A RELAÇÃO ENTRE A ABERTURA TRANSCENDENTAL DO HOMEM E A VIDA VIRTUOSA EM *O SENHOR DOS ANÉIS**

**The relationship between transcendental opening of the
human being and virtuous life in *The Lord of the Rings***

Matheus Roberto Garbazza Andrade**

Resumo

O artigo analisa como se dá a relação entre a abertura transcendental do homem, entendida segundo uma definição específica, e a sua prática virtuosa. Procuramos encontrar esses conceitos e essa aplicação primeiramente na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, que se torna assim nosso marco teórico. Em seguida, verificaremos de que forma essa relação se manifesta nas ações e nos discursos de *O Senhor dos Anéis*, de Tolkien. Percebendo a força ética das histórias de fadas, sabemos que podem ajudar o homem comum da sociedade contemporânea a compreender seu lugar no mundo e a tornar-se uma pessoa melhor. Nosso texto manifesta a ligação íntima e recíproca entre a abertura ao Bem e a prática das virtudes.

Palavras-chave: *O Senhor dos Anéis*; abertura transcendental; virtudes.

* Artigo enviado em 26/02/2014 e aprovado para publicação em 21/05/2014.

** Bacharel em Filosofia pela FAJE, 2013.

Abstract

This article analyses how happens the relationship between transcendental opening of the human being, according a specific definition, and his/her virtuous practise. We look for this concepts and application firstly in the Aristotle's *Nicomachean Ethics*, as theoretical mark of this article. After that, we verify how this relationship is present in the actions and speeches of *The Lord of the Rings*, written by Tolkien. Perceiving the ethical strength of fairy tales, we know that they can help the common human being of the contemporary society to understand his/her place in the world and to become a best person. The article shows the interne and reciprocal liaison between the opening to the Good and the practice of virtues.

Keywords: *The Lord of the Rings*; transcendental opening; virtues.

1. INTRODUÇÃO

Depois de expor toda a sua teoria sobre a Ciência do Ethos, Lima Vaz toma como suas as palavras de Robert Spaemann e encerra seu livro "Introdução à Ética Filosófica II" dizendo que "não há Ética sem Metafísica" (VAZ, 2000, p. 242). É esse nosso ponto de partida. Nossa pesquisa e perspectiva são eminentemente éticas, mas não podem ser de forma alguma separadas de uma compreensão metafísica mais profunda. É precisamente na interligação entre ética e metafísica que procuramos articular nosso pensamento.

A motivação primordial para a pesquisa desse tema se encontra na ruptura de pensamento entre Tradição e Modernidade. De um lado, na tradição clássica e cristã, temos a abertura do pensamento ético a um ideal superior — nem sempre referido como Deus. Do outro, no pensamento moderno, resta apenas a força do próprio sujeito na estruturação da realidade e, portanto, dos deveres morais.

Pensando na enorme crise de valores que atinge a sociedade atual, parece oportuno pensar a relação entre essa abertura à transcendência, que nos é legada pela tradição, e a prática virtuosa do homem, de que tanto se carece hoje. Surge assim o tema do *fim último* para o qual se dirige o homem, o seu ideal de vida.

Para tanto, procuramos encontrar essa temática num registro diferente dos livros acadêmicos de Filosofia e recorreremos à literatura. Fomos encontrá-lo na obra do escritor britânico J. R. R. Tolkien, *O Senhor dos Anéis*, que dispensa apresentações. A escolha

pela literatura é motivada pelo seu amplo alcance entre o público geral, menos ligado às áreas técnicas da produção filosófica. Como suporte teórico para delimitar nosso objeto filosófico, temos a exposição geral do tema na "*Ética a Nicômaco*", de Aristóteles.

Nosso percurso é bastante simples: primeiramente, exporemos com qual base filosófica nos permitimos tomar uma obra literária como objeto de estudo. Trata-se da teoria da "imaginação moral" desenvolvida, entre outros, por Russell Kirk. Num segundo momento, nosso objetivo será fazer a exposição da ética aristotélica, não exaustivamente mas à medida em que os pontos de sua exposição serão importantes para o nosso tema. Como já dissemos de início, a ótica de Henrique C. de Lima Vaz está presente, embora seja o determinante primordial. Aristóteles nos oferece um arcabouço reflexivo acerca de nosso tema. Enfim, verificaremos como o romance tecido por Tolkien pode servir de lume para a teoria aristotélica.

Nossa leitura de *O Senhor dos Anéis* é, portanto, feita sob a ótica da ética do filósofo Lima Vaz: a ética está ligada à sua compreensão metafísica. Esperamos evidenciar para a sociedade atual, através dos arquétipos encontrados n'*O Senhor dos Anéis*, como uma vida virtuosa está ligada à abertura do homem ao Bem. Essa abertura, ainda que possa ser ontologicamente pertencente ao homem, deve ser constantemente assumida e buscada, como bem assinala Aristóteles.

2. A IMAGINAÇÃO MORAL

Qual é a relevância de um texto como *O Senhor dos Anéis* para o estudo da Filosofia? Faz sentido apresentar nesse contexto um estudo sobre um escrito literário que tem se tornado fenômeno *pop*? Afinal de contas, os temas filosóficos podem nos parecer distantes, elevados e inacessíveis, ao passo que os romances estão em toda parte: nas academias e universidades mas também nos ônibus, praças e casas de família. Essa distância pode nos fazer acreditar que as duas coisas são heterogêneas o suficiente para que não sejam apresentadas juntas. Eis uma questão à primeira vista.

Antes de buscarmos desenvolver o tema central do presente estudo mostra-se útil, portanto, dizer algo sobre a relação íntima entre a literatura e a filosofia. O objetivo perseguido ao longo deste artigo não é, como veremos, meramente ilustrar as passagens das clássicas páginas éticas de Aristóteles com cenas de um livro, a modo de gravuras dispostas ao redor do texto. Mais do que isso, queremos

apresentar como um romance pode ter uma carga realmente ética, ainda que não sistematicamente demonstrada.

James SCHALL dá a um de seus artigos (2009) o título de “A Cultura nunca é neutra”, argumentando que toda cultura necessariamente é portadora de certos valores que fazem parte da sua essência. Tais valores, mesmo que possam ser negados, são parte da sua história. Algumas ciências se debruçam sobre uma ou outra determinada cultura, tentando analisá-la e estudá-la. Diversas produções, entretanto, expressam o profundo da cultura naturalmente, a partir dela — e não a respeito dela. As artes podem ser um exemplo disso. Podem ser expressão da visão de mundo, dos conceitos sociais, da problemática filosófica e política do tempo de seu autor.

Constatando esse mesmo fenômeno do poder transmissor de valores da cultura (e do que popularmente se chama de “alma profunda” de um povo), diversos autores puderam escrever sobre a relevância desses mesmos valores transmitidos através do poder criativo do ser humano, a partir de sua imaginação. Longe de querer estabelecer um tratado a respeito dessas teorias, vamos alinhar alguns dos argumentos mais fundamentais desses pensadores, a fim de fornecer um pano de fundo para o que pretendemos fazer neste artigo.

A expressão que utilizamos para definir essa capacidade da transmissão dos valores éticos pela literatura, “Imaginação Moral”, é o centro do conceito desenvolvido pelo filósofo estadunidense Russell Kirk (1918-1994). Embora o termo utilizado por Kirk seja tomado de um filósofo mais antigo, Edmund Burke (1729-1797), o desenvolvimento conceitual é feito por ele mesmo, a partir de intuições de outros filósofos, linguistas e pensadores. Mais do que meramente comprovar o poder ético da imaginação, Kirk e os que o seguem defendem a necessidade do contato com esse tipo de obras para o correto desenvolvimento da sanidade mental das pessoas. A definição que ele apresenta, baseando-se em Burke, é bastante precisa e oferece um fundamento suficiente para pensar a temática. Segundo ele,

com a expressão “imaginação moral”, Burke está falando daquele poder de percepção ética que atravessa as barreiras da experiência individual e de eventos momentâneos — “especialmente”, segundo o dicionário, “a forma mais alta desse poder, exercida na poesia e na arte”. A imaginação moral aspira à apreensão da ordem correta da alma e da ordem correta da comunidade política. (KIRK, 2009, p. 104).

Não se trata evidentemente de analisar uma obra artística (literária, no nosso caso) como se fosse um trabalho filosófico em sentido estrito: sabemos que a Filosofia possui seus próprios métodos investigativos e sua própria forma de apresentação, muito embora elas tenham variado bastante ao passar dos séculos. Kirk estabelece algumas diferenças entre as duas esferas do saber, e outros teóricos também. As duas podem tratar dos mesmos temas, mas cada uma com seu instrumental próprio — que necessariamente gerará tipos específicos de público¹.

Marek Oziewicz, pensador polonês da atualidade, define o romance que se aproxima dessa definição de Kirk como “fantasia mito-poética” (cf. OZIEWICZ, 2009). O autor de *O Senhor dos Anéis*, John Ronald Reuel Tolkien, define-o como “histórias de fadas”². Para ele, o que caracteriza uma história de fadas não é propriamente a presença desses seres míticos que denominamos “fadas”, mas sim a utilização do que ele chama de “Belo Reino”³ — habitação das fadas, mas também de inumeráveis outras criaturas míticas como orcs, elfos, trolls, magos. Trata-se um mundo secundário, diverso do nosso mundo “real” ou primário, com suas próprias leis, geografia, etc. Segundo Tolkien, é difícil definir exatamente o Belo Reino. Ele é mais experimentável que propriamente exprimível.

Independentemente do modo como são chamadas, as histórias de fadas são criadas a partir dessa capacidade imaginativa do ser humano. Já que a cultura não é um solo desolado e árido, mas — como já indica o próprio nome — é um terreno cultivado com seus valores e visão de mundo. Necessariamente tais obras são portadoras daquela experiência ética mais universalizada de que falam Burke e Kirk. Tal é o caso de *O Senhor dos Anéis*. Outras luzes são passíveis de serem lançadas sobre o livro como, por exemplo, a reação de seu autor sobre o momento do desenvolvimento histórico no qual viveu, com seu embate entre tradição e modernidade.

Uma característica das histórias de fadas bastante destacada por Kirk em seu supracitado artigo é a diferença de intensidade discursiva em relação ao discurso filosófico. Dobrando-se sobre a realidade, a filosofia procura apresentar conceitos claros e bem delimitados com os quais possa agir sobre essa mesma

¹ Claramente podemos observar que as obras literárias têm uma capacidade maior de integrar diversos tipos de público e, assim, aumentar sua área de abrangência direta. Essa maior difusão de ideias é um fator preponderante para o tipo de trabalho a que nos dispomos.

² Para uma compreensão mais profunda do tema das histórias de fadas no pensamento de J. R. R. Tolkien é essencial a leitura de seu opúsculo “Sobre histórias de fadas”, publicado em português no Brasil pela Conrad Editora em 2006. Como se trata de um trabalho de teoria literária e não de filosofia, faremos uso desse ensaio de Tolkien apenas a modo de baliza, sem nos atermos aos melindres de sua argumentação de origem mais filológica.

³ No original em inglês, “Faërie” – que tem uma proximidade sonora com o termo *fair*, belo. Seguimos portanto a tradução de Ronald Kyrmse, “Belo Reino”.

realidade. Enquanto isso, o discurso mito-poético é mais sutil, discreto. Não obstante, por vezes é portador de um poder de persuasão muito maior. É o modo de escrever do autor, com suas analogias e metáforas, e o conteúdo do que ele escreve — o decorrer de sua história — que pode oferecer ao leitor aquela importante compreensão de mundo e da normatividade das coisas. Segundo ele, mesmo quando o escritor aborda a perversão humana e mostra mais o mal que o bem ainda assim é capaz de forjar a consciência quanto ao padrão de valores na distinção entre o bem e o mal. “Quanto melhor o artista, poder-se-ia quase dizer, mais sutil o pregador. A persuasão imaginativa, e não a exortação direta, é comumente o método utilizado pelo literato defensor das normas” (KIRK, 2009, p. 108).

Esse método sutil mas preciso de formar a consciência moral do ser humano e, conseqüentemente, de seu caráter agente no mundo é um dado essencial para a proposição de uma educação baseada nessas histórias. As obras de imaginação moral podem educar melhor as crianças e os jovens que os longos discursos. Chesterton (1874-1936), filósofo inglês cognominado de “apóstolo do senso comum”, propõe que essa transmissão dos valores morais da sociedade através da educação pelas histórias de fadas é sumamente capaz de aguçar e aperfeiçoar a pessoa humana tomada como um todo. As babás contadoras de histórias, segundo ele, são as sacerdotisas da tradição de uma cultura quando, discreta mas firmemente, incluem nela os mais jovens. É a partir daí que as crianças vão compreendendo que o homem é diferente dos demais seres que com ele habitam o mundo, mas, ao mesmo tempo, formam com esse mesmo mundo uma unidade que não se pode separar.

Trata-se de transmitir aquela força da simplicidade da vida, quase que “das coisas como elas são”, por meio de histórias extraordinárias. O homem, que é um ser cultural por excelência, precisa disso para solidificar sua compreensão a respeito do mundo. Utilizando seu estilo jocoso e sereno, mas profundamente verdadeiro, Chesterton defende que “o conto de fadas significa coisas extraordinárias vistas por pessoas ordinárias. O conto de fadas está repleto de saúde mental. O conto de fadas consegue ser mais sã a respeito de um dragão de sete cabeças que a Duquesa de Somerset sobre a escola pública.” (CHESTERTON, 1905). Para ele, o poder de transmissão moral das fantasias é bastante claro:

Mas aqui trato da ética e da filosofia que resultam de uma dieta de contos de fadas. Se as tivesse descrevendo em detalhes,

⁴ A briga de Chesterton é com a ideia da Duquesa de Somerset de que os contos de fadas são contrassensos insanos, e que era melhor ensinar para as crianças a história dos “grandes homens” como Júlio César e deixar os contos de lado.

poderia anotar muitos princípios nobres e sadios que deles derivam. Há a lição cavalheiresca de “Jack, o matador de gigantes”, dizendo que os gigantes deveriam ser mortos por serem gigantes. É uma revolta viril contra o orgulho como tal. [...] Mas não estou preocupado com nenhum dos estatutos da elfolândia⁵ em separado, mas sim com o espírito total de sua lei, que aprendi antes de saber falar e hei de reter quando não mais puder escrever. Estou preocupado com certo modo de olhar para a vida, que foi criado em mim pelos contos de fada, mas foi desde aquela época humildemente ratificado pelos simples fatos. (CHESTERTON, 2008, p. 83).

Já que a moralidade das histórias de fadas é ratificada fortemente pelos fatos, a influência delas não fica restrita aos anos dourados da infância, mas, transbordando, estende seus ramos pela vida social dos homens políticos, os adultos (mesmo que possam às vezes não ser eles mesmos tão sãos). Tal influência se manifesta, sobretudo, em dois rumos:

Primeiramente, a literatura mito-poética faz o homem entender seu lugar no mundo. Percebe que ele não é apenas um ser lançado à própria sorte, meramente animal, mas sim aberto aos valores maiores, à superação (e não negação) dos instintos, à relação com a transcendência. Diz Kirk que “a teoria do ‘macaco nu’ da natureza humana, a noção ‘reducionista’ do homem, visto como autômato que respira, é reforçada pela ignorância da imaginação moral da literatura” (2009, p. 113).

Em segundo lugar, a partir desse reconhecimento de seu lugar diferenciado na ordem das coisas, o homem é levado a assumir sua responsabilidade frente às outras coisas. Não é à toa que o homem supera os animais, mas justamente para tutelar todo o resto. Se o ser humano percebe-se superior aos demais, mas age como se não fosse, afastando-se da moralidade, torna-se ainda pior⁶. As histórias de fadas podem fornecer ao sujeito aquelas ferramentas para sua adaptação à vida, ao seu agir no mundo.

Para estabelecer essa compreensão moral e política, as histórias de fadas lançam mão de dois recursos complementares e intrinsecamente pertencentes a esse estilo: os símbolos e os arquétipos. Os símbolos são abundantes: estrelas, árvores, animais, poderes mágicos. Sua função não é meramente decorativa, não

⁵ Chesterton dedica um capítulo de seu afamado livro “Ortodoxia”, que é uma espécie de autobiografia filosófico-espiritual, à “Ética da Elfolândia” ou, em outra tradução, “Ética do País das Fadas”. É possível constatar aqui, portanto, uma similaridade de ideias com o Belo Reino de Tolkien, ambos plasmados por aquela imaginação moral da qual fala Kirk.

⁶ Kirk acrescenta que, seguindo-se esse perigoso caminho, surge um outro tipo de atividade imaginativa, absolutamente danosa ao ser humano e diametralmente oposta à essa que estamos tentando conceituar: trata-se da “imaginação diabólica”.

servem apenas para excitar os leitores dando contornos mais fantásticos à história. Por trás disso, eles são capazes de indicar algo que vai além do que está meramente posto no texto. Lança o leitor para um entendimento a respeito de sua própria realidade, isto é, do mundo primário. A simbolização fala fortemente ao espírito humano a partir das realidades corporais com as quais ele trava contato. Já os arquétipos, modelos apresentados ao longo da história, funcionam como potencializadores do ideal do próprio leitor. Mostram que é possível avançar mais um pouco, que ainda não somos plenamente acabados mas que somos permanentemente abertos à mudança e à transformação. Se é verdade que é tolice um homem tentar melhorar o outro, ainda assim os arquétipos funcionam bem: permitem que o sujeito seja seu próprio agente de transformação.

Caminha-se assim para a formação daquela característica essencial ao convívio humano e da qual tanto se carece na atualidade: o bom senso. Mais do que teorias substanciosas e intrincadas (que não são desprezíveis, é claro) o homem dos nossos dias precisa dessa virtude geral — intuitiva até — que lhe permite agir da forma mais adequada a cada situação, com fidelidade aos seus princípios primeiros. Colocar o fantástico nos contos de fadas nos faz abolir o exagero da vida cotidiana, como diria Chesterton. Isso nos faz buscar aquela plenitude do desenvolvimento humano⁷, aquele ideal de vida que Aristóteles define como *eudaimonia*.

Marek Oziewicz considera essas duas coisas precisamente como as principais a serem percebidas nas histórias de fadas⁸:

Em minha opinião, dentre as duas coisas mais importantes alimentadas e promovidas pela fantasia mito-poética estão: 1) a crença na suprema vitória sobre a morte com base na convicção da solidariedade e na continuidade de toda a vida; 2) A afirmação do valor da vida baseada em ideais. (2009, p. 143).

Precisamente aqui temos uma indicação do que vamos procurar fazer nas páginas que se seguem. Aristóteles identificará o Sumo Bem com o fim último do ser humano, com aquele ideal superior ao qual todos precisamos estar referidos e buscar continuamente na duração de nossas ações no mundo. Muitas vezes

⁷ Essa plenitude da humanidade que o autor da Carta aos Efésios considera como a "estatura" de Jesus Cristo: "até que todos alcancemos a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, e cheguemos à maturidade, atingindo a medida da plenitude de Cristo." (Ef 4,13).

⁸ Para uma compreensão mais profunda do tema das histórias de fadas no pensamento de J. R. R. Tolkien é essencial a leitura de seu opúsculo "Sobre histórias de fadas", publicado em português no Brasil pela Conrad Editora em 2006. Como se trata de um trabalho de teoria literária e não de filosofia, faremos uso desse ensaio de Tolkien apenas a modo de baliza, sem nos atermos aos melindres de sua argumentação de origem mais filológica.

na contemporaneidade ficamos mais atentos às análises científicas, admirados pela capacidade da razão humana, que às grandes linhas de nossa própria ação. Julgamos facilmente que devemos fazer tudo o que somos capazes, sem nos fazermos a pergunta fundamental sobre a *bondade* dessa ação. Sem nos perguntarmos se isso é o verdadeiro *ideal* de nossa vida.

Kirk observa esse tipo de comportamento em uma determinada geração de escritores de sua época, tecendo sua crítica. Podemos estender o horizonte de sentido de sua afirmação e dizer o mesmo a respeito de tantos “letrados” (talvez tanto quanto aqueles homens políticos criticados por Chesterton) de nossa época: “para essa nova geração de escritores, o mundo parece sem propósito, e as ações dos homens, sem significado. Eles parecem expressar nada além de um ego vadio” (KIRK, 2009, p. 109).

É pensando nessa importância de dar sentido, de estar referido a um ideal superior que nos impulse além de nós mesmos e de nossas próprias limitações, e nessa capacidade fantástica — se nos é permitido o trocadilho — da literatura de atingir um grande número de pessoas, que intentamos traçar a seguir uma aproximação entre a Ética de Aristóteles e a obra-prima de J. R. R. Tolkien. Daí que afirmamos, com Martha Nussbaum, que “alguns romances são, insubstituivelmente, obras de filosofia moral [... cuja] contribuição [...] é] narrar experiências de seres comprometidos com valores.” (NUSSBAUM, *apud* OZIEWICZ, 2009, p. 148).

3. A RELAÇÃO ENTRE A ABERTURA TRANSCENDENTAL DO HOMEM E SUA PRÁTICA VIRTUOSA NA ÉTICA A NICÔMACO, DE ARISTÓTELES

Recorremos à produção fecunda de Aristóteles como fonte para entender de que modo podemos identificar, com base no que ele percebeu, a manifestação de nossa questão central que é a relação entre a abertura transcendental do homem e a sua prática virtuosa. Somente depois disso é que empreenderemos a tarefa de mostrar como essa teoria ética permite iluminar a narração de *O Senhor dos Anéis*. Não se trata de meramente expor o pensamento de Aristóteles sem mais, pois até na interpretação literal de seus escritos a tradição filosófica produziu diversas correntes hermenêuticas. Nosso objetivo é identificar elementos da ética aristotélica que possam apontar para a solução de nossa questão. Procuramos fazer aqui uma aproximação com o viés interpretativo adotado por Lima Vaz, na sua *Introdução à Ética Filosófica 2* (2000).

Nosso ponto de partida, longe de abordar toda a obra de Aristóteles, é a sua *Ética a Nicômaco* (dividida internamente em dez livros), considerada como a principal obra do autor sobre *Ética*. Nossa escolha se justifica pela possibilidade de perceber ali, a partir da ótica de Lima Vaz e outros autores contemporâneos, a articulação de dois elementos importantes para o agir ético: de um lado, a abertura do sujeito ético a um fator que vai além de sua mera subjetividade; de outro, a prática das virtudes, bases de todo comportamento moral. Essa prática, segundo a interpretação que procuramos seguir aqui, decorre daquela abertura; de forma que o fechamento subjetivista nada gera, senão ações viciosas e egoístas.

Para compreender o modo como podemos pensar essa relação na obra de Aristóteles, seguiremos um caminho linear: primeiramente, perguntando como conceituar essa abertura do agente ético dentro da obra aristotélica. Depois, precisamos perceber como isso é capaz de levar à prática virtuosa. Por último, como podemos caracterizar certas virtudes escolhidas (coragem, prudência, amizade)?

Essa abertura do sujeito ético a algo que lhe seja superior, que vá além dele mesmo, chamamo-la de *abertura transcendental*. Em virtude da ampla possibilidade de utilização desse termo tanto na Filosofia quanto em outras ciências, é fundamental defini-lo bem para que seja bem compreendido. Tal conceito se apresentou de diversas formas ao longo da história, umas mais espiritualizadas, outras menos. Queremos expor o modo como podemos encontrar a explicitação desse fenômeno na *Ética a Nicômaco*, ainda que o próprio Aristóteles jamais tenha utilizado esse termo⁹.

3.1 Conceituando a abertura transcendental

Logo de início, o Filósofo parte das coisas mais imediatamente próximas de nós para chegar às mais elevadas. Observa, assim, que cada atividade humana tem um bem próprio. O bem da medicina é a saúde, o bem da estratégia é a vitória, o bem da arquitetura é a construção da casa ou de outra estrutura (Cf. 1097a).

Continua dizendo que assim como existe um fim pensável para todas essas coisas que fazemos, deve existir um fim que desejamos por ele mesmo, em virtude do qual fazemos todas as outras coisas, de forma que também os pequenos fins das coisas cotidianas se tornam meios em relação a esse fim último. Deve existir

⁹ Abordamos, no item anterior, a questão da importância dos valores e de um ideal superior para a vida em sociedade. A "abertura transcendental" que procuramos expor aqui se insere nessa linha.

esse fim, porque o processo de nossas ações não se repete *ad infinitum*, como se para cada ação houvesse ou outro fim diferente — nesse caso, segundo o próprio Aristóteles, “inútil e vão seria o nosso desejar” (1094a).

Esse fim último, segundo Aristóteles, é o Sumo Bem. É como o alvo para o qual tendem todas as outras ações dos homens, e todos eles visam alcançá-lo. Já aqui encontramos uma indicação de que o Bem não pode ser considerado somente numa perspectiva individualista, porque o próprio Filósofo afirma que, embora seja uma coisa realmente boa que o indivíduo alcance o bem para si, melhor ainda (e mais divino) é alcançá-lo para a comunidade (a nação ou a cidade-estado). Esse caráter comunitário do bem é a sua verdadeira realização (Cf. 1094b).

RICKEN (2008) aborda essa questão da importância da comunidade ética em Aristóteles de maneira sintética:

Toda virtude é um “bem alheio”, isto é, ela serve ao benefício de outra pessoa e ao conjunto da comunidade da *polis*. A pessoa moralmente boa age modo que beneficie a comunidade. A reflexão moral deve levar em conta o benefício e o prejuízo de todos os envolvidos e da comunidade como um todo. (p. 130).

Existem diversos usos para o vocábulo bem, e isso está considerado na *Ética a Nicômaco*. Aliás, possui tantos usos quanto “ser”, segundo o próprio autor. São palavras utilizadas em ocasiões e interesses diversos (substância, qualidade, quantidade, relação, tempo...). É necessário buscar então qual seria o verdadeiro bem, aquilo que é bem por si mesmo e não em referência a outras coisas, e que apenas por um acaso possuem o nome de “bem”. O bem que Aristóteles procura é o fim absoluto. “Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos será o que buscamos” (1097a).

O Bem procurado por si mesmo, segundo Aristóteles, é a *eudaimonia*. Esse termo grego foi traduzido, em português, como “felicidade”. LIMA VAZ (2000), entretanto, propõe uma interessante consideração acerca dessa tradução:

Deixando de lado a tradução por *felicidade*, considerada empobrecedora da riqueza semântica do termo grego, podemos entender a *eudaimonia*, na sua acepção aristotélica e que foi transmitida ao pensamento ético posterior até Kant, como uma realização do agente ético¹⁰ no bem por ele

¹⁰ Pensando para além de Aristóteles, podemos dizer que essa autorrealização do agente ético encontra sua forma não apenas no próprio modo de pensar, posto que sua compreensão do objeto ético é sempre limitada, mas também em referência ao Bem superior, universal, que o transcende. Num Ser Absoluto,

considerado como sendo o melhor e, portanto, como seu fim (p. 106s).

Propondo uma interpretação própria da Ética a Nicômaco, Lima Vaz (2000) produz uma síntese a respeito da referência do sujeito ético ao Bem:

Considerada, pois, a partir do *sujeito*, a *universalidade* da Razão prática se manifesta na destinação ontológica que ordena necessariamente o sujeito à Verdade e ao Bem. [E acrescenta em nota:] Enquanto movida pela intencionalidade da Verdade e do Bem, a razão prática é suprassumida pela relação de *transcendência*, constitutiva da estrutura relacional do ser humano (p. 34s).

Continuando, Aristóteles assegura que ainda que a *eudaimonia* possa ser atingida pelo hábito ou pelo aprendizado ela pode ser contada entre as coisas mais divinas. De forma que o homem que atingiu sua própria realização no Bem parece estar mais próximo do ser divino:

Mesmo que a felicidade não seja dada pelos deuses, mas, ao contrário, venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem ou adestramento, ela parece contar-se entre as coisas mais divinas; pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude se nos afigura o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado (1099b).

Numa comparação da *eudaimonia* com os demais fins buscados pelo ser humano, portanto, torna-se claro que aquela não se compara com esses. É-lhes superior, como primeiro princípio de toda a ação moral. É algo de mais divino e, portanto, melhor (Cf. 1101b).

O ser humano não é, conseqüentemente, uma cápsula lacrada, incomunicável e somente autorreferida. Pelo contrário, possui a capacidade de perceber um fim que seja superior à mera satisfação de suas necessidades pessoais: Aristóteles mesmo afirma o valor do trabalho para a comunidade em que vive o indivíduo.

Essa capacidade — que denominamos “abertura transcendental” — é propriamente humana: os animais e outros seres terrenos não a possuem. Como fator fundamentalmente humano, configura-se, portanto, como uma parte fundamental do agir ético. Não pode existir compreensão ética senão aliada ao modo de compreender o homem e seu modo próprio de ser no mundo. Pensar

haveria total identificação entre o sujeito e o Bem. O homem, ser finito, não o possui em si. Possui, entretanto, a tendência de buscar esse Bem universal. A isso damos o nome de “ideal”, que é o objetivo ao qual tendemos. Existem ideais finitos, imediatos, e existe o grande Ideal, que é o Bem. Um homem sem ideal seria um ser perdido, não necessariamente mal, mas certamente um andante sem rumo.

o homem como portador de uma abertura ao Bem universal influenciará assim necessariamente no modo como ele agirá (agir ético).

3.2 Relação dessa abertura com a prática das virtudes

Em que consiste a *eudaimonia*, essa plena realização do homem? Certamente não, segundo Aristóteles, nos divertimentos ou nos prazeres corporais. Esses, qualquer animal pode ter. O específico do homem, como já o dissemos, está nos prazeres espirituais, isto é, na vida nobre e virtuosa. Há portanto uma dobradiça entre a abertura do homem ao seu fim último e o modo como ele age no mundo. Somente o homem que se refere ao Bem é capaz de agir virtuosamente; somente o homem virtuoso é capaz de chegar à sua plena realização no Bem — a *eudaimonia*.

Isso porque “as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente” (1099a). Esse reto agir é evidenciado por Aristóteles através de seu modo de compreender a virtude que, segundo ele, está na mediania. Ao praticar uma ação, tanto seu exagero quanto a falta são igualmente prejudiciais, ainda que por caminhos diversos. O homem bom é aquele que se mantém no meio do caminho, seguro de onde quer chegar, sem desviar nem para mais, nem para menos. Podemos utilizar, para ilustrar isso, um dos exemplos do Estagirita (Cf. 1107b): o da coragem. Quem age com excesso de audácia é temerário e arrisca sua vida sem motivo; quem age com excesso de medo é covarde e foge na hora do perigo. Quem demonstra a partir da mediania a sua virtude é o corajoso: sabe a hora certa de agir com audácia e a hora certa de ouvir o medo.

O agir moral, isto é, a prática virtuosa, é sempre referido ao bem, que é quisto por si mesmo e não em relação a outras coisas. Mesmo que alguma ação humana tenha aparência de bem, só o é, se for realmente feita em vistas da bondade intrínseca do ato e não em outros interesses obscuros. Aquele que propaga sua própria imagem como benfeitor apenas para angariar poder ou riquezas, por exemplo, não é virtuoso. Pelo contrário, apenas soma mais uma imoralidade aos seus atos: a falsidade. Aristóteles afirma que a virtude é um Bem em si mesmo: “tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza” (1099a).

Por conseguinte, as ações são chamadas justas e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante; mas não é temperante o homem que as pratica, e sim o que as pratica *tal como* o fazem os justos e temperantes. É acertado, pois, dizer que pela prática de atos justos se gera o homem justo, e pela prática de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom (1105b).

No caminho do agir moral, duas outras coisas devem ser consideradas. Primeiro, que a virtude parte sempre de um princípio racional. É necessário conhecer o Bem e procurá-lo por ele mesmo, e isso se faz a partir da faculdade racional do homem. Temos assim uma segunda consideração: a virtude deve ser escolhida, e não meramente aceita. Aristóteles elenca esses dois elementos como os primeiros passos para a prática das boas ações: “em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos” (1105a). A ação moral é diferente, portanto, das paixões: estas surgem na alma humana independentemente de sua aceitação ou de seu conhecimento; aquela é quista por ela mesma (o que requer o conhecimento sobre sua natureza) e plena vontade e liberdade. “As virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha”, diz o Filósofo (1106a).

É possível ainda realizar o raciocínio contrário. Se as ações virtuosas são praticadas por aqueles que se abrem ao conhecimento do Bem e livremente optam por ele, torna-se claro que os que não tomam essa atitude diante de seu fim último passam a ser escravos das más paixões e dos extremos: são os intemperantes, os injustos, os egoístas. Não agem segundo a meta, o ideal, que é o Bem; mas agem segundo seus próprios interesses. Não medem suas ações e estão prontos a eliminar quem ou o que quer que seja para conseguir outros objetivos que não o Bem, posto que estão orientados ao próprio prazer e não à justiça. Enquanto isso, “o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade, pensamos nós, todas as contingências da vida” (1101a).

“Portanto, na ética clássica, a felicidade é a meta do agir virtuoso, como uma escolha do bem adequado ao homem. Nesse sentido, é uma ética condicional: ‘se queres ser feliz, deves agir deste e não daquele modo’. Ademais, à felicidade só se chega pela virtude, pois como dizia Félix Bovet (1824-1903): ‘os prazeres são para os sentidos, as alegrias para o coração, mas a felicidade é só para a consciência’ (*apud* Georges Chevrot, “Sermão da Montanha”, Quadrante, 1988, São Paulo, p. 134). Assim, apenas a justiça, pela consciência do dever cumprido, é capaz de trazer a felicidade. O resto

são alegrias e prazeres passageiros e fugazes”. (MARTINS FILHO, 2010, p. 33)

3.3 Definições acerca das virtudes

Resta expor, então, como podemos definir algumas virtudes a partir do que Aristóteles considera na obra que estamos analisando. Primeiramente, divide-as em virtudes éticas e virtudes dianoéticas. Em seguida, o autor faz um elenco geral das virtudes, explicando-as pormenorizadamente e investigando quais são seus extremos, isto é, quais vícios se geram a partir da falta ou do excesso. Fala sobre a Coragem, Liberalidade, Magnificência, Temperança, Prudência, Gentileza, Veracidade, Agudeza de Espírito, Amizade, Modéstia. Os livros centrais da *Ética a Nicômaco* são dedicados a esse estudo pormenorizado dessas virtudes. Para o presente estudo, deter-nos-emos apenas sobre três desses temas: a Coragem, a Prudência e a Amizade.

Primeiramente, devemos considerar a importância de selecionar virtudes específicas. Ora, estamos mostrando como a abertura transcendental que move o ser humano o faz agir bem. Mas ninguém pratica a “virtude” tomada assim, numa acepção universal. Dizemos que uma pessoa é virtuosa quando age bem em situações concretas do cotidiano: se é prudente, se é gentil, etc¹¹.

Passaremos novamente a seguir Aristóteles em algumas de suas colocações sobre o tema. Logo de início, ele declara que as virtudes são hábitos dignos de louvor (cf. 1103a). Para dizermos que tal pessoa é virtuosa não basta que tenha agido bem em uma única situação específica, mas sim que tenha o hábito de agir bem em todos os momentos da vida, fazendo dessa a sua opção fundamental. O próprio autor relembra que esse estudo das virtudes não é meramente teórico como os demais, mas se orienta precisamente à prática: não se pesquisa apenas para saber o que é o bem, mas para ser bom (cf. 1103b). De um modo conciso, adverte sobre a importância da prática que advenha da teoria:

Mas a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão

¹¹ Para resgatar posteriormente, n’O *Senhor dos Anéis*, os comportamentos virtuosos de seus personagens, é essencial expor a caracterização prática das virtudes. Escolhemos a Coragem e Prudência não porque sejam em si mais importantes que as demais, mas por um motivo prático: são as que melhor se manifestam na história escrita por Tolkien. Também a escolha da amizade segue a mesma linha de pensamento: o título do primeiro volume do livro já aponta para isso: a “Sociedade do Anel” é um grupo que, pouco a pouco, vai solidificando entre si boas relações de amizade e companheirismo.

bons dessa maneira. Nisto se portam, de certo modo, como enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas não fizessem nada do que estes lhes prescrevessem. Assim como a saúde não pode reestabelecer-se com tal tratamento, a alma dos segundos não se tornará melhor com semelhante curso de filosofia. (1105b).

Iniciemos pela Coragem o estudo sobre as virtudes em Aristóteles. O Estagirita trata da virtude da Coragem nos itens 6 a 9 do livro III da *Ética a Nicômaco*. Seguindo seu próprio raciocínio, afirma que a coragem é a mediania entre dois sentimentos: o medo e a confiança. Medo é um sentimento natural do homem, necessário para a sua própria sobrevivência inclusive. Não se trata aqui de não sentir medo, mas sim de decidir o que fazer com o medo que se sente. O homem que ouve seu medo e discerne suas ações levando-o em consideração é corajoso. Mas o que se deixa dominar de tal forma por ele que já não mais pensa por si mas tão somente procura fugir ou se desespera, esse é o covarde. Aristóteles deixa claro que a existência do temor não confere automaticamente ao homem o estatuto de covarde:

Tampouco é covarde o homem que teme os insultos à sua esposa e a seus filhos, a inveja ou qualquer coisa dessa espécie; nem é bravo se mostra coragem quando está para ser açoitado (1115a).

Saber lidar com o medo é essencial para o exercício da coragem. Existem coisas que devemos temer com justiça. Portanto, se não as tememos, erramos. Mas se tememos o que não devemos temer, ou no momento inoportuno, ou do modo indevido, também erramos. Aristóteles parte dessas afirmações para chegar à definição do homem corajoso, que pode ser resumida do seguinte modo:

O homem que enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas coisas correspondentes, é bravo; porque o homem bravo sente e age conforme os méritos do caso e do modo que a regra prescreve (1115b).

A coragem não se confunde, portanto, nem com o medo nem com a temeridade: o homem bravo saberá a hora de portar-se firme e enfrentar os desafios, mas também a hora de fugir das ocasiões de perigo; aliás tal fuga, longe de ser demeritória, é essencial para o homem escapar do erro e demanda muita coragem também. Como todo hábito, a coragem também necessita ser treinada e exercitada. Alguns já nascem por natureza mais inclinados à coragem, mas também correm o grande risco de serem temerários. A verdadeira virtude da coragem, como já relembramos no início,

envolve o duplo princípio da racionalidade e da vontade (a virtude deve ser conhecida, e deve ser uma ação deliberada).

Até que se atinja o patamar dos homens verdadeiramente virtuosos, demanda-se bastante treino e esforço, conforme considera MARTINS FILHO:

Só que apenas na batalha é que se verá se são efetivamente corajosos ou covardes. A virtude se prova nas situações de dificuldade. E, enquanto não se adquire a virtude, se procura agir como se a tivesse, até a adquirir, ou seja, procura-se controlar os nervos e as pernas, aparentando coragem e serenidade, até que, com o passar do tempo e das lutas, a coragem e a fortaleza passam a ser uma segunda natureza da pessoa, que já domina seus medos e receios, a ponto de quase não reparar nas dificuldades (2010, p. 175).

Resta ainda uma coisa a considerar a respeito da coragem. Dissemos que a virtude refere-se ao ideal de vida, a um objetivo maior, ao Sumo Bem. Portanto, a coragem deve ter essa nota. Aquele que busca esse fim supremo é o que está mais disposto a ser corajoso. Porque a coragem envolve enfrentar o doloroso e o difícil (cf. 1117a) e portanto pode ser dolorosa e custosa àquele que a pratica. É necessário, portanto, algo que possa justificá-la e dar motivação ao homem que precisa enfrentar seus medos.

Muitas vezes ser corajoso não é nada agradável: envolve a superação das limitações, o confronto, o sofrimento. Portanto, quem se coloca no caminho da virtude deve estar disposto, como dissemos acima, a superar-se. Nem sempre a virtude envolve o prazer, apesar de conduzir à eudaimonia.

O próprio Aristóteles constatava isso:

Nem de todas as virtudes, portanto, o exercício é agradável, salvo na medida em que alcançam o seu fim (1117b)¹².

Para saber decidir quais perigos enfrentar e de quais fugir, o sujeito ético precisa de discernimento: o hábito louvável de escolher bem é a virtude da Prudência. Esse tema é apresentado por

¹² O Filósofo faz uma breve consideração sobre algo que todos nós experimentamos no cotidiano: a dificuldade de praticar o bem. Ora, mesmo o observador mais desatento verá que inúmeras vezes o mau se apresenta a nós como muito mais sedutor, atraente e agradável do que o bem. Entretanto, como sabemos que o Bem é uma instância objetiva e, portanto, não submissa a análises particulares, devemos perseverar na prática do Bem, mesmo quando esse é doloroso ou desagradável. Por quê? Ele mesmo dá a resposta. O Bem, sendo objetivo, é um fim em si mesmo — e esse fim é bom. Mesmo que os meios sejam desagradáveis, o fim é desejável e bom. O contrário do que ocorre com o mau: os meios podem até ser agradáveis, mas o fim é sempre ruim.

Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco* como sabedoria prática de direcionamento da vida. Logo de início percebe-se que a relação entre a Prudência e o Bem: se o homem delibera, o faz para escolher os meios mais adequados para atingir seu ideal, isto é, o Sumo Bem.

A Prudência, que é a virtude da razão prática, a racionalidade das boas ações, não se identifica com a razão intuitiva (cf. 1142a) nem com a opinião (cf. 1142b), de qualquer espécie que seja. O autor também marca claramente a respeito do objeto da deliberação: não se pode deliberar sobre os astros do céu, ou sobre outras coisas consideradas invariáveis, ou a respeito de "coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade, um bem que se possa alcançar pela razão" (1141b). A sabedoria prática diz respeito às coisas humanas, aos particulares de cada dia.

A deliberação envolve, sem dúvidas, a experiência. Quanto mais jovem for o cidadão, menos poderá julgar com prudência. São os fatos acontecidos ao longo da vida que fornecem os argumentos e os conteúdos para que se possa perceber cada ocasião de escolha com a agudeza de espírito necessária para que se faça a opção pelo bem.

Para saber decidir quais perigos enfrentar e de quais fugir, o sujeito ético precisa de discernimento: o hábito louvável de escolher bem é a virtude da Prudência. Esse tema é apresentado por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco* como sabedoria prática de direcionamento da vida. Logo de início percebe-se que a relação entre a Prudência e o Bem: se o homem delibera, o faz para escolher os meios mais adequados para atingir seu ideal, isto é, o Sumo Bem.

A Prudência, que é a virtude da razão prática, a racionalidade das boas ações, não se identifica com a razão intuitiva (cf. 1142a) nem com a opinião (cf. 1142b), de qualquer espécie que seja. O autor também marca claramente a respeito do objeto da deliberação: não se pode deliberar sobre os astros do céu, ou sobre outras coisas consideradas invariáveis, ou a respeito de "coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade, um bem que se possa alcançar pela razão" (1141b). A sabedoria prática diz respeito às coisas humanas, aos particulares de cada dia.

A deliberação envolve, sem dúvidas, a experiência. Quanto mais jovem for o cidadão, menos poderá julgar com prudência. São os fatos acontecidos ao longo da vida que fornecem os argumentos e os conteúdos para que se possa perceber cada ocasião de escolha com a agudeza de espírito necessária para que se faça a opção pelo bem.

muitas formas de amizade são uma *koinonia*, isto é, uma reunião de pessoas ao redor de um bem a ser realizado em conjunto. Essas comunidades realizam um bem especial, necessário para uma vida humana boa, e nesse sentido elas são, segundo Aristóteles, partes da comunidade da polis, cuja missão é a vida humana boa num sentido abrangente. A amizade como *koinonia* é a divisão do trabalho, e só com ela a vida humana pode ter êxito, com toda a diversidade de suas necessidades e de seus objetivos. Com isso ela é moralmente justificada, e é moralmente necessária na medida em que o ser humano só pode dar sua contribuição ao benefício comum numa comunidade como essa (RICKEN, 2008, p. 176).

Chegamos assim ao final do nosso percurso pela Ética a Nicômaco. É a partir desse marco teórico aqui esboçado, tecido a partir de Aristóteles e de suas interpretações contemporâneas, que poderemos verificar de que modo a obra ficcional de J. R. R. Tolkien traduz alguns valores éticos necessários não só à sua sociedade como também à nossa sociedade atual.

4. A RELAÇÃO ENTRE A ABERTURA TRANSCENDENTAL DO HOMEM E SUA PRÁTICA VIRTUOSA EM O SENHOR DOS ANÉIS

Expusemos de maneira sintética, no item anterior, a ligação entre a abertura transcendental do homem e a sua consequente virtude nas ações concretas. Para tanto, delimitamos o conceito de "abertura transcendental" a um significado específico, e nos valem da Ética Nicomaqueia de Aristóteles como pensamento-fonte para nos guiarmos dentro dessa exposição. Agora, na última parte desse artigo, nosso intuito será mostrar como tudo aquilo que foi considerado no item precedente pode ser verificado na obra literária de J. R. R. Tolkien, *O Senhor dos Anéis*.

Tolkien não foi filósofo, e suas obras também não são filosóficas. Mas a partir do princípio da Imaginação Moral, conforme explicitado, podemos perceber como sua literatura está permeada de noções éticas. Elas são fruto de sua percepção do mundo e dos fatos que marcaram sua época, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Mesmo que não sejam produções sobre ética ou sobre virtudes, podem — talvez com mais eficácia que um tratado — dizer algo sobre a vida virtuosa para o cidadão comum.

Antes de começar é necessário fazer uma pequena exposição metodológica. Procuramos tomar *O Senhor dos Anéis* como uma referência completa, integral. Cada trecho da história contada por Tolkien tem uma ligação íntima com as demais partes, e separá-las no presente estudo seria diminuir a força do conteúdo moral do

livro. Não empreendemos, portanto, um estudo exegético de uma parte específica da obra, mas queremos observar a manifestação do fenômeno que é nosso objeto de estudo do modo como ele se manifesta ao longo do desenrolar da trama. Não é difícil perceber o preço que se paga ao querer sobrevoar um livro ao invés de mergulhar em algum de seus aspectos: se ganhamos na compreensão global do problema, deixamos de explicitar detalhes interessantes e até úteis.

Para que a exposição se torne mais clara, continuaremos a usar o mesmo método do item anterior. Primeiramente verificando a abertura transcendental n'Ó Senhor dos Anéis, depois observando como essa transcendentalidade é capaz de causar uma vida virtuosa e, enfim, relacionando virtudes específicas praticadas pelos personagens do livro. Como se trata de uma análise de uma obra literária que possui uma poética própria, e não a concisão conceitual que se espera de um texto filosófico, muitas vezes se torna essencial perceber o contexto em que tal afirmação se insere. Nesse sentido, nos permitiremos fazer citações mais ou menos longas, para que seja possível perceber com clareza o que estamos pretendendo afirmar.

4.1 A abertura transcendental n'Ó Senhor dos Anéis

Para expor a relação do homem com seu fim último, o Sumo Bem, passaremos por três momentos. São complementares entre si, mas em níveis distintos. Primeiro, como essa relação se manifesta num nível mais imanente, ou seja, dentro da própria comunidade humana (sociedade). Depois, num nível superior, em relação a um Bem objetivo. Enfim, num nível contrário — percebendo o mistério do mal.

A) A abertura transcendental no seio da comunidade

Relembramos que o homem não pode ser separado do ambiente em que vive. A total objetivação de tudo e de todos ao redor do único EU que é o sujeito é prejudicial para ele próprio, que não pode viver sozinho. O individualismo contemporâneo pode ser extremamente prejudicial para a própria humanidade, haja vista os resultados cruéis da cultura consumista. As raízes dessa situação passam pela época em que viveu Tolkien, e podemos verificar como seus personagens desenvolvem um amplo senso de pertença à terra e à comunidade em que vivem. Um exemplo clássico é o dos elfos que, embora pudessem deixar a Terra-Média (considerada a terra da mortalidade) em busca das Terras Imortais de além-mar, ainda assim permaneceram e ajudaram os homens a salvá-la. O bem que cada

um pratica não é somente para si mesmo, mas em benefício de todos.

Essa pretensão moderna do homem estar sempre separado de seu objeto, e a assim poder racionalizá-lo, pressupõe a extrema cisão do homem e seu ambiente. A auto-fundação racional, e sua auto-suficiência do conhecimento em si como capaz de levar o homem em direção à felicidade são marcas de um individualismo que pressupõe o homem como capaz de elevar-se acima da natureza por si mesmo. A filosofia utilitarista engendrada pelo capitalismo reforça essa separação, pois tudo se torna produto a ser comercializado e consumido. A nostalgia pré-moderna de Tolkien recusa isso. A relação de cada povo livre com a natureza é de partilha e respeito. (KLAUTAU, 2008, p. 9).

O comportamento dos dúnedain, os guardiões das terras do Norte, descendentes dos antigos reis do Númenor, manifesta essa preocupação para com a terra e a comunidade. Embora não passassem de proscritos para o povo das cidades, que os temiam, ainda assim desempenhavam um papel importante. Guardavam as regiões habitadas dos perigos que se escondiam nas sombras dos lugares devastados pela guerra no Norte, impedindo que se espalhassem para fora dali. Além disso, a própria sinopse do livro já poderia dar conta dessa importância intrínseca da comunidade: todo o esforço empreendido visava à salvação “do Oeste”, isto é, do mundo civilizado da Terra Média.

Analisemos ainda dois exemplos. O primeiro é do amor de Faramir pela sua cidade¹³, Minas Tirith.

Quanto a mim — disse Faramir — gostaria de ver a Árvore Branca outra vez em flor nos pátios dos reis, e a Coroa de Prata retornar, e Minas Tirith em paz: Minas Anor de novo como era antigamente, cheia de luz, altiva e bela, bonita como uma rainha entre outras rainhas: não uma senhora de muitos escravos, não, nem sequer uma senhora gentil de escravos voluntários. A guerra deve acontecer, enquanto estivermos defendendo nossas vidas contra um destruidor que poderia devorar tudo; mas não amo a espada brilhante por sua agudeza, nem a flecha por sua rapidez, nem o guerreiro por sua glória. Só amo aquilo que eles defendem: a cidade dos homens de Númenor, e gostaria que ela fosse amada por seu passado, sua tradição, sua beleza e sua sabedoria presente. Não que ela fosse temida, a não ser da maneira que os homens temem a dignidade de um homem velho e sábio. (TOLKIEN, 2001b, p. 286).

¹³ O tema do amor pela cidade, como bem o sabemos, era muito caro também aos gregos. A principal epopeia grega, a *Ilíada*, tratava da defesa dos interesses da cidade. Outro exemplo é o de Sócrates, que acolheu sua sentença de morte, mesmo sabendo-se vítima da injustiça, porque acreditava nos valores da cidade.

Faramir ama a cidade pelo que ela é, e pela tradição que ela carrega. Percebe que seus próprios feitos como guerreiro e capitão de nada valem senão em referência à salvação do lugar que tanto ama. Observa que a cidade é viva, possui suas relações pessoais que merecem ser preservadas contra a ameaça externa. Essa vitalidade não reside em seres forçados a viver e a trabalhar pelo lugar, mas nas pessoas que livremente a escolhem como morada. Há nessa passagem um detalhe importante, que não podemos deixar de mencionar já que estamos tratando sobre a abertura a um bem que vá além do próprio sujeito. Faramir não abriria mão apenas de seu ofício de capitão se realizasse o desejo que expõe aqui, mas também de sua própria herança. Sendo filho de Denethor, após a morte de seu irmão mais velho torna-se, por direito, sucessor de seu pai como Regente da cidade. Mas ainda sim deseja a volta da "Coroa de Prata", isto é, do Rei. No caso de isso acontecer, perderia o prestigioso posto de Regente. Mas seria capaz disso pelo bem da cidade.

Um último exemplo de abertura à realização no bem dentro da comunidade é o do personagem principal, Frodo Bolseiro. Sobre ele recai o fardo de carregar o Um Anel até as Fendas da Perdição, dentro das terras do Inimigo, e ali destruí-lo. Tarefa inimaginável mesmo para os grandes guerreiros presentes na trama, mas que é encarada por Frodo pelo bem dos seus e de sua terra, o Condado.

Depois de cumprida a tarefa, que envolveu grandes sacrifícios e danos que permaneceram para além da destruição do Anel, Frodo pode finalmente retornar para o Condado. Mas admite que, embora tenha empregado toda a sua energia e coragem para concluir seu encargo, não foi para si mesmo que o fez, mas pelos outros — pelo "Bem Alheio". A eudaimonia de Frodo não residia na fruição dos prazeres gerados pelos seus feitos heroicos, mas na contemplação dos frutos gerados para os outros.

Eu também pensei desse modo [diz Frodo para Sam]. Mas meu ferimento foi muito profundo, Sam. Tentei salvar o Condado, e ele foi salvo, mas não para mim. Muitas vezes precisa ser assim, Sam, quando as coisas correm perigo: alguém tem de desistir delas, perdê-las, para que outros possam tê-las. (TOLKIEN, 2001c, p. 313)

Tendo observado estes exemplos da abertura ao bem da comunidade, passamos a nos aprofundar um pouco mais a respeito da abertura ao Bem objetivo, que mais propriamente consideramos como "abertura transcendental."

B) A abertura transcendental ao Bem objetivo

Para introduzir a apresentação da referência dos personagens d'O Senhor dos Anéis ao Bem objetivo, isto é, seu fim último, relembramos a nota de Lima Vaz já citada anteriormente, na qual ele expõe que "enquanto movida pela intencionalidade da Verdade e do Bem, a razão prática é suprassumida pela relação de transcendência, constitutiva da estrutura relacional do ser humano" (VAZ, 2000, p. 35). É importante destacar que essa busca pela realização no bem vai um pouco além dos interesses da comunidade, mesmo que não lhe seja, na maior parte das vezes, contrário. Como dizia Aristóteles, é a busca do bem por ele mesmo, e não apenas por uma exacerbação da racionalidade com vistas a fins¹⁴.

Sabemos que as raízes transcendentais da Terra Média não se encontram em O Senhor dos Anéis, mas sim em O Silmarillion, outro livro do mesmo autor. Embora publicado posteriormente, recolhendo diversos escritos de Tolkien, trata de coisas que antecederam a Guerra do Anel — inclusive sobre a criação do Mundo e, conseqüentemente, da Terra Média. Ali vemos o Primeiro Ser, Ilúvatar, criando os seres superiores, os Ainur, e indicando-lhes um tema para a sua canção. Já ali é possível perceber a finalidade boa para a qual se orientam todos os seres, isto é, a felicidade e o contentamento¹⁵.

Na construção fantástica de Tolkien os Ainur habitam as terras a extremo oeste, nas Terras Imortais ou Valinor, para onde os mortais não podem ir, mas somente os elfos. Ao longo da trama, esse lugar passa a ser uma referência ao que há de bom e permanente no mundo e, por analogia, à realização eudaimonista de todos os seres viventes. Estando tais terras para além do mar, este adquire um significado próprio na simbologia do Senhor dos Anéis. Passa a ser referência ao que há de sublime, verdadeiro, bom e belo.

Na realidade, percebemos esses círculos de compreensão, com o Condado, pequena área onde os hobbits viviam, sendo a expressão do social; a Terra-Média, o continente com suas paisagens e natureza ora perigosa e ora pacífica e sempre impressionante, sendo a expressão da natureza e os recursos naturais; e por fim o Mar, como expressão do espiritual,

¹⁴ ANTUNES (2009) considera que o problema não é a ação racional com vista a fins, meramente utilitária, mas sim a onipresença dessa racionalidade na motivação das decisões, que gera a exclusão da abertura ao Bem. Se observarmos bem, a jornada da Sociedade do Anel pela destruição do Um tinha seus fins intermediários (a salvação deles mesmos, do Ocidente e da cultura que conheciam), mas o que estamos postulando aqui é que esses não eram os únicos interesses, mas que estavam motivados pelo fim último, o Bem visto objetivamente, que é englobado na categoria de *transcendência* que Lima Vaz considera constitutiva da experiência humana.

¹⁵ Pretendemos aproximar o fim de todas as criaturas pretendido por Ilúvatar da *eudaimonia* de que fala Aristóteles.

como o lugar idílico através do qual onde se encontra a benção da eternidade. (KLAUTAU, 2008, p. 7).

Ao longo de toda a história, o além-mar torna-se uma terra de refúgio para os elfos. Mas não é esse o enfoque que queremos observar, mas sim o fato de o mar ser o símbolo do bem para o qual tendem os homens, principalmente na sua luta pela salvação de sua própria terra.

A cantiga final de Legolas demonstra o caráter transcendente concedido ao além-mar:

Para o Mar, para o Mar! As gaivotas vão gritando,
O vento está fluindo, branca espuma levantando.
A oeste, oestembora, redondo o sol vai indo.
Barco cinza, barco cinza, o chamado estás ouvindo
Das vozes de meu povo, dos que não vejo mais?
Vou deixar vou deixar os bosques maternais;
nossos anos já vão indo, nossos dias terminando.
Amplas águas vou cruzar, sozinho navegando.
Na Praia Derradeira longas ondas vão quebrando,
Naquela Ilha Perdida doces vozes vão clamando,
Em Eressëa, em Casadelfos que mortal não viu presente,
Onde as folhas jamais caem: lá meu povo eternamente.
(TOLKIEN, 2001b, p. 234)

Há ainda outra passagem, um tanto curiosa, que é a refeição de Faramir com Frodo e Sam, logo após seu encontro nas florestas de Ithilien. Faramir e sua tropa haviam acabado de combater uma companhia de soldados inimigos que rumavam para a concentração das tropas de Sauron em Mordor, e estavam visivelmente cansados, embora satisfeitos pelo sucesso do intento. Antes da ceia, entretanto, o capitão de Gondor faz uma breve pausa reverente, manifestando a abertura de seu espírito e convidando os hobbits a fazerem o mesmo:

Conduziram-nos para os assentos ao lado de Faramir: barris cobertos com peles e suficientemente mais altos que os bancos dos homens, para a conveniência dos hobbits. Antes de comer, Faramir e todos os seus homens se viraram e olharam para o oeste, num momento de silêncio. Faramir fez um sinal para Frodo e Sam de que eles deveriam proceder da mesma forma.

— Fazemos sempre assim — disse ele, quando se sentaram —: olhamos na direção de Númenor que era, e mais além na direção de Casadelfos que é, e para aquela que fica além de Casadelfos e sempre será. Vocês não têm esse costume às refeições? (TOLKIEN, 2001b, p. 291).

Assim como Aristóteles assegurava que aquilo que constitui o resultado da prática virtuosa aproxima os homens daquilo que é mais divino, do mesmo podemos observar aqui a aproximação entre aqueles que praticam a virtude daqueles que habitam as areias brancas das Terras Imortais para além do mar. Isso pode ser facilmente constatável pela inversão do pensamento: os seres maus e viciosos da história temem a luz e o nome dos seres sagrados de Valinor. A luz com a qual Galadriel presenteia Frodo e que afugenta os orcs e Laracna na passagem de Cirith Ungol é apenas um exemplo disso.

Essa referência transcendental é o que possibilita a objetividade do Bem ao longo de toda a trama. Os personagens muitas vezes vacilam em suas escolhas, posto que são seres naturalmente imperfeitos, sujeitos às paixões naturais da vida, como o medo e a indecisão. Mas sempre têm em mente o que é o certo e o que é o erro. Mesmo quando, por influência do mal, as coisas parecem se confundir, são constantemente lembrados da verdade. É o que acontece com os cavaleiros de Rohan, submetidos à mentira espalhada pelo falso conselheiro do rei, Gríma Língua-de-Cobra. Éomer, seu capitão, manifesta a Aragorn sua confusão diante dos fatos extraordinários por ele verificados, e é lembrado da objetividade do bem:

— Tinha me esquecido disto — disse Éomer. — É difícil ter certeza de qualquer coisa em meio a tantos prodígios. O mundo todo ficou muito estranho. Elfo e anão andam juntos em nossos campos; pessoas conversam com a Senhora da Floresta e continuam vivas, e retorna à batalha a Espada que foi quebrada nas eras antigas anteriores à época em que os pais de nossos pais chegaram à Terra dos Cavaleiros! Como pode um homem julgar o que fazer em tempos assim?
— Como sempre julgou — disse Aragorn. — O bem e o mal não mudaram desde o ano passado; nem são uma coisa para os elfos e anões e outra coisa para os homens. É papel de um homem discerni-los, tanto na Floresta Dourada como em sua própria casa. (TOLKIEN, 2001b, p. 31).

Temos bem claro que assim como Aristóteles assegura sobre o ser humano, também os personagens d'O Senhor dos Anéis não são invólucros herméticos e apenas autorreferidos, mas que possuem abertura ética ao Bem objetivo, ao ideal superior que move todas as ações e fim último para o qual tendem, isto é, a sua realização no bem.

C) O autofechamento e o mistério do mal

Resta-nos ainda, na presente seção, realizar o raciocínio contrário. Deixamos de pensar a relação ao Bem para refletir sobre o mistério do mal. Se a abertura ao Bem é entendida pela categoria de transcendência, a escolha pelo mal deve ser entendida como o autofechamento subjetivista¹⁶. Em Tolkien, o mal tem suas raízes justamente nisso. Vemos, durante a canção dos Ainur anteriormente mencionada, a dissonância surgir a partir da desobediência de Melkor (Cf. TOLKIEN, 2007, p. 3-6), que embora fosse o mais poderoso foi também o mais egoísta. E foi justamente a dissonância produzida pela canção de Melkor o que causou grandes males no mundo.

N'O Senhor dos Anéis é Sauron, discípulo de Melkor, quem personifica a escolha pelo mal e pela impiedade. Em sua busca desenfreada por poder, secretamente forja para si próprio um anel de poder mais poderosos que os outros. Enquanto os sete anéis dados aos anões, os nove dados aos homens e os três dados aos elfos possuíam o poder de auxiliar cada raça na governança de suas próprias coisas e de criar e conservar o que fosse bom, útil e belo¹⁷, Um Anel produzido por Sauron seguia os ditames de seus próprios interesses escusos: tinha o poder de dominar, aprisionar na escuridão e destruir.

Há dois tipos de associação ao poder de Sauron: por um lado há aqueles que foram escravizados por Sauron, e que constituem a maior parte de seus exércitos. Um exemplo peculiar são os nove Nazgûl, os espectros do anel. Inicialmente foram reis poderosos dos homens, conquistados pelas promessas falsas de Sauron de que poderiam repartir com ele as conquistas de sua guerra nefasta. Receberam os Nove anéis forjados para os homens, e após os terem utilizado, foram aprisionados pelo poder do Um. Não passando, assim, de escravos do Senhor dos Anéis. Muitos homens do Sul também foram aprisionados para fortalecerem as suas fileiras, sem contar nas inumeráveis criaturas das trevas, os orcs.

De outro lado, alguns são seduzidos pela glória prometida, e associam-se a ele livremente, vindo a se tornar seus servos. Diz-se que Sauron possui poucos desses colaboradores mais próximos. Tolkien deixa transparecer que o principal deles é o que se chama

¹⁶ Não se trata, evidentemente, de uma crítica ao cultivo da subjetividade e do autoconhecimento, que era propugnado já por Sócrates. Estamos falando aqui daquele fechamento individualista que, como dissemos acima, é fonte também dos males da modernidade e da contemporaneidade.

¹⁷ Elrond, o elfo, diz sobre o poder dos Três: "não foram feitos para serem usados como armas de guerra ou conquista: não é esse o poder que têm. Aqueles que os fizeram não desejavam força, ou dominação, ou acúmulo de riquezas; mas entendimento, ações e curas, para preservar todas as coisas imaculadas." (TOLKIEN, 2001a, p. 284).

“Boca de Sauron”, e que aparece como seu porta-voz em O Retorno do Rei. É representante de uma raça que, enamorada pelo conhecimento do mal, deixou-se perverter por ele.

Era o Tenente da Torre de Barad-dûr, e seu nome não é lembrado em história alguma, pois ele próprio o esquecera, e ele disse: — Sou a Boca de Sauron. — Mas conta-se que ele foi um renegado, que vinha da raça daqueles que eram chamados de numenorianos negros, pois eles estabeleceram suas moradias na Terra Média durante os dias do domínio de Sauron. E o adoraram, enamorados pelo conhecimento do mal. E ele havia entrado para o serviço da Torre Escura quando esta se ergueu de novo pela primeira vez, e por causa de sua esperteza foi crescendo cada vez mais nos favores do Senhor; aprendeu grandes feitiçarias, e sabia muito da mente de Sauron; era mais cruel que qualquer orc. (TOLKIEN, 2001c, p.158).

Sauron consegue seduzir o grande sábio, Saruman, aproveitando a ganância do mago branco para enganá-lo e seduzi-lo. Saruman, cedendo ao poder de Sauron, comete dupla traição. Por um lado, trai o Conselho Branco ao qual pertencia, prejudicando assim as forças do Oeste na luta contra Sauron. Por outro lado, tenta trair também seu novo mestre, utilizando seus conhecimentos e suas artes para tentar conseguir o Um Anel para si próprio e assim destronar Sauron e ocupar seu lugar¹⁸. Ao final, não restam dúvidas de que essa situação é mais danosa para o próprio Saruman do que para qualquer um dos outros dois lados.

Um outro exemplo de como o fechamento subjetivista pode levar à inclinação para o mal está num dos últimos capítulos, “O expurgo do Condado”. De certa forma, trata-se ainda de um último resquício da maldade de Saruman e, portanto, do próprio Sauron na medida em que a traição do antigo Mago Branco está ligada a ele como expusemos acima. Os fundamentos de toda a tragédia causada no Condado, terra exemplarmente pacífica, onde “jamais um hobbit matou outro de propósito” (TOLKIEN, 2001c, p. 288), são os mesmos do que ocorreu em nível macro histórico no restante da Terra Média.

Fomentado por Saruman e suas seduções, o parente de Bilbo e Frodo, Lotho, passa a comandar o Condado como se fosse sua enorme fazenda, dominando todos os meios de produção e passando a distribuir os recursos e os alimentos segundo seus próprios gostos, causando enorme prejuízo a todos os hobbits, que produziam muito, mas comiam pouco. Mas sua ganância atrai gente mais poderosa que

¹⁸ “Por que não? O Anel Governante? Se pudéssemos dominá-lo, então o poder passaria para nós”, diz Saruman (TOLKIEN, 2001a, p. 275).

ele próprio, e assim acaba prisioneiro de seu próprio sistema, apenas um fantoche nas mãos de Saruman para justificar tudo o que ocorria. E assim temos um breve panorama de como o mal pode ir se expandindo quando acha pessoas dispostas a dar vazão a seus próprios maus desejos e hábitos; e de como nesse caminho as traições se sucedem em busca da satisfação do auto-interesse.

4.2 A prática das virtudes e sua referência ao Bem

Baseados na anterior exposição interpretativa de Aristóteles e sua ética, podemos afirmar que a boa prática, a vida virtuosa, encontra sua raiz na referência ao Bem: primeiramente na possibilidade de o homem estar aberto a esse Bem, depois no conseguinte conhecimento desse Bem e, por fim, por sua livre e consciente escolha. Tendo observado como Tolkien expõe a capacidade dos personagens de sua história referirem-se ao Bem, isto é, ao seu ideal e fim último, passamos à exposição de como essa abertura suscita boas ações e, no caso contrário, as consequências geradas pelo fechamento.

Na *Ética a Nicômaco*, como já dissemos no capítulo anterior, Aristóteles afirma que “as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente” (1099a). Embora pareça às vezes que o que há de bom e nobre na vida possa ser alcançado por vias fáceis, passando por cima das regras e do que é certo, verificamos pela mera experiência comum como esse caminho é enganoso e, não raro, leva às piores situações. Para Tolkien isso não é diferente. Constantemente seus personagens são colocados diante de escolhas, com a possibilidade de optar por aquilo que é mais fácil e satisfaça mais aos apetites instintivos, não obstante as necessidades alheias. Entretanto, para conquistar os objetivos mais altos, sempre é necessário agir retamente.

Colocam-se em prática, assim, os dois princípios defendidos por Aristóteles para que se verifique a prática virtuosa: o racional e o da escolha.

Pelo princípio racional, a virtude não pode ser praticada tendo em vista outros objetivos que não a realização do agente ético no Bem. Isto quer dizer que não podem existir interesses escondidos quando se faz uma boa ação. No decorrer da história narrada por Tolkien, inúmeras são as oportunidades em que vemos Sauron ou um de seus lacaios fazendo tentadoras ofertas aos demais personagens, como se se tivesse transformado em um bom moço. Por detrás de suas belas palavras, entretanto, estão escondidos os piores planos. Pelo contrário, as raças do Oeste esforçam-se para conhecer o que é bom para os demais: vemos isso no gesto forte de Boromir deixar

sua própria terra para aconselhar-se com Elrond em Valfenda. Analogamente, tantos outros personagens procuram obter maiores esclarecimentos sobre qual seja a melhor ação¹⁹. O princípio racional faz saber também que cada ação tem suas consequências e que, portanto, haverá sacrifícios a serem feitos para que se possa atingir o bem. Mesmo assim, tais dificuldades e renúncias deverão ser feitas em vista do bem maior.

Já pelo princípio da liberdade, é necessário que a virtude seja livremente escolhida. Uma tomada de atitude em direção ao Bem é necessária. A decisão de Frodo por tomar o Anel como fardo e dirigir-se a Mordor para destruí-lo é um exemplo disso. Elrond mesmo afirma que ninguém tem o direito de impor a outrem tal missão, do mesmo modo como ninguém pode ser obrigado a praticar a virtude. Ao redor de Frodo vemos outro exemplo disso: a Sociedade do Anel livremente cerca o Portador para acompanhá-lo até quando puderem.

A união entre força de vontade e conhecimento do bem é essencial para a boa ação. Apenas possuir os dados não é suficiente para executá-los, como podemos verificar quando Pippin não ouve a voz do bom senso e espia o “Palantír” de Saruman:

— Gostaria de ter sabido tudo isso antes — disse Pippin. — Eu não tinha noção do que estava fazendo.

— Ah, sim, você tinha — disse Gandalf — Sabia que estava se comportando de modo errado e tolo, e disse isso para si mesmo, mas não escutou. (TOLKIEN, 2001b, p. 206).

Daí a importância de tornar hábitos os comportamentos virtuosos, fazendo o possível para integrá-los de tal forma à personalidade que se tornem uma só coisa na vida da pessoa. Não basta meramente escolher com liberdade, mas escolher bem, auxiliado pelo guia moral da razão. Só por um bom caminho se chega a um bom destino. Há portanto uma profunda ligação entre o fim e os meios para obtê-lo. Saruman não percebe isso, e oferece a Gandalf um meio perverso para tentar obter aquilo que pretendiam:

Podemos esperar nossa hora, podemos guardar o que pensamos em nossos corações, talvez deplorando as maldades feitas incidentalmente, mas aprovando o propósito final e mais alto: Conhecimento, Liderança, Ordem; todas as coisas que até agora lutamos em vão para conseguir, mais atrapalhados que ajudados por nossos amigos fracos e inúteis. Não precisaria haver, e não haveria, qualquer mudança em nossos propósitos, só em nossos meios. (TOLKIEN, 2001a, p. 274).

¹⁹ Diremos algo a mais sobre isso ao tratar da virtude da Prudência, mais adiante.

Ao que Gandalf responde enfaticamente que não se trata de outra coisa senão um discurso do tipo que os servidores do Senhor do Escuro utilizam para ludibriar aqueles que ele quer conquistar para seus próprios interesses. O motivo é claro: não pode aceitar que, para conquistar a ordem e o progresso, haja morte e destruição – e que fossem aceitas como um detalhe desprezível. É visível portanto que, se as consequências da escolha livre e racional pelo bem são boas, nos resultados da má escolha verifica-se um desastre lamentável.

Isengard era um lugar forte e maravilhoso, e fora belo por muito tempo; ali moraram grandes senhores, os guardiões de Gondor no oeste, e homens sábios que observavam as estrelas. Mas Saruman lentamente transformou o lugar para seus propósitos mutantes, e o melhorou, na sua opinião; mas se enganava — pois todas as artes e sutis artifícios, pelos quais abandonou sua sabedoria antiga, e que ingenuamente imaginou serem seus, vinham de Mordor; assim tudo o que fez não passou de uma pequena cópia, um modelo infantil ou uma adulação de escravo, daquela vasta fortaleza, do arsenal, da prisão, da fornalha de grande poder, Barad-dûr, a Torre Escura, que não tinha rival, e ria da adulação, ganhando tempo, segura de seu orgulho e de sua força incomensurável. (TOLKIEN, 2001b, p. 158).

4.3 A prática das virtudes n'Ó Senhor dos Anéis

Nosso foco de estudo agora são as virtudes específicas. Não as analisaremos agora sob a ótica teórica, mas sim tomando as ações concretas dos personagens da Terra Média como paradigmas da ação moral, tendo em vista tudo o que foi disposto anteriormente sobre seu ideal e suas referências, bem como da deturpação do bem produzida por seus inimigos.

É essencial para o agente ético que a virtude se torne para ele um hábito, a tal ponto que praticá-la seja uma coisa natural. Na história narrada por Tolkien, ao lado de grandes homens virtuosos, como Aragorn e Gandalf, temos indivíduos que vão passando por um longo processo de maturação até atingirem o ideal da virtude. Tal é o caso dos hobbits Peregrin Tûk e Meriadoc Brandebuque. A princípio possuem boa-vontade, ideal e lealdade, mas ainda não um comportamento ilibado. Ao longo de seu percurso para cumprir a demanda da Sociedade, vão adquirindo aquela fortaleza de caráter própria dos homens virtuosos, a tal ponto de receberem as mais altas

honorarias dos povos de Gondor e Rohan, respectivamente, e de se tornarem líderes do povo do Condado após seu retorno para casa.

Desse percurso para o fortalecimento do caráter faz parte aquela admirável harmonia entre discurso e ação. Não basta, repetimos, possuir o conhecimento para agir bem. Muita informação sem discernimento pode inclusive para contribuir para gerar orgulho e vaidade. É o que Aristóteles reprovava naqueles que “refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão bons dessa maneira” (Ét. Nic. 1105b). Um personagem que exemplifica isso claramente é novamente Saruman²⁰, considerado grande sábio, um líder para a Ordem dos Magos durante séculos. Pesquisou a fundo a história da forjadura dos grandes anéis e, de modo particular, do Um Anel de Sauron. Mas isso de nada serviu senão para alimentar sua ganância pelo poder. Ao passo que, em Gandalf, o conhecimento foi sempre aliado a um real interesse de agir bem e resolver a situação conflituosa.

Tomamos como exemplo as três virtudes já explanadas no capítulo anterior: Coragem, Prudência e Amizade.

A) Coragem

Trouxemos a lume, para o presente estudo, um épico sobre a Guerra do Anel. Nada mais necessário, num cenário como o apresentado por Tolkien nessa obra, do que personagens corajosos e destemidos. Mas corajosos segundo o modelo aristotélico de virtude, entendendo-a como mediania. Não desejamos comportamentos a modo dos berserkers²¹ nórdicos, mas sim que sejam pautados pelo meio termo²².

O primeiro exemplo é o de Beregond, capitão da guarda da cidadela de Minas Tirith. Em O Retorno do Rei surge quase como um personagem-estepe, desses que aparecem para sinalizar o caminho para os protagonistas e depois desaparecem. Em meio às grandes preocupações e feitos da guerra, seu papel é de fato discretíssimo; não obstante, é fundamental e fornece um dois maiores exemplos de coragem de toda a obra. Como um dos responsáveis pela guarda da Cidade Branca, Beregond estava sob as ordens do Regente e do

²⁰ Poderíamos também citar o exemplo de Denethor, regente de Gondor e possuidor de muitos conhecimentos. Descendente do povo de Númenor, Denethor possuía alta linhagem e sabedoria, mas ao final de sua vida é tomado pela loucura e se deixa sucumbir.

²¹ Os *berserkers* foram guerreiros nórdicos, possivelmente inspirados religiosamente que, ao entrarem em batalha, eram tomados de uma fúria ensandecida e se tornavam grandes matadores. Sua vontade na batalha, entretanto, não era movida pelo princípio racional, ao ponto de alguns estudiosos levantarem a hipótese de estarem sob efeito de alucinógenos.

²² Se fôssemos fazer uma lista exaustiva dos feitos corajosos dentro d’*O Senhor dos Anéis*, teríamos que gastar numerosas páginas para cumprir nosso intento. O que vamos fazer aqui, portanto, é pinçar episódios selecionados para fornecer um panorama sobre a coragem dentro da história. Fica clara, assim, uma escolha metodológica arbitrária, e poderiam surgir perfeitamente outros tantos fatos que corroborassem nossa posição.

capitão Faramir. Tal era a sua dedicação pela causa da cidade que, em duas ocasiões, arrisca a si mesmo para salvar Faramir. Não se trata daquele amor temerário pelo risco nem, muito menos, de se deixar paralisar pelo medo. Toma o caminho do meio e decide agir em vistas do bem de todos.

Num primeiro momento, o capitão da guarda vê Faramir voltando para a cidade numa fuga desesperada para salvar não só a si mesmo mas também aos homens que estavam sob seu comando. Vendo seu líder em perigo, ameaçado pelo Nazgûl alados, Beregond deixa a cidade e vai em direção à sombra para socorrer os que estão chegando, libertando-se do medo e do temor (Cf. TOLKIEN, 2001c, p. 73). Mais adiante, vemo-lo em ação novamente quando, tomado pela loucura, Denethor quer sacrificar a si mesmo e ao filho, seguro de que a guerra não chegaria a bom termo e de que a cidade seria tomada — repetindo assim o comportamento dos Reis Bárbaros. Mesmo descumprindo as regras próprias da Rua Silenciosa, Rath Dínen, que guardava as tumbas dos mortos, Beregond luta contra os demais servos de Denethor a fim de salvar a vida do agonizante Faramir (Cf. TOLKIEN, 2001c, p. 118-9).

Nosso segundo exemplo é o de Aragorn e seus amigos quando vão atravessar as Sendas dos Mortos. Um verdadeiro teste para a coragem, o caminho escolhido pelo guardião inspirava medo até mesmo nos animais em que montavam, e pouquíssimos homens mortais haviam prosseguido por aquele caminho — nenhum dos quais voltara. Mas o objetivo era claro: se quisessem ter alguma chance de lutar pela salvação da Cidade Branca aquele caminho era o único possível. Aragorn deveria acordar os mortos que ali habitavam e conclamá-los a cumprir a promessa feita a Isildur, do qual era descendente. A “Companhia Cinzenta” de Aragorn e seus seguidores parte por esse caminho não para terem acesso à riquezas escondidas, mas pelo ideal de salvar a Terra Média.

Um último episódio envolve não somente casos individuais de exercício da coragem, mas de um grupo maior. Trata-se da última atitude dos Capitães do Oeste para tentar ajudar Frodo a cumprir seu intento. Não podiam caminhar até ele para salvá-lo, então precisavam fazer o que estava a seu alcance. Desse modo Aragorn, Gandalf, Éomer e Imrahil partem com seus exércitos em direção ao Portão Negro, entrada para terra do Senhor do Escuro. Seu objetivo era atrair os exércitos de Mordor em direção ao portão e assim deixar o caminho livre para que Frodo e Sam pudessem se dirigir à Montanha da Perdição e destruir o Um Anel. Mesmo que não tivessem muita esperança de saírem vivos do combate, permanecia acesa a chama da vitória pelo menos para Frodo e, com ele, para o restante da Terra Média. É o que Gandalf diz durante o último debate dos capitães do Oeste antes da partida:

— Devemos caminhar de olhos abertos em direção a essa armadilha, com coragem, mas com pouca esperança para nós mesmos. Pois, meus senhores, pode muito bem acontecer que literalmente tombemos numa batalha negra longe das terras viventes, de modo que mesmo se Barad-dûr for destruída não viveremos para ver uma nova era. Mas considero que esta é nossa tarefa. E isso é melhor do que perecer, de qualquer forma — como certamente acontecerá, se ficarmos aqui parados — e saber na hora de nossa morte que não vai haver uma nova era. (TOLKIEN, 2001c, p. 150).

Em tudo isso fica clara a perspectiva de Faramir, que expusemos anteriormente, de que a guerra e seus feitos não deveriam existir por si mesmos, mas tão-somente para garantir a sobrevivência das pessoas livres e possibilitar uma vida melhor. Para discernir quais são as melhores atitudes a serem tomadas, mesmo na guerra, é necessária uma boa dose da próxima virtude que iremos expor.

B) Prudência

A prudência é a virtude da razão prática, isto é, de partir do princípio racional para agir bem. O primeiro princípio aristotélico sobre a prudência é que ela deve sempre ser exercida em relação às coisas que estejam ao nosso alcance, versando sobre as atitudes que realmente possamos tomar e não sobre os astros do céu ou sobre o passado. Quando Frodo se queixa que gostaria que os fatos tenebrosos a respeito da Guerra do Anel não tivessem acontecido em sua época, Gandalf responde que, assim como todos os que vivem nos tempos ruins, ele também. Mas deixa claro que “a decisão não é nossa. Tudo o que temos de decidir é o que fazer com o tempo que nos é dado.” (TOLKIEN, 2001a, p. 53).

A virtude da prudência está profundamente ligada à abertura ao Bem. Ela estrutura o agir do homem de acordo com os fins adequados, para que os meios também o sejam.

Dizia Pieper que “faltando o desejo do bem, todo o esforço para descobrir o que aqui e agora é prudente e bom redonda em ilusão e atividade vazia.” (...) Com efeito, sem retidão de intenção, nenhum ato é bom e prudente, pois a própria noção de prudência diz respeito à reta razão no agir. Daí que uma das atitudes mais necessárias para adquirir e crescer na virtude da prudência é retificar a intenção, quando percebemos que o que nos move a agir são, na verdade e no fundo, motivos menos nobres e que causariam vergonha se

descobertos. Afinal de contas: o que nos move? Por quem os sinos dobram? (MARTINS FILHO, 2010, p. 147).

Para os gregos, um fator fundamental para apontar o caminho correto e discernir a correta referência ao bem sobre a qual fala Joseph Pieper era a pessoa do sábio, o Phronimos. Em Tolkien, a figura do Phronimos torna-se essencial para garantir o bom êxito das ações do Oeste. Ao longo da história Gandalf surge com mais força nessa função, uma vez que acompanha todo o desenrolar da trama. Mas também outras figuras sábias são colocadas em cena para auxiliar aqueles que necessitam, como Tom Bombadil, Elrond, Galadriel e Barbárvore. Sua longevidade e experiência garantem a agudeza de seu pensamento e a retidão de suas intenções, seguindo o modelo de Aristóteles (Cf. Et. Nic., 1142a).

Faz parte da virtude da prudência a ponderação, que escuta todos os lados e pesa os fatos antes de agir. Tolkien dedica capítulos inteiros de seus livros aos conselhos, reuniões entre os sábios e demais envolvidos nas situações, com o objetivo de discernir qual a melhor atitude a ser tomada. Há pelo menos um desses capítulos especiais em cada volume de O Senhor dos Anéis: no primeiro livro, temos "O conselho de Elrond", no qual representantes de todos os povos livres da Terra Média se reúnem para tomarem conhecimento dos fatos, serem aconselhados e debaterem uma solução para o problema.

O capítulo é atrativo porque, pela fala de cada um dos personagens, vai-se tendo um quadro completo da situação da Terra Média, indispensável para se tomar qualquer decisão. Por outro lado, os mais sábios do Conselho, Gandalf e Elrond, com toda a sua experiência e sapiência, ajudam a ver o problema com realismo e sem desespero, encontrando uma saída ao mesmo tempo audaciosa e humilde, por fazer a única coisa que o inimigo não esperaria deles: ir direto à Terra de Mordor, reduto do inimigo, para destruir o anel no Monte da Perdição, em que ele fora forjado. A mais prudente das decisões, aparentemente a mais tresloucada aos olhos dos "prudentes", foi tomada graças à humilde consulta todos aqueles que poderiam ofertar elementos fundamentais para a tomada de decisão de tamanha envergadura. E graças à decisão acertada, a Guerra do Anel foi vencida pelos povos livres do Ocidente. (MARTINS FILHO, 2010, p. 145).

No segundo livro, no capítulo "Barbárvore", vemos o 'entebate', a reunião dos Ents para conversarem e decidirem suas ações frente às ameaças que vinham recebendo de Saruman, e sobre o que fazer com o mal que ameaçava destruir toda a sua terra, a floresta de Fangorn. Aqui a longuíssima experiência de Barbárvore e seus companheiros conta muito: ponderavam não apenas os

acontecimentos da última década ou do último século, mas de todas as eras do mundo. Finalmente, no último livro, vemos os capitães do Oeste, vencedores da batalha dos campos do Pelennor, reunirem-se no capítulo "O último debate". Ali também fica marcada a figura do Phronimos em Gandalf, que orienta os demais líderes a tomarem a decisão mais acertada frente às necessidades de todos.

Dissemos, no item 3, que uma vez tomada a decisão, é necessário agir rápido para colocá-la em prática. É o que vemos Gandalf fazendo após a narração de Pippin informando-o que Denethor queimaria Faramir vivo e perguntando-o se poderia fazer algo: "— Talvez eu possa — disse Gandalf. — Mas, se fizer isso, outros morrerão, receio eu. Bem, devo ir até ele, uma vez que ninguém mais poderá ajudá-lo. Mas disso resultarão coisas ruins e tristes. No próprio coração de nossa fortaleza o Inimigo tem forças para nos atacar: pois é a sua vontade que está em ação. Tomada a decisão, ele agiu com rapidez, e, apanhando Pippin, colocou-o à sua frente no cavalo; a uma palavra sua, Scadufax se virou." (TOLKIEN, 2001c, p. 117). É a sagacidade na tomada decisões e a rapidez de colocá-las em prática que garante a vitória dos povos livres, frente às ameaças do Leste. O último fator a ser salientado é a coesão do grupo em torno de seu objetivo último, não somente com relações de interesse mútuo, mas na união fraterna ao redor do mesmo objetivo, que constitui a base da amizade.

C) Amizade

Por último tem-se a amizade, pela qual os agentes éticos encontram auxílio e força em direção à sua realização no Sumo Bem. Em Tolkien, tal temática tem profundas raízes em sua experiência pessoal. A amizade dele com C. S. Lewis, autor das Crônicas de Nárnia, foi fundamental não somente para seu sucesso profissional e para o refinamento de sua escrita mas também para o próprio desenrolar de seu agir no mundo. Os dois foram mútuos colaboradores, lendo e criticando as obras do outro para que pudesse chegar ao máximo de seu desempenho. Evidentemente que muito disso está posto nas entrelinhas de seus escritos.

O título do primeiro volume d'O Senhor dos Anéis por si mesmo já é exemplificação da amizade em Tolkien: a Sociedade do Anel a princípio se reúne com um objetivo pragmático: acompanhar o Portador até onde puderem, para que possam ajudá-lo na demanda. Entretanto, as relações de afeto de uns pelos outros vão se estreitando, e os nove companheiros tornam-se bons amigos. A tal ponto de, redimido de suas faltas anteriores num momento de

fraqueza em relação a Frodo, no qual tenta tomar o Um Anel de seu portador, Boromir pode dar a vida pela salvação de Merry e Pippin.

A amizade entre os hobbits também é exemplar: Merry e Pippin não hesitam em acompanhar Frodo em sua partida para Valfenda, mesmo sem conhecer claramente os objetivos de sua missão. Apesar de todos os perigos, e sob o risco de serem novamente atacados por um dos Cavaleiros Negros, como de fato ocorreu, decidem-se a partir.

— Tudo depende do que você deseja interrompeu Merry. — Pode confiar em nós para ficarmos juntos com você nos bons e maus momentos — até o mais amargo fim. E pode confiar também que guardaremos qualquer um de seus segredos — melhor ainda do que você os guarda para si. Mas não pode confiar que deixaremos que enfrente problemas sozinho, e que vá embora sem dizer uma palavra. Somos seus amigos, Frodo. De qualquer modo, é isto: sabemos a maior parte do que Gandalf lhe disse. Sabemos muito sobre o Anel. Estamos com um medo terrível — mas iremos ao seu lado; seguiremos você como cães. (TOLKIEN, 2001a, p. 111).

É a mesma amizade que impele os companheiros de Aragorn a superar o medo terrível experimentado no limiar das Sendas dos Mortos e se colocarem à disposição de trilharem com ele aquele caminho escuro. Gimli e Legolas, que estavam nessa difícil missão, também superam resistências pessoais por causa de sua amizade. Por um lado, Gimli enfrenta o medo da floresta de Fangorn por causa do convite de Legolas, que tinha grande vontade de visitá-la. De outro lado, Legolas vai com Gimli conhecer as cavernas por detrás do Forte da Trombeta em Rohan.

E como não mencionar a amizade maior de toda a história da Guerra do Anel, provada além dos limites do imaginável — verdadeiramente provada no fogo — que é a de Samwise Gamgi e Frodo Bolseiro. Não existiram desafios que os dois não enfrentaram, e na luta pela salvação dos povos livres do Oeste entraram juntos nas terras do inimigo, sendo constantemente ameaçados pelos orcs e por Gollum. Quando não restou mais esperança, continuaram contra tudo e contra todos. E auxiliados por seus outros amigos, que mesmo parecendo distantes não pensavam em outra coisa senão neles, puderam concluir sua jornada e alcançar o sucesso não somente para si, mas para toda a Terra Média.

Os exemplos que encontramos em O Senhor dos Anéis — que não são o de seres perfeitos, mas sim de seres limitados abertos à realização maior no Bem — nos podem ajudar a entrever soluções e

perspectivas para os problemas que surgem não só na particularidade de cada vida, mas também perante toda a sociedade. Desse processo de busca por soluções e melhorias faz parte, sem dúvidas, a abertura a um ideal maior, ao Bem e à nossa realização n'Ele.

5. CONCLUSÃO

Antes de pensar a respeito da virtude, é necessário defini-la. Certamente a pergunta pela virtude, base de toda reflexão ética, foi o primeiro passo para a confecção desse texto, embora não lhe ocupe lugar proeminente. Pois, sem saber o que é a virtude, como se pode falar de uma vida virtuosa? Responder a pergunta pela virtude era condição sine qua non para o desenvolvimento do restante de nossos objetivos.

Tendo feito isso, passamos à nossa pergunta-chave: qual a relação da prática virtuosa com a abertura do homem ao Bem? A essa abertura demos o nome de "abertura transcendental", e procuramos perceber como ela é capaz de estruturar o agir ético. Nossa primeira parte consistiu em expor tais conceituações. Nosso foco principal foi perceber como essa relação entre a vida virtuosa e a abertura transcendental podiam ser observadas em O Senhor dos Anéis.

Tomamos como objeto de estudos essa obra literária. Pudemos perceber, pelo princípio da "imaginação moral", como as Histórias de Fadas (o nome pelo qual Tolkien nomeia essas histórias fantásticas) podem ser guias éticos bastante adequados para a educação não só de jovens e crianças mas também de adultos. Justamente por não serem textos acadêmicos possuem ampla aceitação entre um público bastante grande e diversificado. Assim percebemos que os personagens são arquétipos de comportamentos verificáveis também no "mundo primário", isto é, o nosso mundo real.

Em seguida, tendo justificado nossa escolha pela incursão na Literatura, procuramos seguir a Ética a Nicômaco, na qual Aristóteles exprime seu entendimento acerca da virtude e da abertura do homem ao Bem objetivo. O fim do homem é a eudaimonia, a sua realização no Bem. É esse o seu ideal, que deve ser buscado livremente e racionalmente. Explicitamos, portanto, esse duplo princípio da vontade e da liberdade.

Por fim chegamos ao cume: responder em que episódios e discursos se manifesta a relação entre a virtude e a abertura ao Bem

em O Senhor dos Anéis. Assim, vimos que os bons personagens não são criados perfeitos e ilibados, mas vão construindo seu bom agir ético a partir de sua abertura ao Bem. Essa abertura envolve dois momentos, conforme exposto: momento intersubjetivo, na comunidade, e momento objetivo, ao Bem como fim último.

As virtudes específicas que, conceituadas segundo Aristóteles, procuramos perceber no desenvolvimento da obra de Tolkien foram a coragem e a prudência, juntamente com a amizade. São tais virtudes que levaram os personagens ao bom termo de sua demanda e, conseqüentemente, à salvação da Terra Média.

Depois de todo esse percurso podemos perceber claramente que para a construção de uma sociedade ética que rompa os laços do autofechamento subjetivista e se pautar pela prática virtuosa a abertura ao Bem é ponto fulcral, fora do qual dificilmente se pode pensar uma relação sadia de subjetividade. É na medida em que o homem assume ou opta livremente pelo Bem, que ele encontra a motivação adequada e necessária para praticar a virtude.

Evidentemente que nossa pretensão não foi esgotar esse tema. Desde o início nosso objetivo sempre se delimitou numa análise de uma única obra e, mesmo assim, de modo bastante geral. Nossa reflexão pretende ser um impulso a partir do qual se possa pensar como esse tema tem sido tratado na sociedade contemporânea, que se marca pela necessidade de uma vida virtuosa mais aprimorada.

Encerramos do mesmo modo que o último volume de O Senhor dos Anéis. Sam acompanha seu mestre, Frodo, até os portos cinzentos. Ali Frodo embarca num navio em direção às Terras Imortais — um lugar de beleza e paz incomparáveis, onde estaria longe de toda preocupação e dificuldade após sua longa e penosa jornada. Mas Sam não pode acompanhar o mestre. Deve voltar para sua casa, sua esposa e filhos, e suas obrigações cotidianas.

Assim também nós, após mergulharmos na reflexão filosófica e nas histórias de fadas, devemos voltar ao mundo da vida e perceber como tudo o que foi refletido pode nos ajudar a viver melhor. Afinal de contas a Ética é, eminentemente, uma ciência prática. Dizemos, portanto, com Sam: "É, aqui estou de volta" (TOLKIEN, 2001c, p. 315).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANTUNES, Thiago. Tradição e Modernidade em "O Senhor dos Anéis". Dissertação de Mestrado disponível em <http://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/antunes_t_me_mar.pdf>. Acesso em 26 nov. 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores; 4).

BARRETO, Marco Heleno. *Imaginação Simbólica: Reflexões introdutórias*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CHESTERTON: Gilbert Keith. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

DEVAUX, Michaël. Itinerarium imaginationis ad Deum: viagem a Númenor na companhia dos Inklings. *COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n. 1, p. 151-172, jan./mar. 2009.

EDWARDS, Owen Dudley. Gollum, Frodo e o romance católico. *COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n. 1, p. 185-200, jan./mar. 2009.

GREGGERSEN, Gabriele. *O Senhor dos Anéis: da fantasia à ética*. Viçosa: Ultimato, 2003.

KIRK, Russell. A imaginação moral. *COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n. 1, p. 103-119, jan./mar. 2009.

KLAUTAU, Diego. As estórias de fadas na Cidade de Deus: teoria literária de J. R. R. Tolkien e as virtudes cardeais de santo Agostinho. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano II*, n. 14.

KLAUTAU, Diego. O Condado, a Terra-Média e o Mar – A nostalgia de Tolkien. In ALBUQUERQUE, Eduardo Basto, (org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – "Migrações e Imigrações das Religiões"*. Assis, ABHR: 2008. Disponível em <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/klatau-diego.pdf>>. Acesso em 26 nov. 2012.

KLAUTAU, Diego. O mal e o poder: o simbólico do Um Anel em O Senhor dos Anéis. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano II, n. 8.

KRAUT, Richard (et. al.). Aristóteles: a Ética a Nicômaco. Trad. Alfredo Stork, et. al. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MARIÑO, Andrés Uribe. Análise junguiana da sombra na obra: O Senhor dos Anéis de J. R. R. Tolkien. Trabalho final apresentado na cátedra Seminário de Autor Contemporâneo Carl G. Jung da Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, 2003. Disponível em <<http://www.adepac.org/Portugues/PP06-8.htm>>. Acesso em 26 nov. 2012.

MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. Ética e Ficção: de Aristóteles a Tolkien. Rio de Janeiro: Campus Elsevier, 2010.

OZIEWICZ, Marek. Prolengômenos à fantasia mitopoética. COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n. 1, p. 121-149, jan./mar. 2009.

RICKEN, Friedo. O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHALL, James V. A cultura nunca é neutra. COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n. 1, p. 23-28, jan./mar. 2009.

SPINELLI, Priscilla Tesch. A prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

TOLKIEN, J. R. R. O Senhor dos Anéis - Vol. 1: A Sociedade do Anel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOLKIEN, J. R. R. O Senhor dos Anéis - Vol. 2: As Duas Torres. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOLKIEN, J. R. R. O Senhor dos Anéis - Vol. 3: O Retorno do Rei. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOLKIEN, J. R. R. Sobre Histórias de Fadas. São Paulo: Conrad, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.