral, política e jurídica. É importante ressaltar que a reciprocidade na amizade cívica não está mais em conhecer e amar o amigo (plano micro), mas sim em compartilhar os interesses para com os demais membros da comunidade política (plano macro). Como muito bem destacou Trivisano, a reciprocidade na amizade cívica não exige que os indivíduos partilhem entre si grande confiança, troca de utilidade ou de prazer, mas sobretudo a vontade de viver em comum, o que decorre da sociabilidade humana e que demanda deliberação conjunta para a tomada de decisões alusivas às políticas públicas, normas etc.

Contudo, é importante observar que conforme ressaltou Galuppo, a Constituição não é suficiente para se fundar uma República. Pois para haver uma República é preciso que haja uma tradição política voltada para a comunhão de valores, interesses e leis. Como também afirmou Carvalho, a República está intimamente ligada à ideia de governo da lei, boa governança e virtude cívica. E tudo isso não se constrói em curto prazo, mas somente ao longo do tempo, quiçá de séculos. Ainda de acordo com Carvalho, para o êxito da democracia se faz

necessário que ela seja antes de tudo republicana. Contudo, é certo que a república nunca se sustentou nem se sustentará sem a democracia.

O direito no comunitarismo abrangente ou inclusivo se constitui como um direito interrelacional e abrangente porque se preocupa em conciliar a lógica e a lei com o processo de comunicação interrelacional e, nessa medida, harmoniza prudencialmente o conjunto das relações envolvidas em cada caso concreto, detectando as conexões e elos fracos, bem como cuida das interrelações com maior acuidade e sensibilidade. Por conseguinte, o direito interrelacional e abrangente não somente se preocupa com as “regras do jogo”, mas também se mostra sensível para com a rede de conexões que envolvem pessoas e fatos. Nesse sentido, o direito não é somente fato, mas antes de tudo, é direito que envolve seres humanos e estes, por sua vez, são indivíduos que se interrelacionam. Assim, ao envolver indivíduos, é um direito interrelacional. Seria um direito relacional se somente envolvesse fatos, objetos, seres ou coisas. Quanto ao sentido da palavra abrangente, esta se refere ao fato de que o direito tutela uma multiplicidade de bens inclusivos com vistas a atingir o *télos* de qualquer Constituição que é a *eudaimonia*.

No direito interrelacional e abrangente há uma sutil conexão entre a ética da justiça no sentido do positivismo jurídico com as éticas das virtudes, do cuidado e da alteridade. E aqui destacamos que a ética do cuidado resume com perfeição os conteúdos básicos das éticas das virtudes e da alteridade. Nesse diapasão, enquanto que a ética da justiça no sentido do positivismo jurídico assume uma perspectiva abstrata, universal e imparcial, focalizando os direitos individuais, a razão e a argumentação lógica e se baseando numa ética de princípios e normas; por sua vez a ética do cuidado (leia-se também das virtudes e da alteridade) assume uma postura mais local e particular, engajada e contextualizada, preocupando-se com as questões relativas aos elos humanos e as relações comunitárias, levando em conta a afetividade e as emoções e focalizando a formação do caráter a partir das disposições interiores. Contudo, nosso objetivo não é fomentar a separação entre uma proposta e outra, mas, sobretudo articulá-las, no sentido de que se complementem e se corrijam mutuamente. Pois como já foi dito, não há que se falar numa relação de hierarquia ou subordinação, mas sim numa propriedade relacional entre bem e justiça, entre política e direito.

Assim, o direito interrelacional e abrangente abarca em seu interior uma multiplicidade de bens a serem protegidos, tutelados. Portanto, não faz sentido

compreender o direito como fim dominante que privilegia a abstração em detrimento da realidade prática e suas exigências. Da mesma forma, o direito inclusivo pede para que ele seja cada vez mais local e conectado às peculiaridades da comunidade na qual ele está inserido e nessa medida, esse Direito exige um Estado mais descentralizado, menos estatizante e, por conseguinte, que privilegie a atuação equilibrada e fiscalizadora dos poderes legislativo e judiciário. É, portanto, um direito voltado para o respeito às instituições e princípios de ordem democrática.

Cittadino reforça que tanto liberais quanto comunitários enfrentam a difícil articulação entre a lógica liberal da liberdade (direitos humanos) e a lógica democrática da igualdade (soberania popular). Por nosso lado, afiançamos que essa articulação pode muito bem ser equilibrada quando bem comum (política) e justiça (direito) passam a ser compreendidos como elementos relacionais e nessa medida, não há que se falar numa hierarquia entre bem e justiça, entre liberdade e igualdade, entre direitos humanos e soberania popular, entre direito e política etc. Daí ser também importante a fomentação do processo deliberativo que se dá principalmente a partir da figura do *phrónimos*, e isso requer de cada indivíduo o compromisso com o processo do autoconhecimento. Um indivíduo que se conhece e que não mais se sente dividido ou cindido é excelente agente capaz de alterar positivamente a história da comunidade na qual convive. É alguém que tem consciência de que possui uma história, uma narrativa a ser compartilhada com outras histórias e narrativas e assim, num contexto mais amplo denominado comunidade, pode influenciar a história ou a narrativa dessa coletividade de forma que ela seja mais abrangente e inclusiva. Nessa medida, o comunitarismo abrangente ou inclusivo procura contribuir para o exercício das virtudes cívicas e da participação política, bem como busca promover um ambiente propício à tessitura de direitos, uma vez que esses indivíduos são ao mesmo tempo autores e destinatários de direitos e deveres. O comunitarismo abrangente ou inclusivo também se configura como uma construção consciente e responsável da sociedade pelos cidadãos. Sendo certo que essa construção consciente e responsável da sociedade se reverbera na Constituição, a qual deve ser cumprida e respeitada por governantes e governados, indistintamente. Essa construção interconecta indivíduo, moral, política e direito, o que, por sua vez, corrobora para um interrelacionamento mais harmônico e equilibrado entre a Constituição-garantia dos modernos e a Constituição-projeto dos comunitários.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes; 2007.

AQUINO, Tomás de. Tratado da Prudência. Suma Teológica. São Paulo: Loyola; 2004; V: II-II, q. 47-56.

AQUINO, Tomás de. Tratado da Justiça. Suma Teológica. São Paulo: Loyola, 2005; VI: II-II, q. 57-81.

ARISTÓTELES. Ética Nicomachea – Ética Eudemia. Julio Palli Bonet, tradutor. Espanha: Editorial Gredos; 1985.

ARISTÓTELES. Política. Roberto Leal Ferreira, tradutor. São Paulo: Martins Fontes; 2002.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Pietro Nassetti, tradutor. São Paulo: Martin Claret; 2006.

ARISTÓTELES. Política. Pedro Constantin Tolens, tradutor. São Paulo: Martin Claret; 2006.

AUBENQUE, Pierre. A Prudência em Aristóteles. Marisa Lopes, tradutora. São Paulo: Discurso Editorial; 2003.

BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). Dicionário de Filosofia do Direito. São Lourenço: UNISINOS; 2009.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. A Justiça em Aristóteles. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2005.

BODÉÛS, Richard. Aristóteles. A justiça e a cidade. Nicolás Nyimi Campanário, tradutor. São Paulo: Edições Loyola; 2007.

Brasil tem o pior retorno de impostos do mundo. O TEMPO, jornal: Belo Horizonte; 02.06.2015.

CAETANO; COSTA, Juliano Xavier da Silva e Renato Fernandes. A concepção de alteridade em Levinás: caminhos para uma formação mais humana no mundo contemporâneo. Revista Eletrônica Igarapé. Nº 03, mai., 2014; Acesso em 06 jun.2015. Disponível em <<http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/File/861/865>>

CARVALHO, José Murilo de Carvalho. Cidadania no Brasil – O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2014.

CITTADINO, Gisele. Comunitarismo. BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). Dicionário de Filosofia do Direito. São Lourenço: UNISINOS; 2009. p. 136-138.

- CITTADINO, Gisele. Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva – Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris; 2013.
- DUTRA, Valéria de Souza Arruda. A condição animal e vulnerabilidade dos seres humanos e a função pedagógica da lei humana em Tomás de Aquino. (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; 2012.
- FINNIS, John. Moral, Political and Legal Theory. New York: Oxford University Press; 1998.
- FINNIS, John. Natural Law and Natural Rights. New York: Oxford University Press; 2000.
- FRANKL, Viktor Emil. Man's search for meaning. Boston: Beacon Press; 2006.
- FRANKL, Viktor Emil. Em busca de sentido. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline, tradutores. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; 2014.
- FORST, Rainer. Contextos da justiça – Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Denilson Luís Werle, tradutor. São Paulo: Boitempo Editorial; 2010.
- GALUPPO, Marcelo Campos. A Constituição pode fundar uma República? Revista Brasileira de Direito Constitucional. São Paulo; 2007; 10, jul./dez.
- GAZOLLA, Rachel. O ofício do filósofo estóico – o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola; 1999.
- GILLIGAN, Carol. La ética del cuidado. Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas. Barcelona; 2013; 30.
- GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; 2008.
- HARDIE, William Francis Ross. The Final Good in Aristotle's Ethics *in* Philosophy; 1965; XL: p. 277-295.
- HARDIE, William Francis Ross. O bem final na ética de Aristóteles. ZINGANO, Marco (coord.). Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles – textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora; 2010. p. 42-64.
- JUNGES, José Roque. Ética do cuidado. BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). Dicionário de Filosofia do Direito. São Lourenço: UNISINOS; 2009. p.175-181.
- KANT, Immanuel. Metafísica dos Costumes – Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude. Artur Morão, tradutor. Lisboa: Edições 70; 2004; II.
- KOIKE; MATTOS, Pedro Lincoln e Katsuzo. Entre a epistême e a phrónesis: antigas lições para a moderna aprendizagem da administração *in* Perspectiva Filosófica;

2000; VII: (13).

LEMINSKI, Paulo. Guerra dentro da gente. São Paulo: Editora Scipione; 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do Outro Homem. Pergentino S. Pivatto (coord.), tradutor. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; 2012.

LOPES, Marisa. O Animal Político – Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles. São Paulo: Singular; 2008.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press; 1988.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Marcelo Pimenta Marques, tradutor. São Paulo: Loyola; 1991.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why humans beings need the virtues.* Chicago: Open Court; 1999.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude.* Jussara Simões, tradutora. Bauru, SP: EDUSC; 2001.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study on moral theory.* Notre Dame: University of Notre Dame Press; 2003.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles.* São Paulo: Edições Loyola; 2006.

PETERS, Francis Edward. *Termos Filosóficos Gregos.* Beatriz Barbosa, tradutora. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1983.

PETRY, Franciele Bete. O papel da virtude na ética kantiana *in* *Etic@* - Revista Internacional de Filosofia Moral. Florianópolis, SC; 2007; 6 (01).

PIEPER, Josef. *Las virtudes fundamentales.* Trinidad y Tobago: Edición eletrônica Morgan Editores; 2010.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade – a vida boa segundo Platão e Aristóteles.* Inês Antônia Lohbauer, tradutora. São Paulo: Edições Loyola; 2008.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira.* São Paulo: Companhia das Letras; 2008.

Sem corrupção, o brasileiro poderia ser até 27% mais rico. ASCOBOM, Associação dos Servidores do Corpo de Bombeiros e Polícia Militar de Minas Gerais; 2015. Acesso em 22.04.2015. Disponível em <http://www.ascobom.org.br/?p=17062>
Serviço nota 10! Ação comunitária no Rancho Novo. EXPRESSÃO REGIONAL, semanário: Cons. Lafaiete; 23.05 a 29.05.2015.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Os Sentidos da Justiça em Aristóteles. Porto Alegre: EDIPUCRS; 2001.

SPAEMANN, Robert. Felicidade e Benevolência – Ensaio sobre ética. Paulo Astor Soethe, tradutor. São Paulo: Edições Loyola; 1996.

SPINELLI, Priscilla Tesch. A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; 2007.

TARTUCE, Flávio. Manual de Direito Civil. São Paulo: Método; 2012.

TRIVISSONO, Alexandre Travessoni Gomes. As figuras da amizade em Kant e suas relações com a Moral, o Direito e a Política. Dois Pontos. Curitiba; 2010; 7(2).

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e cultura – Escritos de filosofia II. São Paulo: Edições Loyola; 1993.

ZINGANO, Marco Antônio. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles *in Analytica*; 1994; 1(2).

ZINGANO, Marco Antônio. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles – textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora; 2010.

ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações. Revista da Escola de Enfermagem da USP. São Paulo; 2004; 38 (01).