

PODE-SE FAZER UM RELATO PLAUSÍVEL DA HISTÓRIA DA ÉTICA? UMA ALTERNATIVA A *AFTER VIRTUE* DE MACINTYRE*

(Con a plausible story be told of the history of ethics?
An alternative to MacIntyre's *After Virtue*)

*Vittorio Hösle***

Resumo: O artigo apresenta uma filosofia da história da Ética que é uma alternativa ao famoso relato de Alasdair MacIntyre em *After Virtue*. Ainda que a querela entre visões moralistas e imoralistas ocorra diversas vezes na história da filosofia, desde os sofistas até Nietzsche, há também um lento progresso em direção ao universalismo, como foi articulado na sua forma mais elaborada por Kant. Abelardo e Tomás de Aquino são interpretados como as figuras intermediárias mais importantes entre Aristóteles e Kant, mas já o Estoicismo prepara ideias básicas kantianas. O principal desafio da Ética em nosso tempo é a expansão do universalismo para uma teoria da justiça intergeracional e para um explicação do valor da natureza.

Palavras-chave: Filosofia da história da Ética, progresso, universalismo, Aristóteles, Kant, MacIntyre.

Abstract: The essay presents a philosophy of the history of ethics that is an alternative to Alasdair MacIntyre's famous account in *After Virtue*. While the quarrel between moralist and immoralist views occurs several times in the history of philosophy, from the sophists to Nietzsche, there is also a slow progress

* Tradução feita pelo Editor do original inglês, amavelmente cedido pelo autor, que será publicado num volume coletivo intitulado *Dimensions of Goodness*. As referências das obras citadas são as do original inglês. Artigo submetido a avaliação no dia 12/02/2012 e aprovado para publicação no dia 28/02/2012.

** Professor titular da Cátedra Paul Kimball de Artes e Letras, Departamento de Línguas e Literaturas alemã e russa, Universidade de Notre Dame, Indiana, Estados Unidos da América. Ensina também nos Departamentos de Filosofia e Ciências Políticas da mesma Universidade. O autor agradece Mark Roche por valiosas sugestões, e os participantes da conferência *Goodness* por muitas críticas importantes, que tornaram este artigo melhor.

toward universalism, as it was articulated in its most elaborate form by Kant. Abelard and Aquinas are interpreted as the most important intermediate figure between Aristotle and Kant, but already Stoicism prepares basic Kantian ideas. The main challenge of the ethics of our time is the expansion of universalism to a theory of intergenerational justice and an account of the value of nature.

Keywords: Philosophy of the history of ethics, progress, universalism, Aristotle, Kant, MacIntyre.

Compreender que a filosofia modificou-se consideravelmente ao longo de sua história pode ser percebido como uma ameaça à sua pretensão de verdade. Em nenhuma subdisciplina da filosofia esta ameaça é sentida com mais força do que na Ética. Isto se deve não somente ao fato que uma teoria ética apresenta sua própria pretensão de verdade – como acontece com as teorias em todas as disciplinas filosóficas – mas também ao fato que uma teoria ética pressupõe a exigência de uma obrigação incondicional peculiar à autoconsciência moral, de modo que também esta exigência é ameaçada pela percepção de mudanças históricas radicais. Pois como posso crer que há deveres absolutos se todas as teorias acerca de tais deveres foram refutadas ao longo da história humana?

Sem dúvida, é capital distinguir entre exigências morais e éticas. Ética é a investigação racional dos dados da moralidade, que antecedem a Ética tanto quanto as leis da natureza antecedem a física. Entretanto, os resultados da Ética não são neutros em relação a nossas convicções daquilo que é moral. Pois normalmente reconhecemos um dever moral como racional, de modo que mudanças em nossas teorias éticas têm um impacto em nossas convicções morais concretas. Isto equivale a dizer que normas morais individuais e normas políticas podem sobreviver a revoluções éticas: um utilitarista de regra normalmente permanece comprometido com o princípio que não se deve mentir, um hobbesiano com a ideia que se deve ser leal a seu próprio governo. Mas um elemento decisivo do campo da moralidade é consistir não no comportamento externo, mas antes na atitude que o provoca. Assim a qualificação moral muda inevitavelmente se eu me convenço que não devo mentir somente porque meu exemplo pode levar a consequências desastrosas para a maior felicidade do maior número de pessoas, se elas comecem a seguir minha regra, ou que devo obedecer ao meu governo somente quando isto corresponde a meu interesse próprio, porque de outro modo seria submetido a sanções negativas. Mesmo se nunca deparar-me com a rara situação na qual a felicidade geral pode ser alcançada, se todo mundo começar a mentir a respeito de certos assuntos, ou na qual seria aconselhável abandonar meu Estado fracassado por uma alternativa mais poderosa e mais capaz de proteger-me e de oprimir o resto de meus concidadãos, o mero fato de que meu comportamento – que se conforma externamente com as normas tradicionais – seja animado por estas reservas cautelosas muda a sua natureza moral. Isto implica que

o problema posto pela história da Ética deve ser considerado seriamente por qualquer estudioso desta disciplina, mesmo por aqueles, que, como eu, estão convencidos de que a validade de uma teoria ética é algo atemporal como para qualquer proposição. Ora, que as teorias éticas passaram por mudanças históricas, é uma proposição verdadeira atemporal. Portanto, seremos capazes de melhor proteger a pretensão de verdade de nossa própria teoria ética se pudermos dar uma explicação plausível da existência de teorias éticas alternativas.

Uma filosofia da história da filosofia deveria, pois, de modo geral, ser uma parte integrante de uma filosofia plausível e, como vimos, a Ética necessita particularmente de tal iniciativa. E, de fato, um dos mais influentes livros de Ética das últimas décadas – influente não só aqui em Notre Dame, mas mundialmente – deriva sua força persuasiva da oferta de uma história filosófica da Ética. Falo, naturalmente, de *After Virtue* de Alasdair MacIntyre¹. A amplitude de tópicos que ele abrange, desde a Ética, através das Ciências Sociais e de sua metodologia, até a história e literatura, a extraordinária sensibilidade para as virtudes ostentadas pelas várias culturas humanas, desde a idade heroica até a Inglaterra de Jane Austen no século XIX, a crítica mordaz das pretensas falhas da modernidade, a defesa corajosa de posições não exatamente politicamente corretas, como o elogio feito a São Bento e a Trotsky, o brilhante humorismo do estilo e a força do desgosto existencial com a disposição subjetivista de nosso tempo², fizeram deste livro um clássico da Ética na modernidade tardia. Trata-se sem dúvida de um texto muito mais digno de ser lido do que a maioria dos tratados éticos contemporâneos, escritos por aqueles que MacIntyre chama de éticos analíticos de poltrona. Não obstante, malgrado minha admiração por este livro, a história da Ética que desejo contar difere da narrada por MacIntyre e isto em vários níveis.

¹ O livro foi publicado em 1981. As citações são da 3ª edição: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. Sou consciente do fato que MacIntyre publicou posteriormente obras importantes, que desenvolvem ulteriormente, fundam melhor e em parte corrigem seu trabalho anterior e de maior sucesso. Em particular, seu relato da história da Ética em *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988) é mais detalhado. Mas desde que ele “não encontrou qualquer razão para abandonar as principais afirmações de *After Virtue*, como declara no “Prólogo” da 3ª edição, e este não é um ensaio sobre MacIntyre, considero-me justificado por citar exclusivamente esta obra.

² MacIntyre tem razão ao relacionar a impossibilidade de solução das controvérsias morais de hoje com a generalização da resposta: “Esta é sua opinião, mas *Eu* tenho outra.” Todavia ele está errado ao projetar no passado a desejada unidade de convicções morais (mesmo se reconhece a variedade de vozes medievais, 165 s.). Questões tão complexas como as relativas à legalidade do aborto e à redistribuição da riqueza em favor dos pobres (6 s.) eram tão controversas na época da virtude como são em nossa época (sobre o aborto, veja-se Aristóteles, *Política*, 1335b19 ss., onde ele discorda de Hipócrates). O consenso social em outras questões era em parte devido ao fato de que alternativas concretas – p.ex., concretas alternativas ao recurso da guerra – não eram ainda disponíveis e em parte devido ao fato que vozes discordantes eram brutalmente silenciadas.

Primeiramente, embora, como já expliquei, eu creia na necessidade de uma história filosófica da filosofia, duvido que o entrelaçamento de elementos históricos e filosóficos oferecido por MacIntyre seja a maneira adequada de fazer o que se requer. Pois argumentos filosóficos têm a ver com relações de necessidade, e tais relações lógicas são atemporais. Se quero entender a relação correta entre bens, normas, virtudes e direitos³, necessito de uma análise conceptual, e, embora a familiaridade com as várias soluções propostas historicamente para esta questão seja sem dúvida uma fonte de inspiração, uma solução pode pretender plausibilidade apenas se for justificada em base a razões conceptuais. A plausibilidade sugestiva da pretensão de MacIntyre relativamente à prioridade da Ética da virtude não resulta verdadeiramente de uma ponderação sóbria de várias alternativas, mas antes de uma mudança abrupta de uma crítica acre e nem sempre convincente das teorias éticas modernas para uma longa narrativa acerca do declínio da Ética da virtude, que na verdade nunca envolve as críticas filosóficas que levaram à derrocada desta tradição. A *pars destruens* de MacIntyre é mais filosófica, sua *pars construens* mais histórica. Minhas reflexões aqui, por outro lado, não pretendem absolutamente abordar a questão da fundamentação da Ética, da qual tratei em *Morals and Politics*, uma obra inspirada tanto por Kant como por Hegel. Quero apenas mostrar como a história da Ética pode adquirir um sentido narrativo mesmo de dentro de uma posição sistemática inteiramente diferente da de MacIntyre. Estas minhas considerações não pretendem justificar minha posição ética, mas somente eliminar a ameaça que a história da Ética parece representar para qualquer posição.

Este ponto conduz a uma segunda diferença. Poder-se-ia objetar que qualquer filósofo pode escrever uma história de uma disciplina filosófica, que de algum modo justifique sua própria abordagem, selecionando predecessores apropriados. Ainda que esta consideração mostre, na verdade, que é muito fácil justificar uma posição filosófica mediante a reflexão histórica, deve-se contrapor que há, naturalmente, limites na obra do historiador. E isto equivale a dizer mais do que simplesmente que pretensões históricas podem ser refutadas por fontes que demonstram situações de fato positivas ou negativas. Mesmo que se deva admitir que qualquer análise histórica tem que selecionar o seu material, e que, inevitavelmente, a posição do historiador repercutirá sobre suas seleções, há algumas escolhas que são obviamente inaceitáveis. Ainda que os clássicos do passado recente devam ainda ser determinados, ninguém ao escrever sobre a história da Ética, pode razoavelmente negar a importância central de Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant, Mill ou Nietzsche. As pessoas podem discordar sobre

³ Sustentei que a ordem na qual os quatro conceitos estão listados acima é a razoável; veja-se Vittorio HÖSLE, *Morals and Politics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004. MacIntyre, por outro lado, reconhece que as virtudes pressupõem bens (258), mas parece considerar as virtudes anteriores às leis ou normas. E ele nega a existência de direitos naturais (69 ss.).

quem preferir, mas a influência e qualidade desses seis autores não podem ser postas em dúvida. Todavia, não há apenas limitações relativas ao trabalho histórico. Há também boas razões para considerar certos tipos de filosofia da história como superiores a outros. Um dos aspectos mais significativos da narrativa de MacIntyre é o que se poderia chamar seu caráter ateleológico. Embora seja incorreto afirmar que ele vê nas virtudes das sociedades heroicas o cimo do desenvolvimento moral, é sem dúvida verdade que ele interpreta os últimos três séculos negativamente, proclamando o fracasso da Ética do Iluminismo em geral e deixando de reconhecer a autocrítica do Iluminismo, como p.ex. a correção da Ética kantiana por Hegel. Sem entrar nas questões concretas levantadas por esta posição, gostaria apenas de chamar a atenção para o fato que tais construções da história, mesmo que sejam muito frequentes na segunda metade do século XX (o principal exemplo sendo a filosofia da história de Martin Heidegger) e sejam uma expressão do mal-estar provocado pela modernidade tardia em alguns dos seus pensadores mais sensíveis, têm enorme dificuldade de explicar como, depois de séculos, ou no caso da história de Heidegger, de milênios de decadência, tais intuições repentinas tornaram-se possíveis. Aristóteles foi muito sábio ao utilizar um modelo progressivo nas histórias das várias disciplinas filosóficas, que ele apresenta no início de várias de suas obras. Com efeito, no quadro de tal narração a posição do narrador pode ser mais bem explicada e, em segundo lugar, este progressivo desenvolvimento corresponde bem à interpretação teleológica da realidade, que Aristóteles defende e para a qual MacIntyre pretende querer retornar. O relato que apresentarei, como o do maior aristotélico moderno, Hegel, será teleológico, ainda que reconheça a existência de repetidos desafios ao desenvolvimento contínuo que desejo traçar. Os sofistas, Epicuro e Hobbes compartilham o projeto de reduzir a moral ao egoísmo, e esta posição alcançou provavelmente uma força peculiar na modernidade tardia, de modo que submetê-la a uma crítica equilibrada constitui uma importante tarefa. De fato, embora o progresso jurídico da modernidade seja irresistível, é verdade que houve no decorrer do século XX um declínio da virtude e ainda mais da apreciação generosa da pureza moral em outras pessoas, apreciação que por si mesma é virtuosa, porque pressupõe a consciência de uma escala moral e a capacidade de reconhecer superioridade, uma capacidade cada vez mais ameaçada pelo igualitarismo.

O que eu já disse sugere a terceira diferença entre o relato de MacIntyre e o meu. Vejo o telos do desenvolvimento da teoria ética não no Iluminismo em geral, mas antes na nova forma de uma Ética intencionalista, universalista e não-eudaimonista proposta por Kant. (O que, evidentemente, não exclui que ela tenha sido consideravelmente enriquecida nos últimos dois séculos.) Minha interpretação permite-me ver na Ética medieval não, como sugere *After Virtue*, uma mera coda para Aristóteles – mesmo se um passo legítimo no desenvolvimento de sua Ética da virtude – mas algo muito mais inovador, sem o que a revolução moderna na Ética não

poderia ter ocorrido. Minha defesa da originalidade da Ética cristã está mais de acordo com a consciência dos primeiros cristãos a respeito da diferença fundamental entre suas convicções éticas e as dos pagãos. Por sua vez, minha afirmação de que a viravolta de Kant é uma consequência natural das novas perspectivas cristãs explica por que os dois éticos cristãos mais originais do século XIX e XX, o luterano Søren Kierkegaard e o católico Max Scheler, a despeito de sua crítica de Kant, são pós-kantianos, pensadores para os quais o retorno a uma época anterior a Kant não teria qualquer sentido⁴.

Uma quarta e última diferença concerne nossa compreensão daquilo sobre o que trata principalmente a Ética. Sem dúvida, um dos traços mais fascinantes de *After Virtue* é o tratamento das teorias éticas em seu contexto social. Nisso MacIntyre prolonga a tradição marxista na qual foi educado. Certamente, as virtudes concretas espelham expectativas sociais, não menos do que ideais éticos. Algumas das forças impulsionadoras da Ética foram mudanças religiosas, sociais e políticas. Esta afirmação em si mesma não é uma ameaça à ideia que a moralidade é uma esfera autônoma fundada em si mesma, que, como tal, não deveria reagir a influências externas. Com efeito, quem quer que seja adepto de tal visão pode interpretar estas mudanças na religião e na política como inspiradas por sentimentos morais que apontam na mesma direção que os argumentos explícitos dos autores éticos. O pensamento religioso, político e ético aparece então como inspirado nas mesmas intuições morais. Pense-se p.ex. no Pietismo, no princípio de igualdade diante da lei, e na revolução ética de Kant. Além disso, por mais que se afirme que a Ética tem a ver com racionalidade, seria suicida negar que as razões éticas são válidas independentemente de sua gênese – i.e. das causas que as provocaram. E o que é negligenciado em *After Virtue* são as ideias fundacionais nas quais os autores éticos estão principalmente interessados. Afinal, os autores éticos não são primariamente pregadores da moralidade (ainda que possam e talvez devessem ser também tais), mas intelectuais que tentam tornar consistentes nossas ideias morais, com frequência de origens muito diversas, bem como reduzi-las a alguns princípios básicos. A história da Ética está mais entrelaçada com a história da epistemologia, metafísica e filosofia da religião, do que aparece em *After Virtue*. Para dar apenas um exemplo: todo leitor se diverte com o cáustico tratamento que MacIntyre dá aos *Principia Ethica* de Moore, que ele situa com razão no contexto do Bloomsbury Group, cuja fragilidade ele capta tão bem (14 ss.). Mas pode-se não somente alegar que a contribuição do Bloomsbury Group para uma mudança nos costumes vitorianos foi mais significativa do que MacIntyre está pronto a conceder⁵. O problema

⁴ Veja-se Søren KIERKEGAARD, *Works of Love*, First Series, IIB com seu universalismo kantiano e Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 6ª ed., Bern/Munich: Francke, 1980,20: Scheler não pretende ser um anti-kantiano e retorna a uma posição anterior a Kant, mas para ir além dele. Nicolai Hartmann é criticado por sua afirmação de Aristóteles.

⁵ Veja-se o tratamento mais equilibrado em Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press 2007, 402 ss.

principal de sua análise é que, embora veja corretamente a teoria de Moore como conducente ao emotivismo posterior, não relaciona as ideias de Moore com o problema filosófico notoriamente árduo de como justificar os primeiros princípios em geral e, em particular, na Ética.

Com essas observações minha rota fica estabelecida. Quero esboçar uma história programática da Ética, que, não com a presunção de resolver qualquer questão de justificação, reconheça no conjunto um progresso na história da disciplina, veja no universalismo seu telos oculto e algo que torna o mundo moderno moralmente superior ao antigo, e focalize não problemas éticos de conteúdo, mas questões formais. Uma vez que as duas teorias éticas mais influentes são as de Aristóteles e Kant, nas duas primeiras partes deste trabalho tentarei analisar os passos que levaram a elas e então mencionar alguns desafios pós-kantianos⁶.

I

Comportamentos que a maioria de nós chamaria análogos ao comportamento moral, porque transcendem o cuidado por si mesmo, se encontram no mundo animal, mesmo que sejam limitados aí ao cuidado por parentes, particularmente, à prole e à ajuda recíproca⁷. Mais importante do que o mero comportamento são os sentimentos complexos de empatia desenvolvidos em animais inteligentes⁸ e que devem ter desempenhado um papel enorme no processo de hominização. A consciência moral em qualquer sentido mais rigoroso do termo pressupõe, contudo, mais do que ajuda a elementos da mesma espécie e empatia. Ela pressupõe o fenômeno da autoconsciência, que pôde desdobrar-se de novas maneiras quando se desenvolveram linguagens complexas. Nelas, termos avaliativos devem ter rapidamente desempenhado um papel, pois é essencial aos seres humanos não só descrever, mas também avaliar. Desde cedo, no desenvolvimento de nossas espécies, algo como um senso moral manteve-se em uma complexa relação com a crença religiosa em poderes superiores aos humanos – uma relação complexa, porque exigências religiosas podem tanto refor-

⁶ Pode surpreender alguns que, neste relato, os Estoicos pareçam mais próximos de Kant do que de Aristóteles, mas eu penso que Alexander James CARLYLE tem razão quando ele vê “a linha divisória entre a teoria política antiga e a moderna ...no período entre Aristóteles e Cícero.” (*A History of Mediæval Political Theory in the West*, Vol.I, Edinburgh/London: Blackwood 1903, 9). Charles H. MCILWAIN, *The Growth of Political Thought in the West*, New York: Macmillan 1932, 114 s. endossa esta afirmação aparentemente paradoxal.

⁷ Isto foi provado de modo convincente pela sociobiologia, mesmo se a interpretação dos fatos de Richard DAWKINS em *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976) esteja longe de ser convincente. Veja-se minha crítica em “Objective Idealism and Darwinism”, *Darwinism and Philosophy*, ed. V. HÖSLE and Ch. ILLIES, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2005 216-242.

⁸ Cf. Frans de WAAL, *The Age of Empathy*, New York: Random, 2009.

çar as inclinações morais como demandar violações brutais daquilo que hoje consideramos como nosso dever moral: pense-se p.ex. em sacrifícios humanos. Apenas através de um longo processo se alcançou certa convergência do senso moral e do religioso⁹. Decisiva neste processo foi a época que começa na primeira metade do primeiro milênio antes de Cristo, que desde Karl Jaspers¹⁰ foi chamada de idade eixo, abrangendo a China, Índia, Irã, Israel e Grécia. Sua essência consistiu em uma moralização das categorias religiosas: Zoroastro rejeitou a ideia que seu Deus poderia ser o princípio de qualquer coisa má (o que, para ele, implica que deve haver um segundo Deus responsável pelo mal)¹¹; e os profetas do Antigo Testamento contribuíram vigorosamente para a transformação do anterior conceito judaico de Deus em um conceito moralizado, que inevitavelmente inclui um interesse divino pelo mundo inteiro, não somente por Israel¹². Os textos clássicos do Confucionismo e do Budismo, tais como os *Analectas* e o *Dhammapada* contêm não só preceitos morais concretos, mas também princípios gerais, tais como a Regra de Ouro¹³, e reflexões acerca de fins humanos legítimos. Todavia, malgrado a grandeza das tradições filosóficas chinesa e hindu, não se pode negar que a Ética como ciência é uma criação grega.

Mesmo na Grécia, contudo, a Ética, enquanto distinta da pregação da sabedoria moral tradicional, é um produto surpreendentemente tardio. Uma tradição filosófica de mais de um século, devotada à filosofia da natureza e à metafísica, já existia e a incomensurabilidade já havia sido descoberta em uma prova rigorosa pelos matemáticos gregos, antes que algo como uma argumentação ética se desenvolvesse. Cícero, como é notório, atribuiu a Sócrates o mérito de ter baixado a filosofia do céu e assim fundado a filosofia moral¹⁴. Não penso, porém, que ele esteja completamente certo. Pois Sócrates pôde apenas alcançar o que ele fez porque antes dele os sofistas tinham já desviado o foco da filosofia em direção a problemas morais e políticos. Isto torna o seu movimento inteiramente singular entre as civilizações antigas e o ponto de vista desde o qual eles observam a sociedade constitui uma antecipação do Iluminismo europeu moderno: ela deve ser explicada em função de necessidades humanas, não apelando para sua justificação religiosa. Sociologicamente, os sofistas pressupuseram a democracia e um mercado para serviços intelectuais: eles querem ganhar dinheiro treinando as pessoas para que adquiram as habilidades necessárias para ter êxito na arena política¹⁵. As virtudes já não são con-

⁹ O livro mais importante nesta questão é ainda Rudolf OTTO, *The Idea of the Holy*, London: Oxford University Press, 1923, com sua explicação da transformação do numinoso no sagrado.

¹⁰ *The Origin and Goal of History*, New Haven: Yale University Press, 1953.

¹¹ Veja-se *Yasna* 45.2.

¹² Basta apontar para o Deutero-Isaiás; veja-se p.ex. Is 45.22.

¹³ *Analects* XV 24; *Dhammapada* X 3 s.

¹⁴ *Tusculan Disputations* V 10.

¹⁵ Outro fator cultural que favoreceu o desenvolvimento do pensamento ético foi a tragédia ática, como MacIntyre nota com razão em seu brilhante contraste entre as virtudes da epopeia e as da tragédia (142 ss.). E ele não está menos certo ao reconhecer que Aristóteles deixa

sideradas inatas, como no sistema aristocrático, mas como algo a ser aprendido. A capacidade de persuadir as pessoas torna-se decisiva. Esta visão não só leva ao desenvolvimento da retórica, mas também sugere a ideia construtivista que as normas morais não constituem a ordem básica do universo, como a humanidade admitiu desde tempos imemoriais, mas antes a expressão de nosso próprio interesse, sendo assim em princípio modificáveis. Os sofistas apresentam a primeira versão do subjetivismo ético, que periodicamente recorre na história da Ética ocidental, mas se tornou a ideologia dominante provavelmente só no século XX. Tal subversão das exigências morais inveteradas pode levar ao colapso da decência tradicional, como Aristófanes expressou intensamente na sua peça *As Nuvens*. Mas sem tal subversão o progresso na Ética dificilmente pode ocorrer, e, portanto, uma rejeição conservadora dela não é sábia. De fato, os sofistas assumiram posições opostas em questões éticas e políticas, algumas das quais abriam novas pistas, ainda que fossem mal justificadas. Antifonte declara que as diferenças entre gregos e bárbaros são inventadas, não naturais, uma vez que ambos compartilham as mesmas necessidades básicas¹⁶. Para Trasímaco, por outro lado, pelo menos como ele é descrito por Platão, o justo é apenas o que é útil para o mais forte¹⁷, ao passo que o assim-chamado Anônimo de Jamblico* (talvez Protágoras) defende a autoridade da lei. Mesmo ele, porém, sugere que o homem adamantino**, i.e. uma pessoa invulnerável, não estaria obrigado a ela, tanto quanto insiste que tal pessoa não existe, já que todos nós participamos da vulnerabilidade, e que mesmo um homem forte pode ser sobrepujado por um grupo mais numeroso de pessoas mais fracas¹⁸. Digno de nota é o uso de experimentos mentais contrafactuais para discutir questões referentes à natureza de nossas obrigações. A *República* de Platão inicia o segundo

escapar completamente a natureza do conflito trágico de bens (163). Mas sua interpretação de Sófocles vai além mesmo da notoriamente unilateral teoria de Hegel, pois de acordo com ele não somente Creonte e Antígona, mas também Ulisses e Neoptelemus no *Philoctetes* representam dois lados legítimos de um conflito. Veja-se minha interpretação alternativa em *Die Vollendung der Tragödie in Spätwerk des Sophokles*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984, 126 ss.

¹⁶ DIELS-KRANZ 85 B44b. Veja-se ANTIFONTE O SOFISTA, *The Fragments*, ed. G.J. Pendrick, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 180 ss. e 355. Na sua interpretação deste fragmento de papiro preservado só parcialmente, Pendrick escreve "Parece difícil negar o rótulo de 'cosmopolita' a um argumento que afirma a semelhança de todos os seres humanos ..."

¹⁷ DIELS-KRANZ 86 B6a (= Plato, Republic 338c). Na sua tradução *The Greek Sophists*, London: Penguin, 2003, 203, John DILLON e Tania GERGEL advertem que Platão pode ter oferecido "uma imagem muito tendenciosa".

* "Anônimo de Jamblico" é o termo usado para designar o autor desconhecido, do tempo dos sofistas, de alguns fragmentos citados pelo filósofo neoplatônico Jamblico no seu *Protrepticus*. Os fragmentos contêm uma defesa vigorosa da lei e da justiça [NT].

** "The man of adamant", título de um conto (1837) do escritor norteamericano Nathanael Hawthorne, que trata de um homem inflexível nas suas ideias e estilo de vida, cujo corpo se converteu finalmente em diamante [NT].

¹⁸ DIELS-KRANZ 89; 6.2,4; 7.15.

livro com tal suposição contrafactual sem a qual ele não lograria sua tentativa de dar uma fundamentação metafísica à Ética.

O Sócrates histórico é notoriamente difícil de ser reconstruído, porque ele mesmo nada publicou, tendo influenciado um grupo extremamente heterogêneo de socráticos, que compartilham apenas o compromisso com uma Ética, que não dá por suposto a validade dos costumes de uma cultura. Ele fascinou, por sua morte tanto quanto por suas ideias e método dialético, a imaginação de muitos grandes pensadores desde a antiguidade até o século XIX como provavelmente nenhuma outra figura na história do pensamento¹⁹. Mesmo se Xenofonte interpreta Sócrates como um filósofo sensato que valorizava os amigos de acordo com sua utilidade (*Memorabilia* II 4s.) e que aceitou a morte porque queria evitar as fraquezas da velhice²⁰, leio a imagem que Platão apresenta como mais próxima da figura histórica. Na *Apologia* de Platão (28b SS.) e no *Criton* (44a s.), Sócrates vê a si mesmo na tradição heroica de Aquiles e manifesta a ideia de uma missão divina que lhe foi confiada e que constitui uma obrigação absoluta. Ao identificar qual o seu dever, contudo, ele se sente comprometido apenas com a força do melhor argumento (*Criton* 46b) e rejeita levar em consideração as expectativas de muitos – uma postura que define seu interlocutor, Criton, o qual reduz a moralidade ao medo de passar por uma vergonha (44b ss.). A meu ver, não significa qualquer anacronismo reconhecer o Sócrates do *Criton* como um precursor do ideal kantiano da autonomia moral, um ideal que ele pode fomentar em outras pessoas, tão somente ao alertá-las por meio da conversa acerca de sua falta de conhecimento moral. Mesmo pessoas que satisfazem os critérios tradicionais de comportamento virtuoso devem ser capazes de prestar contas de suas ações, pois de outro modo faltam à sua pretensão de virtude (Laques 193e).

Ora, racionalidade é não só uma condição necessária, mas também suficiente do comportamento moral: ninguém peca voluntariamente (*Apologia* 25e s.). Este paradoxo pode ser mitigado e mesmo tornar-se uma tautologia, se assumimos que, para Sócrates, a intuição ética é verdadeira apenas se possui um irresistível poder motivacional. Sócrates antecipa a crença de Kant na universalidade das normas morais, também, quando declara que examinará todos quantos encontrar, quer jovens quer velhos, cidadãos ou estrangeiros (*Apologia* 30a), e que o dever de arriscar a própria vida vale para todo mundo (38e). Como os sofistas, Sócrates não funda a moralidade nas exigências da tradição. De fato, o Sócrates platônico se diverte mostrando aos representantes dos costumes antigos (que por isso com frequência o odeiam) as inconsistências de muitas de suas crenças. Ele não é um

¹⁹ Veja-se Sarah KOFMAN, *Socrates: Fictions of a Philosopher*, Ithaca: Cornell University Press 1998. Uma tentativa de reconstrução filológica de Sócrates no contexto de uma interpretação filosófica da história da filosofia inspirada por Hegel pode ser encontrada em meu livro, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog 1984.

²⁰ *Apology of Socrates* 6 ss.

tradicionalista, mesmo se funda uma nova tradição, a saber, o racionalismo na Ética. Ao mesmo tempo, defende contra os sofistas a ideia de que há um valor intrínseco na justiça, mostrando como as virtudes são necessariamente pressupostas por um diálogo filosófico exitoso²¹. O feito de repercussões históricas mundiais de Sócrates consiste em forjar um vínculo entre a razão e a opinião tradicional, segundo a qual há virtudes e deveres que são irreduzíveis ao autointeresse estreito, a tal ponto que somente eles podem levar à plena realização pessoal chamada pelos gregos de *eudaimonia*.

Platão continua o programa de Sócrates, mas, graças à sua recepção anterior do Eleatismo e do Pitagorismo, ele tenta relacionar de uma maneira absolutamente nova a Ética com a Metafísica e com a filosofia da matemática. Segundo Platão, as ideias matemáticas e morais compartilham a propriedade de serem imperfeitas tão somente enquanto inseridas no mundo empírico, sem que isso implique que elas não existem, mas antes que o mundo empírico é deficiente em relação a elas. O treino matemático dos guardiões do Estado ideal é importante não por causa da aplicabilidade da matemática na guerra (*República* 522c s., 526d), mas antes porque ele os torna conscientes do fato que o mundo empírico, incluindo o mundo social, não constitui o último padrão da realidade. Sem essa transformação da alma (518d), a verdadeira virtude não existe. O dualismo de Platão antecipa o posterior abismo entre Ser e Dever-ser. Para Platão, contudo, o reino das ideias penetra o mundo sensível. Não é o Ser que gera o Dever-ser, mas, pelo contrário, Platão parece, além disso, crer que os conceitos fundamentais da matemática como unidade e dualidade estão subjacentes às realidades morais: uma virtude é o meio entre dois vícios assim como o ângulo reto tem uma posição central entre os ângulos agudo e obtuso²². Nos diálogos, ele alude a problemas de axiologia formal (cf. *Eutidemo* 306a ss.) e distingue entre o que é bom em si mesmo, o que o é por suas consequências, e o que o é por ambas as razões (*República* 357b ss.). Uma peculiaridade ulterior da Ética de Platão é que ela se estende naturalmente à filosofia política. Um bom Estado necessita de cidadãos virtuosos e uma boa pessoa deve ser um bom cidadão. Este tributo à polis ideal não impede Platão de ter uma visão muito crítica de Atenas e de submeter o chauvinismo ático a uma crítica sarcástica no *Menexenus*. A filosofia política de Platão desenvolveu-se em oposição às estruturas democráticas de Atenas. Ela defende uma aristocracia (de intelectuais, não do sangue) e é completamente não-igualitária ao assumir que cada uma das três ou quatro virtudes cardiais predomina em um dos três níveis do Estado ideal. Platão considera as notá-

²¹ Veja-se Rolf GEIGER, *Dialektische Tugenden*, Paderborn: mentis, 2006. Sócrates nota a contradição performativa que consiste em comunicar a ideia que não se deveria ter cuidado por qualquer outro (*Republic* 344c, *Gorgias* 484e ss.), uma ideia elaborada no capítulo fundacionalmente mais relevante dos *Discourses* (2.20) de Epicteto.

²² Esta era uma das ideias da famosa conferência *On the Good*. Veja-se Hans K. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg: Winter 1959; Konrad GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart: Klett 1963.

veis diferenças morais e intelectuais entre os seres humanos como um fato inalterável, mesmo se na *Carta Sétima* reconheça que seria desejável que todo mundo pudesse ter acesso às verdades últimas (341d). O dever de manter a ordem política justa demanda dos guardiões que eles limitem sua própria felicidade, que consiste na contemplação das ideias (República 5519e ss.), uma passagem cujo caráter não-eudaimonístico chocou Aristóteles²³.

Uma vez que Platão oferece uma fundamentação para a lista tradicional das virtudes apelando para uma psicologia filosófica tripartida, ele foi com frequência chamado o primeiro ético da virtude. Mas não estou seguro de que esta atribuição seja apropriada. Pois ele pergunta sempre de novo: Com que autoridade? Quais virtudes? Desse modo ele desdenha a compreensão tradicional das virtudes: elas devem passar por um escrutínio racional, e têm que ser redefinidas mediante uma conexão explícita com a forma do bem, um conceito mais fundacional do que virtude (*República* 504a ss.). O *Laques* não somente zomba dos enfadonhos aristocratas Lisímaco e Melésias, mas também antecipa o fim do general Laques, que mais tarde seria morto numa batalha devido à sua temeridade, que resulta de seu falso conceito de coragem e de sua inflexível habitualidade (193a s.). Contudo, nenhuma passagem mostra o desprezo de Platão pelas virtudes pré-filosóficas mais do que sua afirmação no *Fedo* de que aqueles que praticaram habitualmente as virtudes populares e sociais, que chamam de temperanças ou justiça – mas que sem filosofia não são verdadeiras virtudes – renascerão como animais sociais, a saber como abelhas, vespas ou formigas (82b). É, contudo, digno de nota que o Platão tardio desdiz em uma das poucas passagens de explícita autocrítica seu extremo intelectualismo e restabelece nas *Leis* um conceito pré-reflexivo de virtude (710a). Esta obra merece atenção por duas outras razões: por um lado, Platão desenvolve uma descrição mais realista das motivações de seres humanos normais e da maneira como, por meio de uma educação que utiliza o prazer e a pena, eles podem ser levados a adquirir as virtudes que o Estado pressupõe (653a ss.); por outro lado, ele reconhece a necessidade de leis, que tanto a *República* como o *Político* tinham negligenciado em nome do acesso direto do rei-filósofo à forma do bem, que ordena diferentes comportamentos em diferentes circunstâncias.

A enorme influência de Platão em Aristóteles é ofuscada pelo fato que Aristóteles desenvolve, nas *Éticas a Eudêmio* e a *Nicômaco*, o primeiro livro dedicado inteiramente e exclusivamente à Ética, um sistema de ideias que nos diálogos de Platão está disperso em diferentes lugares e, ao mesmo tempo, entrelaçado com reflexões metafísicas, epistemológicas e políticas. É a riqueza fenomenológica na análise de Aristóteles das virtudes, as sutis distinções em sua teoria da ação e suas diferenciações com respeito

²³ *Politics* 1264b16 ff. No anterior sétimo livro da *Politics*, Aristóteles partilhou o pensamento de Platão (1329a 23 ff.).

aos fenômenos volitivos tais como a incontinência, negligenciados por Platão, que faz de suas obras éticas clássicos duradouros – não as ideias fundacionais que ele oferece, que são inferiores às de Platão. Embora a defesa por Aristóteles da unidade das virtudes (*Ética a Nicômaco* 1145a30 ss.) aponte para a origem socrática da Ética, é a ideia de virtude própria do senso comum, mantida pelo Platão tardio, que constitui seu ponto de partida. Digo ponto de partida, porque Aristóteles também vê na contemplação filosófica o telos último da vida humana (que não é um ideal solitário, já que pode ser partilhado por uma comunidade de filósofos amigos). Mas em um ponto Aristóteles está muito distante de Sócrates e Platão: o desafio lançado pela negação radical de nossas convicções morais usais, como proposto por alguns sofistas, já não o atormenta. Ele não se interessa por examinar cada tese – pois quem duvida se se deve honrar os deuses e amar seus pais precisa de punição, não de argumentos (*Tópicos* 105a5 ss.). Assim a *Ética a Nicômaco* se dirige explicitamente a pessoas que já foram educadas em bons hábitos (1095b4 ss.) e segue a opinião comum (1172b36 ss.). Segundo Aristóteles, toda investigação deve partir de pressupostos não provados, mas se pode ainda hoje lamentar que ele nunca procure distinguir os aspectos axiomáticos de sua teoria ética daquilo que pode ser deduzido a partir deles. A esta crítica ele objetaria que há diferentes graus de precisão para as várias disciplinas (1094b12 ss.). Daí sua forte insistência na sabedoria prática (*phronesis*), que se refere aos casos particulares e, portanto, pressupõe a experiência, que um homem jovem ainda não pode ter, embora ele possa ser um extraordinário matemático (1142a12 ss.). A necessidade de ter em mente as circunstâncias ao determinar o que se deve fazer, não implica que não há tipos de ação que são sempre moralmente más (cf. 1107a8 ss.), mas Aristóteles não está interessado em dar uma explicação exaustiva de tais ações nem em encontrar uma estrutura comum nelas.

Será que ele pelo menos explica o que faz de uma virtude uma virtude? Suas reflexões começam apontando para a felicidade ou, melhor, a máxima realização (*eudaimonia*) como fim último. É imperativo observar que isto não implica que as ações virtuosas se justificam à medida que são meios para alcançar tal fim: a realização *consiste* no prazer que alguém sente com suas ações virtuosas (1099a 17 ss.), mesmo se elas podem causar a sua morte, que não pode ser agradável mas pode ser nobre (1117b10 ss.). Por isso não se pode refutar Aristóteles dizendo que algumas pessoas podem sentir-se mais felizes envolvendo-se com vícios, pois seus conceitos de máxima realização e de prazer não são termos de psicologia descritiva, mas têm inseridos neles aspectos valorativos (1176a19 ss. b26 ss.). Mas esta consideração apenas desvia do problema: como determino o que são ações virtuosas? Aqui Aristóteles usa um argumento baseado na sua biologia filosófica e teologia: diferentes organismos têm diferentes funções, e a diferença específica do ser humano é a razão, que é também o divino em nós. Portanto, o homem bom é aquele que realiza bem o trabalho da parte racional da alma (1097b23 ss.). Mas, embora esta consideração possa dar

uma explicação das virtudes dianoéticas, não fica absolutamente claro como as virtudes éticas podem justificar-se desta maneira, como estamos seguros de ter identificado todas elas, ou mesmo como podemos excluir do reino da virtude disposições amorais e imorais, que se situam claramente no meio entre excesso e deficiência, como a disposição de mentir nem muito pouco nem demasiado. (Aristóteles, evidentemente, não considera a astúcia como virtude: 1144a23 ss²⁴). A definição de virtude dada em 1106b36 ss. pode excluir tais disposições somente ao apelar para o julgamento do homem dotado de sabedoria prática (*phronimos*). Mas gostaríamos de saber como se pode distingui-lo de outras pessoas que pretendem possuir a mesma sabedoria, mas ensinam coisas diferentes. De modo geral, não é tranquilizante que um indivíduo deva determinar o que é virtude. Um racionalista gostaria de pressupor que pessoas virtuosas são reconhecíveis por serem subsumidas sob conceitos gerais. Formação do caráter é verdadeiramente importante, porém não é claro como podemos estar seguros de que ela acontece na direção certa se não se tem qualquer possibilidade independente de avaliar se atos singulares são morais ou não. Mas ainda mais irritante do que a falha fundacional são alguns aspectos materiais da doutrina de Aristóteles. Sua defesa do amor próprio tem sentido, já que é limitada ao homem bom, que se supõe que se beneficiará mais com ações nobres por seu amigo (1169a12 ss.). Mesmo assim, permanece insatisfatório que Aristóteles não possa conceber uma transcendência radical na caridade (1159a 12 s.) e que o altruísmo seja limitado aos amigos.

O que é absolutamente inaceitável é a falta de uma teoria da justiça em cujo âmbito as virtudes possam se desenvolver. Naturalmente a justiça é uma virtude importante para Aristóteles, mas seu conceito da unidade das virtudes não implica que a justiça enquadre as outras virtudes. O apelo vago para como alguém deva comportar-se (*hos dei*) na sua definição de coragem (1115b17 ss.) não é um substituto para uma teoria da guerra justa, na qual a coragem pode manifestar-se de maneira justa. Para Aristóteles, os escravos não podem ser felizes (1177a9 s.), e nem por isso lhe vem à mente a ideia que a escravidão por esta razão possa ser injusta, já que universabilidade não é compulsória na sua teoria. Pelo contrário, Aristóteles ensina na *Política* que todas as guerras são justas quando empreendidas para escravizar pessoas que são escravos por natureza, e estes são a seus olhos muito provavelmente os habitantes de todas as nações não-gregas (1256b25 s., 1324b38 s., 1334a3)²⁵. De um modo geral, o conceito de direitos universais é alheio à sua filosofia política, mesmo se ele vagamente prefigura

²⁴ Eu ignoro aqui o problema resultante do fato que a justiça, como Aristóteles reconhece (1133b30 ss.), dificilmente pode ser interpretada como um meio entre extremos da mesma maneira que as outras virtudes.

²⁵ A brutalidade com que Aristóteles vê os bárbaros, com frequência ignorada pelos leitores modernos, já embaraçava o grande autor helenístico Eratóstenes. Veja-se Jacob BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin: Hertz 1863, 154 s.

a doutrina da lei natural (*Retórica* 1373b2 ss.)²⁶. Quando no grande debate de Valladolid de 1550 acerca dos direitos dos índios entre os Dominicanos Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé Las Casas, o primeiro aduziu Aristóteles para justificar a escravização dos nativos da América, ele sem dúvida entendeu-o corretamente.

II

A Ética helenística não produziu um livro, pelo menos um livro preservado, com um escopo tão amplo como as duas *Éticas* de Aristóteles. Sua relativa esterilidade está relacionada com o colapso da polis como centro político e com o desaparecimento de gêneros literários complexos, como a tragédia grega, que inspirou o pensamento ético. Entretanto, ela constitui um dos passos mais importantes no desenvolvimento do pensamento ético. É bastante significativo que Hume e Kant foram bem mais inspirados pelas discussões helenísticas do que por Platão e Aristóteles. A ideia da igualdade fundamental de todos os seres humanos surge no Helenismo. O esmaecer da identidade coletiva particularista da polis levou tanto a um recuo no indivíduo como a um estender-se ao mundo inteiro e isso explica por que a Ética helenística aparece tanto como um empobrecimento quanto como um progresso quando comparada com Platão e Aristóteles. As duas principais escolas do Helenismo são o Estoicismo e o Epicurismo. A terceira escola, o Ceticismo, não oferece uma visão positiva mas, em lugar disso, aponta para inconsistências nas duas outras escolas, e para dilemas morais complexos como a prancha de Carnéades²⁷, e para a variedade de costumes entre as várias nações²⁸ – um problema que já havia perturbado os sofistas²⁹ – ainda que a consequência tirada pelo Ceticismo seja com frequência meramente uma afirmação conservadora dos costumes habituais. Mas o Ceticismo também compartilha o desejo de todas as escolas helenísticas de oferecer uma independência interna ao indivíduo, que se sente ameaçado em um mundo em radical mudança, no qual a possibilidade de ação política está drasticamente reduzida. Esta autonomia pode ser alcançada pela concentração nas necessidades individuais básicas, cuja

²⁶ A respeito da complexa posição de Aristóteles em relação à lei natural – que certamente não é um elemento decisivo em sua doutrina, já que ele é cético em relação a quaisquer regras gerais — veja-se Ross J. CORBETT, “The question of natural law in Aristotle,” *History of Political Thought* 30 (2009), 229-250.

²⁷ Cf. LACTANTIUS, *Divine Institutes* V 18, 4. “A prancha de Carnéades” designa um dilema proposto por este filósofo acadêmico cético (séc. II a.C.) a respeito de dois naufragos que disputam uma única prancha: é lícito provocar a morte do outro para salvar a própria vida?[NT].

²⁸ Compare-se o décimo tropo de Enesidemus in SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, I 145 ss.

²⁹ Veja-se *Dissoi Logoi*, DIELS-KRANZ 90; 2.18 and HERODOTUS III 152.

satisfação produz prazer ou pela retirada na fortaleza interior da autoconfiança moral. Os Epicuristas escolhem a primeira alternativa, os Estoicos a segunda. Para Epicuro uma vida boa consiste em liberar-se da ansiedade mental, gozando aqueles prazeres que são ou necessários ou naturais, e alcançando o prazer duradouro (katastematic). Isto converte o autointeresse no fundamento último da moralidade, mas os Epicuristas insistem em que renunciar a um prazer, que como tal é bom, pode ser sábio se o prazer causar posteriormente maiores perturbações³⁰. Por isso uma pessoa sábia evitará crimes – mas apenas porque o medo de ser detectado continuaria a atormentá-la³¹. Tanto quanto se pode perceber, o homem adamantino não preocuparia Epicuro, talvez porque ele não estava interessado em experimentos mentais contrafactuais. As exigências de justiça vigoram somente quando são de mútuo interesse³². Mesmo a amizade, que é considerada como uma das mais importantes fontes de prazer, origina-se nas vantagens ligadas a ela, mas torna-se autônoma, de modo que o sacrifício da própria vida por um amigo é concebível, já que uma traição envenenaria o resto da vida³³. Os Estoicos, pelo contrário, não reduzem a moralidade ao prazer, mas definem a felicidade como viver em concordância com a natureza³⁴. Sua ideia central é que somente pode ser bom aquilo que é tal sob qualquer circunstância, e isto pode ser apenas a virtude. Como Platão e Aristóteles, os Estoicos ensinam a unidade das virtudes, mas acrescentam a ideia de que não há graus de virtude: trata-se de uma questão de tudo ou nada. Virtude é uma condição não só necessária, mas também suficiente para a felicidade. Isto não implica que os seres humanos não deveriam preferir certos objetos externos como saúde ou riqueza aos seus opostos. É natural agir assim, mas devemos saber que tais coisas têm apenas valor (*axia*). São indiferentes (*adiaphora*), nem boas nem más, e tudo que acontece conosco deve ser aceito por respeito à providência divina que permeia o mundo. Naturalmente, a desvalorização estoica dos bens externos provocou oposições: pense-se nos *Paradoxos Estoicos* de Cícero. Uma reação, tomando relativamente a sério a posição estoica, é a do aristotélico Critolaus, que não nega o título de “bom” aos objetos externos, mas ensina que nenhum montante deles poderia jamais ter mais importância que o estado da mente³⁵, pressupondo com isso talvez uma axiologia que utiliza grandezas não-arquimedianas³⁶. Característico dos Estoicos é o compromisso com o autorrespeito, como diz Epicteto:

³⁰ *Principal Doctrines* 8.

³¹ *Vatican Sayings* 6 s.

³² *Principal Doctrines* 31-38. Veja-se também frg. 530 in *Epicurea*, ed. Hermann Usener, Leipzig Teubner, 1887.

³³ *Vatican Sayings* 23, 56 s.

³⁴ Veja-se *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. I ab Arnim, Leipzig: Teubner, 1903-1905, I 183.

³⁵ Cf. Cicero, *Tusculan Disputations* V 51; *On the Ends of Good and Evil*, V 91 s.

³⁶ Digo “talvez” porque os gregos acreditavam em um universo finito. Mas eles estavam familiarizados com proporções não-arquimedianas.

“Juramos honrar nossas verdadeiras personalidades acima de tudo”³⁷. O Catão de Lucano abraça a causa perdida, mesmo se os deuses preferir a vitoriosa³⁸. Em relação aos conteúdos de sua Ética, os Estoicos são inovadores em várias dimensões. As raízes cínicas dos Estoicos explicam por que os primeiros Estoicos, p.ex. Zenão na sua *República*, ensinaram que, sob condições extremas, mesmo ações abomináveis como o canibalismo ou o incesto poderiam tornar-se permissíveis³⁹. Em tais circunstâncias o homem sábio não está ligado por convenções e pode engajar-se em tais ações sem pôr em perigo a tranquilidade da sua alma⁴⁰. Mais importante é a contribuição dos Estoicos para o desenvolvimento da doutrina da lei natural, um padrão ideal acessível à razão que permite julgar as leis positivas. Na obra de Cícero *Sobre as Leis*, ela é chamada de comum a todas as épocas, nascida antes que qualquer lei fosse escrita ou qualquer política constituída (I 19). Ainda que Cícero queira defender as leis romanas como uma aplicação da lei natural, o conceito tem também um potencial crítico. Epicteto reprova alguém que se considera autorizado a maltratar seu escravo por uma falta menor, já que o comprou informando-o que ele está olhando para as leis dos mortos e não para as dos deuses, dos quais todos os seres humanos são descendentes (*Discursos* 1.13.5). Isto aponta para o universalismo estoico: Epicteto afirma explicitamente que se considero algo reto em mim mesmo, isso deve ser permitido também a outros (1.11.24). Por causa do parentesco entre Deus e o homem, dever-se-ia quando perguntado de onde vem, responder não “Eu sou um Ateniese”, mas antes “Eu sou um cidadão do universo” (1.9.1)⁴¹. E Musonius Rufus insiste em que também as mulheres deveriam gozar de uma educação filosófica (*Discursos* 3 e 4)⁴².

O Cristianismo era originar=iamente uma revolução moral, não ética, mas a herança da doutrina judaica da lei divinamente revelada, teve inevitavelmente um impacto e sutilmente transformou a Ética. Pois na tradição judaica o conceito de lei supera os de virtude e de bem. Ao mesmo tempo, a crítica de São Paulo ao Judaísmo conduziu ao mesmo tempo a uma modificação do conceito de lei e a uma específica sensibilidade cristã contra o pensamento jurídico em geral. Por outro lado, Paulo reconhece que mesmo os pagãos seguem por natureza as exigências da lei, ao escrever que “eles são para si mesmos a lei”⁴³ e que as prescrições da lei estão

³⁷ *Discourses* 1.14.17.

³⁸ *Bellum civile* 1.128.

³⁹ *Stoicorum veterum fragmenta*, III 745 s.

⁴⁰ Brian S. HOOK, “Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno,” *Classical Philology* 100 (2005), 17-40, tornou provável que Zeno tenha desenvolvido suas ideias em oposição à descrição da alma tirânica de Platão.

⁴¹ Cf. a afirmação análoga do imperador estoico Marco Aurélio (VI 44).

⁴² A respeito da contribuição do Estoicismo romano para uma nova avaliação dos papéis da família e da mulher, veja-se Gretchen REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

⁴³ No grego a passagem reza *heautois eisin nomos* — sem dúvida uma fonte decisiva do conceito de autonomia de Kant.

escritas em seus corações (*Carta aos Romanos* 2,14 s.). Juntamente com a influência de Cícero, tais ideias explicam o surgimento da teoria cristã da lei natural. Por outro lado, Paulo ensina que a lei do espírito da vida em Cristo liberou-nos da lei do pecado e da morte (8,2), sugerindo que a lei judaica já não é válida. A alternativa à lei é a caridade, e Paulo ensina numa passagem famosa que sem ela nenhuma ação, nem mesmo dar toda a sua fortuna aos pobres ou sacrificar a própria vida teria qualquer mérito (*Primeira Carta aos Coríntios* 13). Isso representa um rompimento não somente com o judaísmo, mas também com o paganismo. O apelo pagão à virtude é posto em questão por Agostinho: não pode haver verdadeira virtude sem verdadeira piedade – isto é, fora do Cristianismo – e os cristãos sabem que suas virtudes derivam da graça de Deus e estão ainda distantes do que lhes é demandado por Ele⁴⁴. Esta doutrina pode levar a um orgulho performativamente contraditório da própria humildade, mas é certamente o oposto à virtude aristotélica da magnanimidade. Uma vez que Jesus condena não somente ações, mas também pensamentos (*Mateus* 5.22;28) e avalia a generosidade, não de acordo com seus resultados externos, mas antes de acordo com a capacidade do indivíduo (Marcos 12.41 ss.), ele tem que promover uma Ética intencionalista, e certamente a apreciação da dignidade moral nos pobres e a dedicação pela salvação de cada pecador (Lucas 15,1 ss.) são dois dos maiores resultados da revolução moral do Evangelho. Cristianismo é uma religião de salvação e um salvador é considerado necessário só se o mundo é encarado como tendo caído no erro. Esta situação conduz a um novo senso dos vícios: a doutrina dos oito ou sete pecados capitais (em Evágrio Pôntico e Gregório Magno, respectivamente) é uma das mais duradouras contribuições dos Padres da Igreja ao discurso ético. O medo da condenação eterna aprofunda o medo do pecado de um modo desconhecido para os antigos. A doutrina agostiniana do pecado original expressa um profundo ceticismo em relação à natureza humana, alheio aos antigos, mais do que todos a Aristóteles (malgrado uma passagem como *Ética a Nicômaco* 1167b26 ss.). “Fosse um historiador humeano recontar a narrativa que MacIntyre nos ofereceu, então o cair da graça aristotélica, o pecado original, ocorreria precisamente com a doutrina do pecado original”⁴⁵. Desde uma perspectiva kantiana, é desnecessário dizer, a doutrina de Agostinho sobre o pecado foi a luz que conduziu à descoberta de um reino autônomo do Dever, uma luz de algum modo antecipada por Platão, mas agora entrando na consciência geral de um público não filosófico. Embora os Padres da Igreja examinem o fenômeno da vontade em uma nova maneira (mais impressionante na autointrospecção das *Confissões* de Agostinho), o provavelmente mais revolucionário tratado ético do Cristianismo foi escrito no século XII por Abelardo. Ele defen-

⁴⁴ *The City of God* V 19.

⁴⁵ Annette BAIER, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1985, 261.

de um intencionalismo que chega demasiado longe, mas que toma a sério uma mensagem central do Evangelho e será continuado pela Ética protestante de Kierkegaard. Deus pede contas da atitude mental, não da ação, que não acrescenta qualquer mérito⁴⁶. O pecado não consiste na ação nem em um desejo, mas no consentimento dado ao rompimento da lei. Onde não há tal consenso explícito, como no casamento de dois irmãos, que não sabem que são aparentados (26 s.) ou mesmo no caso da crucifixão de Jesus pelos Judeus religiosos (54 ss.), o pecado não ocorre. Há, porém, duas diferenças entre Abelardo e Kant. Segundo Abelardo, estar livre do pecado não garante escapar da eterna condenação, que é a sorte das crianças não batizadas (60 ss.), e os juízes humanos devem satisfazer-se com punir as ações, não as intenções. Se as intenções subjacentes não são pecaminosas, Deus o saberá (38 ss.), mas Abelardo não postula uma reforma da legislação criminal inspirada por seu intencionalismo.

A Ética cristã mais elaborada é a segunda parte da *Summa theologica* de Tomás de Aquino (embora se possa considerar como um rival poético a *Divina Comédia* de Dante). Causa espanto como o metafísico Tomás de Aquino na última década de sua vida pôde elaborar uma Ética que permaneceu por séculos como a âncora da teologia moral católica. Diferenciação de categorias, poder fenomenológico, subtileza na casuística, e integração de várias tradições, tornam esta obra mesmo para não cristãos uma das maiores na história da Ética. Sua dívida para com Aristóteles é tão abertamente reconhecida que os leitores tendem a não reparar as diferenças consideráveis entre os dois autores – diferenças com frequência ignoradas pelo próprio Tomás⁴⁷. A maioria delas é uma expressão do progresso moral e intelectual que ocorreu neste íterim. Mas isso não vale de todos os seus aspectos, o que explica por que filósofos contemporâneos que buscam alternativas para a Ética moderna (mesmo o MacIntyre de *After Virtue*) preferiram na maioria das vezes Aristóteles a Aquino. Este se entende como um teólogo que trabalha no âmbito de uma tradição, que assume a autoridade da Bíblia e dos textos patrísticos. Muitos de seus argumentos pressupõem tais autoridades como seu ponto de partida, e isto é menos atraente do que o projeto de Aristóteles, que parece mais adequado ao discurso da modernidade, que não pretende aceitar de antemão qualquer autoridade. A Ética de Aquino é mais integrada em sua metafísica do que a de Aristóteles, que é apresentada em um livro independente. Ela pressupõe particularmente a possibilidade de alcançar a felicidade numa vida futura. Mesmo se também Aristóteles confia em avaliações prévias, os costumes que ele pressupõe são menos exigentes que os do Cristianismo, pois Tomás de Aquino vê a vida religiosa como um estado de perfeição.

⁴⁶ Peter Abelard's *Ethics*, ed. D.E. Luscombe, Oxford, Clarendon 1971, 12 s., 28 s., 52 s. Para Abelardo, não pode haver sorte no campo moral (44 s.).

⁴⁷ See Harry V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism*, Chicago: University of Chicago Press, 1952, esp. 186 ss.

E, finalmente, a necessidade de integrar tradições heterogêneas obriga-o a tratar de inúmeros problemas artificiais. Pense-se p.ex. em sua coordenação arbitrária das sete virtudes com os dons do Espírito Santo. Esta justaposição de três virtudes teológicas e quatro virtudes cardiais que estrutura a *secunda secundae* não permite desenvolver como um todo coerente as normas que obrigam os não-crentes, embora ele conceda que nem todos os seus atos são pecaminosos (II/II q.10 a.4) e que a lei natural obriga a todos os seres humanos (I/II q.94 a.4). Mas a fé é a primeira virtude, ainda que ela não possa salvar sem a caridade: sem a fé nem a salvação nem uma vida plenamente virtuosa é possível. O que aponta em Tomás para o futuro desenvolvimento da Ética? Como todos os pensadores cristãos, ele está comprometido, em primeiro lugar, com a importância da lei como a categoria básica da Ética. O tratado da lei, que oferece uma das mais perspicazes defesas da lei natural, antecede o tratado sobre as virtudes, e cada parte a respeito de uma virtude singular discute ao final os preceitos correlativos a ela. Claramente, Tomás tem em vista mais do que a simples confiança genérica no julgamento de um homem dotado com a sabedoria prática. Ele pretende dar uma justificação de normas detalhadas, baseada em parte na tradição e em parte em deduções, que partem de princípios gerais, tais como os que pertencem à lei natural. Em segundo lugar, Tomás de Aquino tem um interesse particular nos vícios. Ainda que ele procure seguir o esquema das virtudes de Aristóteles como o meio entre dois extremos, ele nem sempre o consegue (pense-se na fé e na caridade)⁴⁸, e possui uma percepção mais profunda de fenômenos como o ódio ou a inveja do que a que seu predecessor demonstra mesmo no segundo livro da *Retórica*. Em terceiro lugar, ele alcança um esplêndido equilíbrio na questão se se devem conferir atributos morais aos atos da vontade ou às ações externas. Para Aquino, como para Abelardo, o ato interior é decisivo e é unicamente ele que merece recompensa ou punição, mas ele afirma que a realização de uma ação externa é tão decisiva para o verdadeiro querer que ela, também, ainda que não as suas consequências, deve acrescentar algo à bondade da vontade (I/II q.20 a.4). Em quarto lugar, Aquino transforma a explicação aristotélica das virtudes ao anteparo a elas as três virtudes teológicas: sem caridade não há nenhuma verdadeira virtude (II/II q.23 a.7). Esta posição desvaloriza todas as explicações anteriores do comportamento virtuoso e oferece um último ponto de referência para as exigências morais. O dever de amar todos os seres humanos, que inclui as obras de misericórdia corporal e espiritual, é uma forma absolutamente exigente de universalismo comparado com as amizades particulares de Aristóteles. O princípio formal segundo o qual, se uma pessoa tem o direito de fazer algo a outra, esta última tem o direito de reciprocidade aparece ocasionalmente em Tomás, mas é limitado a relações especiais como a de marido e mulher (Suppl. q.60 a.1 sed contra 2). É claro

⁴⁸ Ainda maior é o rompimento de Dante com Aristóteles na subdivisão dos pecados punidos no inferno (*Inferno* IX 16 ss.), mesmo se ele pretende segui-lo (80 ss.). Mas a ênfase de Dante na fraude não se encontra em Aristóteles.

que não se trata de um princípio orientado para a subversão das hierarquias sociais do mundo medieval que ele pretende manter. Seguindo Jerônimo, ele afasta a ideia de que o comportamento que não é universalizável não pode ser moral, quando confrontado com a objeção que o celibato da vida religiosa não pode ser estendido a todo mundo, sem provocar o fim da própria vida religiosa (II/II q.189 a.7 ad 2).

A transformação do pensamento ético no início da modernidade tem várias explicações. Uma que é capital é interna à teologia: o colapso do essencialismo aristotélico e o surgimento do voluntarismo, particularmente com Guilherme Ockham, que ensinou que Deus poderia impor qualquer obrigação moral que ele quisesse. Esta posição dissolveu a base mesma da lei natural, fundada na essência de Deus. O desenvolvimento da ciência moderna levou lentamente ao abandono do pensamento teleológico, corroendo a credibilidade da Ética tomista. A divisão confessional e as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII tornaram pouco provável que o apelo à fé em debates entre pessoas de diferentes concepções tivesse algum êxito. E uma vez que as pessoas entenderam que a eliminação física dos herejes, recomendada por Aquino (II/II q.11 a.3 s.), não era realizável e talvez não estivesse em consonância com o espírito do Evangelho, surgiu a busca de um fundamento para a Ética, que não fosse baseado em pressupostos religiosos, que já não eram compartilhados por todo mundo na comunidade. (Isto vale ainda mais para a lei natural, cujas normas o Estado deveria fazer respeitar). Embora o desprezo moral pelo outro possa ferir profundamente, normalmente é apenas a tentativa de forçar outra pessoa para comportar-se de determinado modo, que provoca revoltas e guerras civis. Sem dúvida, o notável bom senso de Aquino levou-o a ensinar que nem todos os vícios poderiam e deveriam ser proibidos pelo Estado (I/II q.96 a.2), mas ele não oferece uma clara demarcação (malgrado a importante distinção no a.3). A busca de tal critério constitui uma força impulsionadora da filosofia prática dos séculos XVII e XVIII. Ela alcança seu ponto culminante na última década do século XVIII com o divórcio proposto por Fichte entre lei natural e Ética⁴⁹. (Note-se que Fichte ainda mantém a lei natural e está muito distante do positivismo jurídico.) Isto leva inevitavelmente a um interesse pelas estruturas formais, já que era mais fácil concordar a respeito delas. O desejo moral por igualdade que se expressou na crença protestante no sacerdócio universal de todos os cristãos e a necessidade ética por princípios formais, dentre os quais a igualdade é particularmente importante, explica o amplo grau de desenvolvimento dos inícios da Ética moderna.

A solução mais radical para as novas necessidades é oferecida por Hobbes. É digno de nota que quando o *De Cive* apareceu anonimamente um bem informado contemporâneo, Samuel Sorbière, atribuiu-o a Descartes, com

⁴⁹ Veja-se Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, in *Fichtes Werke*, ed. I.H. Fichte, 11 vols., Berlin: de Gruyter 1971, III 10 ss.

cujo projeto de uma fundamentação puramente racional da metafísica a obra partilha impressionantes semelhanças⁵⁰. Ambos pensadores dedicaram-se ao programa da ciência moderna, e, enquanto Descartes defende um conceito libertário de liberdade, Hobbes é um compatibilista como seu discípulo Spinoza. Tanto Hobbes como Spinoza negam qualquer diferença entre Ser e Dever-ser. O egoísmo humano é um ingrediente da natureza que funciona mecanicamente, tão inalterável como as forças que causam os movimentos dos corpos físicos. Afortunadamente, assim ensina Hobbes, ele é suficiente para construir uma ordem política estável, por qualquer um que entenda que a submissão a um poder soberano é uma condição necessária para a paz, que todo mundo deve preferir à guerra civil, já que todos são iguais na sua vulnerabilidade. As leis concretas devem ser determinadas pelo soberano, mas Hobbes reconhece nos capítulos quatorze e quinze de seu *Leviathan* dezenove leis da natureza, das quais as três primeiras são um pressuposto de sua argumentação política ainda por começar – embora esteja longe de ser claro como esta terceira lei – os pactos devem ser honrados – pode ter validade absoluta se todas as obrigações morais são reduzíveis ao interesse próprio. Pois por que eu não deveria romper o contrato de obediência quando isso se apresenta como meu interesse? Hobbes, que conhece apenas imperativos hipotéticos, não possui meios para enfrentar esta questão. Mas o que é ainda mais importante é sua interpretação das virtudes, que estão integradas nas leis naturais. Ele também reconhece p.ex. a virtude da gratidão. Mas sua justificativa deste ponto não é que ela seja um bem intrínseco para a pessoa virtuosa ou que ela dispense obrigações para com seus benfeitores. Sua argumentação é que a ingratidão poria em risco a ajuda mútua e assim a paz geral, já que os benfeitores iriam arrepender-se de sua generosidade, “pois ninguém dá, senão com a intenção de um bem para si mesmo”⁵¹. A possibilidade de que a ingratidão possa ferir, não por causa da perda de um serviço que alguém espera, mas por que mostra uma falta de dignidade moral na pessoa que alguém ajudou, nem sequer aparece no horizonte de Hobbes.

De onde se origina esta antropologia negativa? Paradoxalmente ela está ligada a tendências hiperagostinianas nos inícios da teologia moderna, encontradas tanto em Protestantes como em Jansenistas, como a recente obra de Jennifer Herdt mostra tão magistralmente⁵². Hobbes certamente não é um cristão sincero, mas sua visão sombria dos seres humanos não é muito diferente da de Pascal. Para ambos pensadores, a natureza humana é essencialmente egoísta, mas, embora a fenomenologia de Pascal seja mais rica, porque ele acrescenta o autoengano e o tolo desejo de divertimento ao quadro, ele ainda crê na graça redentora de Deus. Pascal pertence aos

⁵⁰ Cf. Rainer SPECHT, *René Descartes*, Reinbek: Rowohlt 1966, 53.

⁵¹ Thomas HOBBS, *Leviathan*, London: Penguin 1985, 209.

⁵² Jennifer A. HERDT, *Putting on Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

moralistas franceses, um grupo estritamente moderno sem precursores na filosofia antiga ou medieval. Seu antecessor, Michel de Montaigne, é movido pelo desejo, característico de muitas figuras do Renascimento, de ver a realidade, incluindo a si mesmo, como é, não distorcida por esquemas teológicos ou pressupostos metafísicos. Os seres humanos, como ele os observa, são muito mais variados do que a tradição medieval assumia. Somente se nos libertamos de preconceitos morais podemos reconhecê-los como realmente são⁵³. Embora possamos reconhecer em Montaigne os primeiros passos tímidos em direção a uma ciência social que prescindir de valores, La Rochefoucauld é, tanto quanto isto é possível para um aristocrata, visivelmente abalado por sua descoberta do interesse próprio escondido por trás das ações humanas, mesmo as aparentemente nobres, particularmente, porque ele não isenta a si mesmo. Sua ironia é melancólica quando percebe, p. ex., que as pessoas criticam a si mesmas porque isto lhes permite pelo menos falar de si mesmos⁵⁴. Somente quem foi educado na crença em uma natureza decaída poderia desenvolver esta hermenêutica da suspeita, a partir de um ponto de vista diante do qual a confiança aristotélica nas virtudes parece, na melhor das hipóteses, ingênua, e na pior manifestamente pecaminosa. Em 1678 Jacques Esprit publicou seu livro sobre “A falsidade das virtudes humanas” (*La Fausseté des Vertus Humaines*). Pascal teme mesmo que os vícios se insinuem, justamente quando alguém está procurando ao máximo as virtudes⁵⁵. Entretanto, os autores éticos modernos têm não somente que chegar a um acordo com uma antropologia bem mais complexa do que os autores dos séculos precedentes, uma visão do homem que parecia minar a possibilidade de implementar exigências morais. Ainda mais desconcertante foi a descoberta, diretamente relevante para a Ética, que o comportamento, considerado tradicionalmente como virtuoso, poderia ter consequências desastrosas, ao passo que o comportamento considerado vicioso poderia ser benéfico. Isto pressupõe que as consequências previsíveis não podem ser deixadas de lado, mas devem ser levadas em conta na avaliação das ações. Muito mais do que as várias regras que ele oferece aos potentados, é este ponto que confere ao *Príncipe* de Machiavel sua importância na história mundial⁵⁶. Em outro ensaio⁵⁷, eu tentei mostrar que Machiavel é apenas o primeiro de três terríveis “Mas”, que se caracterizam pela intuição de que o que é vício em um indivíduo pode ser benéfico no âmbito público: Bernard Mandeville e Thomas Malthus são as outras duas figuras que estendem a ideia de Machiavel do reino da política ao da economia e demografia. A diferença

⁵³ Cf. Essai XXXI “Des cannibales.”

⁵⁴ La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris: Garnier, 1967, 36.

⁵⁵ Veja-se Pascal, *Les Pensées*, ed. Francis Kaplan, Paris: Cerf, 1982, 184.

⁵⁶ Veja-se particularmente o cap. 15.

⁵⁷ “Ethics and economics, or how much egoism does modern capitalism need? Machiavelli’s, Mandeville’s, and Malthus’ new insight and its challenge”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 97 (2011).

entre Machiavel e Hobbes é digna de nota: enquanto Hobbes não pode reivindicar para sua própria posição algo mais do que o egoísmo, Machiavel defende o (não-universalístico) conceito de virtude pública, pune o egoísmo, e permanece comprometido com a busca do bem para os membros de sua sociedade. Mas ele pensa que isso só pode ser alcançado se aceitarmos uma dureza de atitudes que a tradição condenou como viciosa.

Uma maneira de reagir a esta antropologia pessimista foi negar suas afirmações empíricas. No mundo anglófono, Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Smith representam esta tendência. Diderot é o paralelo francês. Estes autores apontam para a simpatia como um fato não menos básico para a natureza humana que o egoísmo. Mas a desconexão da simpatia de qualquer fundamento teológico ou metafísico, que ocorre depois de Shaftesbury, priva esta nova Ética de uma base mais estável. Em “O sobrinho de Rameau” (*Le neveu de Rameau*) Diderot articulou magistralmente o fascínio, que o completo imoralismo exerce em um mundo, no qual as pessoas podem apelar apenas para sensações benevolentes. Hutcheson e Hume, por outro lado, limitam suas pretensões metaéticas. Nossos sentimentos de benevolência, assim Hutcheson afirma em *Illustrations on the moral sense*, estão enraizados em nosso senso moral, um fenômeno empírico que deve ser amputado de todos os conceitos de racionalidade nos quais a tradição tentou fundar a moralidade. Pois a razão pode apenas fornecer os meios para alcançar um dado fim, não, porém, determinar o fim em si mesmo. Na obra de Hume *Treatise of Human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects* lemos que “A moral excita paixões e produz ou previne ações. A razão por si mesma é completamente impotente neste particular. As regras da moralidade, portanto, não são conclusões de nossa razão”, e ele lamenta a imperceptível e injustificada mudança do Ser para o Dever-ser que encontrou em todos os sistemas dominantes de moralidade⁵⁸. Sua filosofia moral é baseada, portanto, em uma explicação das paixões, que desempenhavam um papel importante também para Tomás de Aquino, mas que em Hume não são neutralizadas por nenhuma força superior, seja ela a graça ou a razão prática. A linha divisória entre habilidades naturais e virtudes morais torna-se embaciada (III 3,4). A visão naturalista de Hume capacita-o a comparar sem hesitação o comportamento animal com o humano (I 3,16; II 1,12; II 2,12), mas ele reconhece que além das virtudes naturais os seres humanos têm também uma virtude artificial decisiva (não arbitrária), ou seja, a justiça (III 2,1). No fim do *Treatise* e no *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Hume oferece uma atraente sistematização das virtudes, ao distinguir as agradáveis das úteis e ao diferenciar ambas em relação a cada um e aos outros. Mesmo que Hume claramente já não seja um cristão e tenha simpatias pelo sistema de valores pagão, é impressionante

⁵⁸ III, 1,1 (David HUME, *A Treatise of Human Nature*, London: Everyman's Libray 1977, II 167 and 177s.).

como a benevolência permanece capital para ele, uma virtude com uma linhagem cristã, não pagã. Tal compromisso com uma versão secularizada da extensão cristã do cuidado a todos os seres humanos é subjacente também ao utilitarismo, cujo princípio da maior felicidade do maior número (antecipado, ainda que com algumas reservas por Hutcheson) tem a enorme vantagem de oferecer uma relação de preferência normativa, quando se tem de escolher entre políticas com diferentes resultados quantitativos, mesmo se o preço pago por isso seja a homogeneização absurda de todos os possíveis prazeres, que um utilitarista tão antigo como John Stuart Mill com razão rejeitou⁵⁹. Entretanto, a falta de interesse, própria do utilitarismo, nas intenções, ainda decisivas para Hutcheson e Hume, sua incapacidade de proteger os direitos fundamentais contra as demandas de felicidade do maior número, sua falha de compreender que pode haver deveres para consigo mesmo, e a recusa de avaliar a legitimidade moral das preferências individuais, que integram o discurso moral mas não são elas mesmas submetidas a um exame moral, são problemas permanentes da tradição utilitária mesmo depois de Mill. Originalmente mais otimista do que Hume na esperança de dar uma justificação para seu princípio, o utilitarismo renunciou a esta ambição quando a notável falha da argumentação de John Stuart Mill em *Utilitarianism* foi percebida de modo geral e Henry Sidgwick sistematizou os métodos da Ética. A importância dos *Principia Ethica* de George Edward Moore consiste no retorno a uma posição afim a Hume quanto ao rejeitar a falácia naturalística e afirmar que as proposições éticas da primeira classe, ou seja, relativas ao “bem”, são intuições indemonstráveis, ao passo que proposições da segunda classe, as relativas ao direito podem ser demonstradas, já que se apoiam em conexões causais entre as ações e suas consequências. Nem Hume nem Moore apreciam o relativismo. No momento, contudo, no qual o consenso relativamente às intuições morais básicas já não pode ser encontrado, uma interpretação subjetivista e mesmo relativista da moralidade torna-se natural, como MacIntyre bem mostrou. Mas eu alimento sérias dúvidas de que qualquer consenso estável emergirá com respeito à autoridade do homem dotado de sabedoria prática.

O divisor das águas entre a tradição germânica e a anglófona é o persistente racionalismo da primeira, que completa sua articulação magistral em Kant. (Uma importante exceção é Schopenhauer, que segue Hume). Não é difícil ver como Kant integra a maioria das correntes do pensamento ético moderno e como ele ao mesmo tempo leva a tradição cristã a certo acabamento. Em primeiro lugar, como Abelardo, Kant focaliza a vontade e defende um intencionalismo de longo alcance. Sem dúvida, Kant menospreza os bens exteriores e as consequências imputáveis das ações, nunca fazendo justiça às

⁵⁹ Este ponto foi decisivo na crescente aversão contra o Utilitarismo; ele foi articulado com particular força por John Rawls em *A Theory of Justice*. O sucesso do livro resultou da engenhosa invenção de uma situação ficcional na qual mesmo os hobbesianos teriam de aceitar os princípios kantianos.

preocupações dos três “Mas”. Mas a famosa sentença inicial da primeira seção da *Fundamentação* não implica que não existam tais bens, tão somente que eles não são sempre bens independentemente das circunstâncias.

Em segundo lugar, para Kant a lei moral é o princípio básico da Ética. Ela antecede mesmo o conceito de bem⁶⁰. Há boas razões para discordar, mas não há dúvida que é Kant, não Aristóteles, que está mais próximo de São Paulo, ainda que a crítica do jovem Hegel do rigorismo legalista de Kant em nome do amor seja inspirado pelo mesmo Paulo. Kant está comprometido com uma forma radical de *universalismo*. O conteúdo básico do imperativo categórico é que somente são permissíveis as máximas que podem ser universalizadas. De novo, isto é insuficiente para chegar a normas concretas, mas nas suas formulações posteriores do imperativo categórico Kant tenta transcender o mero pensar da simetria, ao conceder ao sujeito e destinatário do imperativo categórico o status de um fim em si mesmo: as pessoas são os bens materiais que ele reconhece. E na *Metafísica da Moral*, Kant tenta elaborar seu princípio básico em uma filosofia complexa e concreta do direito e da virtude⁶¹. Ele pode ter falhado na justificação de suas transições para obrigações concretas, mas nenhuma crítica de seu formalismo é legítima, caso não reconheça este esforço, que foi levado adiante com sucesso pelo Idealismo alemão. Kant não pretende de modo algum livrar-se das virtudes. De fato, a segunda parte de sua obra mais longa sobre a filosofia prática é provavelmente a versão mais elaborada de uma doutrina das virtudes publicada depois de Hume, inigualada por qualquer contribuição de autores contemporâneos favoráveis à Ética da virtude. Mas o comportamento virtuoso deve ser universalizável. Ele deve respeitar os direitos fundamentais – e por isso o dono de escravos magnânimo é, para Kant, uma obscenidade moral. Desse modo, Kant antepõe à doutrina da virtude uma doutrina do direito. Uma crítica importante feita por Hegel objetará que a esfera pública, situada por Kant na doutrina do direito, não pode funcionar sem virtudes. Mas a resposta só pode ser reconhecer que o Estado confia em normas, cujo cumprimento não pode ser forçado, não para subverter a linha divisória entre normas, cujo cumprimento deve ser forçado, e as que não devem ser assim impostas – uma linha divisória que Kant traçou com maior clareza do que qualquer dos seus predecessores, mesmo se também aqui a última palavra não foi pronunciada por ele. A insistência na universalidade permite a Kant expressar numa fórmula simples os sentimentos morais complexos que, no século XVIII, provocaram a revolta contra os aspectos não igualitários do *ancien*

⁶⁰ *Crítica da Razão Prática* A 100 s.

⁶¹ No seu excelente ensaio, “The Misfortunes of Virtue” (*Virtue Ethics*, ed. Roger Crisp/Michael Slote, Oxford: Oxford University Press, 1997, 178-200), Jerome B. SCHNEEWIND escreve com razão: “Se o infortúnio é que a virtude foi negligenciada pelos filósofos morais, então parte da resposta a esta questão é que foi a *Fundamentação* e não a *Metafísica da Moral* que até recentemente recebeu maior atenção.” (198).

*régime*⁶². Ele e só ele oferece ao programa político e jurídico do Iluminismo uma fundamentação que é menos enganosa do que o apelo para o interesse próprio das pessoas ou para sentimentos morais.

Mas, em terceiro lugar, seu grande rompimento com a tradição, sua rejeição do *eudaimonismo*, não significa a desconexão com o Cristianismo? Na verdade, a posição de Kant não implica que a felicidade seja irrelevante. Pelo contrário, a felicidade dos outros é um dos dois elementos de conteúdo que a doutrina da virtude reconhece⁶³ e o bem mais elevado consiste numa correspondência entre felicidade e dignidade de ser feliz. Kant apenas insiste em que a felicidade, tanto própria como das outras pessoas, seja submetida à condição de ser obtida de uma maneira moral. Sempre que isso for impossível, tem-se o dever de renunciar à própria felicidade. O anti-eudaimonismo tornou-se quase inevitável, uma vez que foi formulado um conceito de felicidade que pertence à psicologia descritiva e tinha sido purgado de todos os elementos morais. Hoje podemos, pelo menos contrafactualmente, imaginar situações, nas quais alguém só pode alcançar o estado mental chamado “felicidade” maltratando outras pessoas, e mesmo se esse fosse o único caminho para a felicidade, a ninguém é permitido agir assim. Embora haja predecessores pagãos da crítica de Kant ao eudaimonismo (mencionaria a tragédia grega), as raízes cristãs de sua doutrina são evidentes para qualquer um que conhece a tradição cristã em toda a sua riqueza. A obra “Exame das máximas dos santos sobre a vida interior” (*Examen des maximes des saints sur la vie intérieure*) de François Fénelon é o maior texto católico do início da modernidade que defende a irredutibilidade do amor de Deus ao amor próprio, até o ponto de rejeitar a ideia segundo a qual uma pessoa verdadeiramente piedosa poderia alimentar quaisquer esperanças ou temores a respeito de Deus⁶⁴.

Entretanto, em quarto lugar, o racionalismo de Kant parece alheio à tradição cristã: o amor, afinal das contas, é uma emoção. Sem dúvida, os sentimentos são menosprezados por Kant, mas já na segunda *Crítica* ele ensina o dever de cultivar o senso moral (A 68), ao qual é dedicado um capítulo na segunda parte da *Metafísica da Moral* (A 35 ss.). Kant afirma apenas que o senso moral está sujeito ao escrutínio da razão e que um fenômeno meramente empírico não pode suportar o peso de uma obrigação incondicional, na qual ele vê a essência da moralidade. Hutcheson, por

⁶² Nas suas ideias políticas concretas Kant não é um Iluminista radical (para usar o termo cunhado por Jonathan ISRAEL, o mais engenhoso historiador do Iluminismo: *Radical Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, 2001). Mas a simplicidade e a força de seu pensamento é mesmo mais radical que o de Robespierre, como Heinrich Heine notoriamente compreendeu.

⁶³ *Metaphysics of Morals*, Vol. 2, A 16 ss.

⁶⁴ Tomás de Aquino também insiste em que o homem deve amar a Deus mais do que a si mesmo; ele deveria referir-se ao bem do conjunto, não ao contrário (*Summa theologiae* II/II q. 26 a. 3 ad 2).

outro lado, pode considerar o senso moral apenas como um fato empírico que não tem qualquer base mais profunda na razão divina. Ele pode excluir sua mudança repentina apenas por que ele ainda não está familiarizado com o questionamento de Hume da indução⁶⁵.

Mas, em quinto lugar, o apelo de Kant à autonomia não seria profundamente irreligioso?⁶⁶ Sem dúvida, pode-se ler a crítica de Kant da religião positiva como um rebento prematuro da hermenêutica moderna da suspeita. Mas deveríamos, por um lado, não esquecer que esta última tem também raízes religiosas. E, por outro lado, é importante ver que a rejeição de Kant a todas as exigências de obediência cega aos mandamentos divinos é na verdade uma volta ao tipo pré-voluntarístico de religiosidade. Kant, como Leibniz, está muito mais perto de Tomás de Aquino do que de Ockham e Descartes, ao crer que o próprio Deus está ligado pela lei moral. Isto implica que eu chego mais perto de Deus, e não simplesmente das afirmações humanas a seu respeito, se reconheço as obrigações morais não enquanto são impostas por forças externas, mas antes pela razão prática. Uma verdadeira compreensão de Deus leva à autonomia, pois em nenhuma outra atividades estamos mais próximos de deus do que no uso da razão prática. E tão somente quando compreendo a fonte das exigências morais como mais do que um fato natural – i.é. se tenho uma teoria metafísica que remete para além do mundo fenomenal – posso atribuir necessidade às obrigações morais. Embora Kant compartilhe com Hume a glória de ter destruído a crescentemente embaraçosa físico-teologia do século XVIII, ele e só ele oferece um novo caminho para Deus através de sua nova forma de ético-teologia. Ela pode ser interpretada como o último ponto do desenvolvimento que começou com a idade eixo: só a moralidade pode conduzir a Deus – e, portanto, ela mesma não pode estar baseada na religião. Uma vez alcançado este conceito Dele, porém, podemos e devemos reinterpretar o mundo de um modo teleológico. É difícil de divisar como, depois do surgimento da ciência moderna, possa ser possível um reavivamento do pensamento teleológico, que não tome seu ponto de partida na segunda e na terceira *Críticas*.

III

O impacto duradouro do Kantismo se manifesta tanto no recorrente ressurgimento de sua Ética ao longo do século XX e na transformação jurídica

⁶⁵ Cf. Francis HUTCHESON, *Illustrations on the Moral Sense*, ed. Bernard Peach, Belknap: Cambridge, Mass. 1971, 161.

⁶⁶ Ele tem obviamente raízes protestantes, mas enquanto a segurança da própria salvação mesmo contra os ensinamentos da Igreja Católica pode acabar na grotesca autojustificação deste outro homem adamantino tão magistralmente descrito por Nathaniel Hawthorne [Trata-se de um conto, “The man of adamant” (1837), que narra a história de um homem inflexível nas suas ideias e estilo de vida, cujo corpo se converteu finalmente em diamante][NT], Kant submete a consciência ao princípio da universabilidade e assim ao controle racional.

do mundo segundo a ideia dos direitos humanos universais, o que remete a Kant como seu ancestral, não menos claramente que as políticas econômicas modernas são com frequência devedoras do utilitarismo, da felicidade média ou total. Certo compromisso entre Kantismo e utilitarismo é viável porque ambas as teorias são universalistas (mesmo as soluções do utilitarismo que chocam pelo caráter não igualitário são o resultado de uma ponderação igual de todas as preferências individuais). Kant e Mill forjaram as tradições conceituais da modernidade clássica e tardia e, baseadas em suas ideias, novas práticas se desenvolveram, às quais dificilmente pode ser negado o predicado de “virtuosas”, se se aceita a explicação de MacIntyre do conceito (204 ss.). Muitas pessoas com sabedoria prática as endossam hoje. A *Filosofia do Direito* de Hegel é a grande tentativa de sintetizar os princípios que inspiraram Kant e Fichte (e em certo sentido mesmo os do utilitarismo, dado o acento no bem-estar público na segunda parte de seu livro) com uma sociologia filosófica inspirada por Montesquieu. Pois Hegel reconhece que, embora sua validade seja transcendental, a implementação dos princípios morais em larga escala que eles próprios postulam, pressupõe instituições estáveis. E ele entende que a essência das instituições modernas consiste em serem permeadas pela liberdade universal e por um cuidado pelo bem-estar geral. Isto as distingue das do mundo antigo, que ainda não possuía uma sociedade civil autônoma e privava uma ampla classe de seres humanos, ou seja, os escravos, de seus direitos básicos. E, na sua *Filosofia da História*, ele vê a universalização da consciência da liberdade como a força impulsionadora do desenvolvimento histórico – político, religioso e filosófico – da humanidade. Uma conquista ulterior do pensamento ético de Hegel é que ele elimina os aspectos mais problemáticos da Ética de Kant – o dualismo entre os mundos numenal e fenomênico, que Kant introduziu a fim de dar lugar a um conceito libertário de liberdade. Mesmo se esse fosse o único modo de superar o determinismo, o preço que Kant teve que pagar ao apresentar uma teoria que parece performativamente contraditória, é demasiado alto. Mas esta crítica não significa que sua teoria não possa ser reformulada consistentemente limitando o dualismo ao Ser e Dever-ser⁶⁷. O panenteísmo complexo de Hegel explica por que as demandas do Dever necessariamente emergem em um mundo de fatos: a natureza é estruturada desde o começo de maneira tal que produza a mente e sua evolução em direção a uma Ética universalista.

Mas se a síntese kantiana-hegeliana é tão plausível, por que foi desafiada no decurso dos dois últimos séculos? Distingo entre três diferentes tipos de desafio. Primeiramente, há o desafio de reformular as ideias básicas da tradição em uma forma conceitualmente mais precisa e de argumentar melhor a partir dela. Depois do desenvolvimento de uma lógica nova, a

⁶⁷ Para uma Avaliação da Ética de Kant, veja-se meu ensaio “The Greatness and Limits of Kant’s Practical Philosophy,” *Objective Idealism, Ethics, and Politics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 41-64.

filosofia analítica aumentou consideravelmente as exigências de rigor, e, embora esta atitude seja em si mesma um progresso, é necessário reconhecer que mais rigor não significa ainda novas ideias filosóficas. De fato, ninguém pode pretender que depois de Kant e Mill tenha havido projetos éticos comparativamente inovadores. Suas ideias básicas, ainda que refinadas, continuam a dominar os debates analíticos, que clarificaram principalmente questões metaéticas⁶⁸. Isto não poderia ter ocorrido diversamente, contudo, se assumimos que o universalismo moderno é a forma correta de Ética. O status indemonstrável do imperativo categórico na segunda *Crítica* de Kant promoveu esforços para fundá-lo. Particularmente importantes foram as ideias de Karl-Otto Apel de uma fundamentação última da Ética, que tenta levar adiante uma ideia que ele encontrou em Charles Sanders Peirce⁶⁹. Estas últimas ideias foram abandonadas na versão de Habermas da Ética do discurso, que, a meu ver, constitui dificilmente um avanço para além de Kant. Pois se o consenso moral que somos exortados a buscar, deve ser não simplesmente um fenômeno social mas também um consenso racional, necessitamos critérios que nos permitam discernir entre consensos válidos e inválidos, e Habermas não tem nada a oferecer para além de Kant – um Kant privado, aliás, do conjunto de elementos de conteúdo que apresentou em *Metafísica da Moral*. Tanto sua doutrina da lei natural como sua doutrina das virtudes desapareceram na versão macilenta da Ética de Kant desenvolvida por Habermas. Esta perda é dificilmente superada pelo acréscimo de uma teoria da comunidade ideal, cuja idealidade consiste em nada mais do que um apelo vazio a seguir o melhor argumento sem oferecer nenhum concreto exemplo de um argumento moral válido.

Em segundo lugar, a síntese kantiana foi submetida a críticas que se originam em um mal-estar geral em relação à modernidade, um mal-estar, diga-se de passagem, do qual as pessoas profundamente saturadas pela visão modernista do mundo e com poucos recursos intelectuais e morais de outra origem normalmente sofrem muito. Nietzsche é o antepassado desta série de críticas. Na era após Kant, ele é sem dúvida o pensador com maior impacto nas crenças morais em geral, mesmo se ele não foi um autor ético treinado e de fato tampouco um filósofo profissional, mas antes um filólogo clássico. Quais são suas principais ideias? Um dos acontecimentos mais importantes no decurso de sua vida foi o surgimento de uma ciência social sem valores⁷⁰. Enquanto a ciência política no mundo antigo e medi-

⁶⁸ Um bom exemplo do novo rigor é *The Language of Morals* de Richard M. HARE.

⁶⁹ Seus dois mais importantes Estudos sobre a fundamentação da Ética e o problema da fundamentação última em geral são “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,” in *Transformation der Philosophie*, 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp 1976, II 358-435 e “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik,” em *Sprache und Erkenntnis*, ed. Bernulf Kanitscheider, Innsbruck: Universität Innsbruck, 1976, 55-82.

⁷⁰ Veja-se meu ensaio “Zur Philosophie der Geschichte der Sozialwissenschaften,” em *Die Philosophie und die Wissenschaften*, Munich: C.H. Beck 1999, 125-163.

eval teve como seu foco a teoria política normativa e se entendeu como um rebento da Ética, uma ciência social descritiva começa a emergir com Hobbes, claramente como imitação da ciência natural moderna. Hobbes, contudo, ainda combina o discurso normativo com o descritivo, mas no início do século XX uma sociologia e uma ciência econômica autônomas, que atingiram plena maturidade, entraram em cena, na Alemanha graças aos ensaios metodológicos pioneiros de Max Weber. Nesta nova perspectiva, as crenças morais e as teorias éticas são parte de um sistema social e têm que ser explanadas de acordo com as regras da sociologia. A sociologia histórica aponta para a variedade de valores morais defendidos pelas diferentes culturas humanas, e o historicismo radical despreza a busca por valores morais atemporais como fútil. Nietzsche é o representante mais característico desta abordagem, e Weber apenas formula com rigor metodológico o procedimento da análise de valores desde fora que ele encontrou em Nietzsche. O caminho de Nietzsche para esta nova posição, que estende às ciências sociais a exclusão do pensamento teleológico, própria das ciências naturais, pode ser articulado nos seguintes passos. Depois da perda de sua fé luterana nos anos da adolescência, Nietzsche vê no mundo grego um ideal que, devido ao progresso no método filológico, ele é capaz de destacar dos valores cristãos, com os quais o havia amalgamado. Embora no princípio sua visão da Grécia esteja tingida por seu Schopenhauerismo, no decurso de seu desenvolvimento ele priva o mundo grego de todos os elementos de compaixão. Maquiavel, Hume e Gibbon tinham já criticado o que eles viram como as consequências castradoras da Ética cristã quanto à prontidão para combater pelo próprio país. Mas Nietzsche dá um importante passo adiante: ele abraça de coração as aspectos não-universalistas do sistema de valores da Grécia clássica. Ele é o primeiro de uma série de autores éticos neopagãos, que voltam aos antigos, não como, p. ex. Aquino ou Lípsio fizeram na Idade Média ou no início da modernidade, respectivamente – i.é. a fim de dar uma fundamentação filosófica mais adequada às suas crenças cristãs – mas antes para combater o Cristianismo.

Por ocasião do declínio de seu entusiasmo por Schopenhauer e Wagner, as obras de Nietzsche, em segundo lugar, estão na tradição dos moralistas franceses, tanto quanto ao conteúdo como quanto ao estilo. Mas o que o distingue deles é que ele é um moralista sem moral: não somente já não há os pressupostos de fundo teológico de Pascal e La Rochefoucauld, mas qualquer confiança na possibilidade de uma Ética objetiva evaporou-se. A agudeza de sua percepção psicológica na captação dos motivos ocultos do moralista, é com frequência impressionante, mas Nietzsche pretendia ser mais do que um psicólogo. Em *Assim falou Zarathustra* – terceiro passo – ele propõe uma nova Ética na qual agressivos sentimentos anticristãos mesclam-se com uma metaética, segundo a qual seres humanos extraordinários criam valores por um ato de vontade. O super-homem é herdeiro do Deus voluntarista. A última fase consiste em um ataque tanto à moral

cristã como à sua transformação kantiana mediante um relato historicista da evolução da moral, que tira certa inspiração da descoberta darwiniana da descendência do homem. Algumas intuições de Nietzsche não são originais (muitos das afirmações factuais da *Genealogia da Moral* são reminiscências da *Nova Ciência* de Vico, ressaltando que Vico foi capaz de integrá-las em um relato teleológico da história culminando em uma Ética universal). Algumas são novas, mas sua articulação é deficiente. Ressentimento é uma poderosa motivação, que, como Nietzsche demonstrou, desempenhou um papel em algumas das revoluções morais. (De fato, não é difícil detectar na própria filosofia de Nietzsche o ressentimento contra argumentações abstratas que muitas vezes caracterizam a pessoa não dotada de inteligência matemática, de sorte que uma interpretação psicológica da filosofia de Nietzsche seria em geral muito esclarecedora). Mas, primeiramente, relatos sobre a gênese não contribuem para a solução do problema da validade, e, em segundo lugar, a interpretação geral de Nietzsche falha na captação de muitos aspectos da história do Cristianismo primitivo, como Max Scheler mostrou magnificamente em sua obra *Ressentimento*.

Parte da atração do projeto de Nietzsche resulta do fato que ele expressa um crescente mal-estar com as tendências igualitárias da modernidade, que algumas vezes produz uma inveja censurável contra realizações extraordinárias. O desejo de crescer em uma dimensão vertical pode ser sentido como ameaça à igualdade de todos os seres humanos. Mas tal mal-estar pode ser encontrado também em Kierkegaard e Toqueville, embora somente o último tenha conhecido por sua família o que uma forma de vida aristocrática implica. De qualquer modo, Kierkegaard e Toqueville compartilham uma fina sensibilidade cristã, na qual deveres para com os membros mais fracos da sociedade estão relacionados com um desejo de autoperfeição. Nietzsche, por outro lado, não é nem um cristão nem um aristocrata. Malgrado sua pretensão aristocrática, ele é um indivíduo inteiramente plebeu, porque o ideal de nobreza, que ele aprecia, só pode florescer quando subsiste alguma forma de crença em uma ordem objetiva de valores, e é esta crença que Nietzsche faz tudo para destruir. Sem dúvida, se tivermos de escolher entre Aristóteles e Nietzsche, escolheríamos o primeiro, já que um antiuniversalismo agressivo é incomparavelmente pior do que uma Ética pré-universalista, à qual um intencionalista moderno não negaria seu respeito, se o pré-universalista não poderia saber melhor, ao passo que a reação deliberada contra o universalismo é imperdoável. Felizmente, não estamos diante de tal escolha: há um amplo espectro de autores éticos dos Estoicos a Kant, dentre os quais podemos e devemos escolher. Não deveríamos dar a Nietzsche um lugar demasiado importante na história da Ética, em vez de ver sua função como análoga à de Trasímaco, Epicuro e Hobbes. Estes filósofos obrigam-nos a procurar melhores justificativas para uma teoria moral não-subjetivista, mas não são jamais capazes de destruir a convicção de que há obrigações morais incondicionais. No caso de Nietzsche há um problema ulterior: embora ele tenha previsto acertadamente

que a crise iminente do Cristianismo tradicional teria consequências de grande alcance para o edifício da cultura europeia⁷¹, sua profecia pertence ao gênero das que se realizam por si mesmas: naquele país no qual Nietzsche e seu discípulo, radicalmente historicista, Heidegger, foram mais lidos, a verve niilista da crise do Cristianismo foi particularmente brutal.

Todas estas considerações mostram que há tendências autodestrutivas na modernidade tardia, e sem dúvida a consciência permanente deste fato representa uma tarefa importante da Ética moderna. Novas ameaças causadas pela tecnologia moderna, como a extinção em massa das espécies, constituem o terceiro tipo de desafio, um desafio que nos forçou a conceder aos organismos um novo status moral. Certamente não é por acaso que dois dos mais influentes livros de Ética das últimas décadas assumem como ponto de partida um crescente mal-estar com a cultura do subjetivismo ético da atualidade, cujos pressupostos históricos eles traçam com competência, propondo um retorno para alguma forma de aristotelismo. Um deles é, naturalmente, *After Virtue* de 1981, o outro *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas de 1979, cuja tradução inglesa foi publicada em 1984. Não menos fascinante do que as semelhanças são as diferenças entre os dois autores. Enquanto MacIntyre principalmente olha para trás para o nobre passado das virtudes, Jonas olha para a frente para os desafios tecnológicos que ameaçam a essência da humanidade e os perigos ecológicos que podem pôr em risco nossa sobrevivência como a de muitas outras espécies. Embora os dois autores rejeitem o messianismo secular do Estado moderno do bem-estar, MacIntyre continua a usar a linguagem marxista em sua crítica da burguesia, ao passo que Jonas, que nunca escondeu sua origem na alta burguesia, vê no Marxismo apenas outra versão do ideal de Bacon e despreza a visão utópica de Ernst Bloch como impossível por razões tanto científicas como antropológicas. (Contudo, em 1979 Jonas alimentou algumas estranhas esperanças de que a União Soviética poderia estar mais bem equipada para implementar ideais ascéticos do que o Ocidente). Mas mais importantes são duas outras diferenças. Primeiramente, MacIntyre pretende retornar à Ética de Aristóteles, mas em *After Virtue* não ainda à sua filosofia da biologia. Jonas, por outro lado, dedica o capítulo terceiro, central na obra, a uma análise da teleologia da natureza. Nisso ele pode apoiar-se em sua obra magistral *The Phenomenon of Life* de 1966, uma das grandes biologias filosóficas na história da filosofia, enquanto MacIntyre só muito mais tarde, em *Dependent Rational Animals*, procura uma fundamentação biológica de sua Ética. A volta de Jonas a uma filosofia sistemática da natureza constituiu um rompimento com o historicismo heideggeriano no qual ele tinha sido educado. Paradoxalmente, foi sua obra histórica sobre o Gnosticismo que lhe permitiu entender a historicidade do historicismo moderno, ao qual a crença de MacIntyre que

⁷¹ Cf. *A Gaia Ciência* 125.

não há racionalidade independente de tradições continua devedora. Em segundo lugar, embora Jonas defenda, contra a obsessão da moderna simetria, o caráter inescapável das relações assimétricas, como a paternidade e a responsabilidade política, e insista em que a justiça entre gerações não pode de modo algum ser submetida a um equilíbrio de mútuos interesses, sua tentativa de encontrar uma base metafísica para a justiça intergeracional é uma expansão da Ética universalista de Kant. Jonas rejeita o formalismo da primeira formulação do imperativo categórico, não a fórmula fins-em-si-mesmos, e menos ainda a ideia de que a Ética necessita de um imperativo categórico antes que hipotético⁷². Mas ele pensa acertadamente que a enorme expansão de nosso poder tecnológico, juntamente com seus efeitos distantes, obriga a abordar novas questões na Ética tanto quanto na filosofia política, uma vez que a democracia moderna não conhece qualquer mecanismo que represente as gerações futuras. Ao mesmo tempo, ele afirma que estaremos mais capazes de abordar tais questões, se abandonamos alguns princípios básicos da metafísica moderna e da filosofia da natureza. É a sua peculiar mescla de orientação para o futuro, familiaridade com a biologia moderna, e reconsideração do trabalho conceptual da metafísica do passado, que torna a obra de Jonas tão perene. Entretanto, Jonas não reflete suficientemente sobre o desenvolvimento da Ética, no qual ele ocupa um lugar proeminente. Constitui o mérito duradouro de MacIntyre termos forçado a ver a história da Ética como uma unidade e quem quer que creia que a filosofia sem uma visão filosófica de sua própria história permanece incompleta, por mais que possa discordar de sua reconstrução dessa história, reconhecerá sempre sua dívida para com *After Virtue*.

Endereço do Autor:

University of Notre Dame
Department of German and Russian Languages and Literatures
318 O'Shaughnessy Hall
Notre Dame, Indiana, 46556-5639
Estados Unidos - USA
e-mail: vhosle@nd.edu

⁷² Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt: Insel, 1979, 91 s., 167 ss.