

VERSÃO  EBOOK

Nadir Antonio Pichler (Org.)

Sidenei J. da Rosa

Raquel Maria Sasso

Cláudia Riva

Neimar Bedin

Nadir Antonio Pichler

Andreza Ossani

Gilvane Kern

Daniela Magarinus Barella

Venelci Santini

pensando em
**filosofia
prática**



méritos
editora

Nadir Antonio Pichler
(Org.)

Sidenei J. da Rosa

Raquel Maria Sasso

Cláudia Riva

Neimar Bedin

Nadir Antonio Pichler

Andreza Ossani

Gilvane Kern

Daniela Magarinus Barella

Venelci Santini

pensando em
filosofia
prática

méritos
editora

© 2005, Méritos Editora Ltda.

Rua Eduardo de Brito, 1086

Passo Fundo, RS, CEP 99025-280

Fone/Fax: (54) 3313-7317

Página na internet: www.meritos.com.br

E-mail: sac@meritos.com.br

Charles Pimentel da Silva

Editor

Todos os direitos reservados e protegidos pela lei nº 9.610 de 19/02/1998. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

F488 Pensando em filosofia prática /
organizado por Nadir Antonio Pichler.
- Passo Fundo: Méritos, 2005.
110 p.

1. Filofia I. Pichler, Nadir Antonio (Org.)

CDU: 1

Catalogação na fonte: bibliotecária Marisa Miguellis CRB10/1241

ISBN 85-89769-12-7

Impresso no Brasil

Apresentação

A filosofia prática é um ramo da filosofia que procura estabelecer pressupostos em forma de diretrizes ou princípios norteadores para orientar a ação humana na sociedade. Diferente de outras áreas do conhecimento, como as ciências exatas, as agrárias, as biológicas entre outras, a filosofia prática, área de conhecimento das ciências humanas, tem como objetivo específico atuar no mundo contingente, isto é, no mundo dos valores. Esses são mutáveis, incessantemente reconstruídos conforme o contexto filosófico e cultural da época.

Assim, os valores éticos, religiosos, sociológicos, pedagógicos, jurídicos entre outros não são absolutos ou imutáveis, mas oriundos das convenções humanas, dos pactos instituídos pela escolha e deliberação, totalmente dependentes da vontade humana.

Dessa forma, o *ser* do homem, o mundo da vida, da cultura, dos valores, diferentemente do *ser* dos animais, é essencialmente aberto, inconcluso, inacabado, que precisa ser moldado, educado, correspondendo à área de atuação das ciências humanas, filosofia, história, pedagogia, direito, teologia etc. Essa tese fundamental foi retomada no século passado pela antropologia comportamentalista, que defendia que o comportamento do homem em sociedade não era instintivamente predeterminado. Segundo essa corrente de pensamento, é próprio do próprio homem que engendra as orientações básicas de seus impulsos e desejos e, ainda, que o seu *ser* é conquistado no mundo de suas experiências.

Nesse sentido, este livro traz uma série de artigos que discutem essa problemática humana, sob a organização do professor de Filosofia da Universidade de Passo Fundo, Nadir Pichler, também autor do quinto capítulo deste livro. Os demais autores são formandos do VIII nível do curso de Filosofia da mesma universidade. Esses artigos provêm de sínteses, partes de capítulos de monografias e de textos científicos. Esta obra não pretende exaurir a discussão das temáticas na área da filosofia prática, quer apenas provocar mais estudos nesse ramo do saber.

Inicialmente, referente à filosofia antiga, especificamente à de Aristóteles, no primeiro capítulo, intitulado *O finalismo em Aristóteles: a felicidade como fim último*, Sidinei J. da Rosa discute o conceito de finalismo na ciência política ou filosofia prática de Aristóteles. Analisa como esse pensador concebe, desenvolve e justifica tal conceito, apresentando-o como o bem supremo do homem, ou seja, a felicidade, o fim último das ações humanas.

No segundo capítulo, Raquel Maria Sasso, em *A felicidade na ética de Aristóteles*, analisa e descreve algumas idéias centrais sobre a felicidade em Aristóteles, baseada na obra *Ética a Nicômacos*. Para isso, estruturou o texto em três momentos, primeiramente, apresentando uma visão geral da problemática da ética aristotélica; depois, analisando o conceito de felicidade na ética aristotélica como bem supremo e, por fim, apresenta a questão da *eudaimonia*, isto é, a felicidade como elemento central da ética aristotélica.

No capítulo *A concepção aristotélica de ação*, Cláudia Riva, também voltada para a ética, descreve alguns aspectos centrais sobre a concepção aristotélica de ação. Em primeiro lugar, esboça o propósito da ação humana visando um bem, isto é, uma finalidade nas ações praticadas. Posteriormente, aborda os diferentes tipos de atividades e ciências e os diferentes tipos de vida, já que Aristóteles tematiza a ética como filosofia prática, diferenciando-a de outros saberes. E, ainda, aborda as especificidades da ação humana.

Neimar Bedin, a partir da obra *Política* de Aristóteles, discute em seu capítulo *O cidadão e a busca da felicidade em Aristóteles*, a problemática da questão social aristotélica atrelada à busca da felicidade pelos cidadãos na atuação política na pólis. Inicialmente, identifica a classe social que melhor se adequaria para que uma cidade pudesse ser bem estruturada. Na seqüência, analisa as qualidades do cidadão ideal pensado por Aristóteles, suas funções e características perante a cidade. Por fim, trata da cidade ideal ou pólis, suas características, de que tipo de cidadãos é ou *deveria ser* composta, além da finalidade que ela possui para com os mesmos.

Ainda, sobre Aristóteles, Nadir Antonio Pichler, no capítulo *A relação entre caráter e discurso na Retórica de Aristóteles*, analisa, primeiro, a necessidade de o orador identificar o perfil psicológico ou a alma humana dos ouvintes, para que o conteúdo do discurso tenha mais repercussão e eficácia, conhecendo as disposições do caráter das diferentes faixas etárias: a juventude, a idade adulta e a velhice. Depois, sintetiza, alguns preceitos aristotélicos sobre o caráter dos homens conforme os bens da fortuna ou riqueza da nobreza, dos ricos e dos homens do poder. E, em terceiro, discute os três gêneros ou discursos da retórica: o deliberativo, o judiciário e o celebrativo, onde os conhecimentos técnicos do orador, concernentes à alma dos ouvintes, são atualizados perante os diferentes auditórios.

No contexto da modernidade, Andreza Ossani descreve algumas idéias sobre *O estado de natureza no Leviatã de Hobbes*. Para Hobbes, os homens estão inseridos, desde o nascimento, no estado de natureza, apresentando comportamentos selvagens e sem limites, guiados somente por seus desejos e paixões. Com o pacto social, os homens abdicam de sua liberdade ao soberano, por meio da instituição do estado civil. A autora mostra pontos importantes de compreensão desses dois estados fundamentais para que se entenda melhor o pensamento de Hobbes e, assim, evitar a “guerra de todos contra todos”.

Em *Boa vontade e dever na ética kantiana*, Gilvane Kern descreve elementos básicos sobre a ética, pautado na obra

Fundamentação da metafísica dos costumes. Investiga os conceitos de boa vontade e de dever e a sua importância dentro do sistema ético kantiano, onde a vontade do ser racional-sensível, o homem, necessita do dever.

Daniela Magarinus Barella, em *O mundo idealizado por Kant*, apresenta as proposições sobre a possibilidade de constituir um mundo fundado em valores como a paz. Na obra *À paz perpétua*, Kant mostra que é contraditório pensar um modelo de paz que esteja dirigido ou preparado para enfrentar uma guerra futura. Um projeto de paz não se submete a um pensamento passageiro de apenas um período, mas deve estar enraizado no próprio modelo de paz que se sustente e que permaneça estável por ele mesmo.

E, por último, na conjuntura contemporânea, Venelci Santini, no capítulo *Origens e características do pensamento de Matthew Lipman: a questão da educação*, problematiza a situação da educação, suas dificuldades na perspectiva deste autor, questionando o sentido de se aplicar soluções remediadoras, em vez de modificar a essência. Segundo a autora, a filosofia tem muito a contribuir nessa direção através do desenvolvimento das habilidades de pensamento.

Nadir Antonio Pichler (Org.)
Passo Fundo, primavera de 2005

Sumário

Apresentação	5
1. O finalismo em Aristóteles: a felicidade como fim último <i>Sidenei J. da Rosa</i>	11
2. A felicidade na ética de Aristóteles <i>Raquel Maria Sasso</i>	21
3. A concepção aristotélica de ação <i>Cláudia Riva</i>	31
4. O cidadão e a busca da felicidade em Aristóteles <i>Neimar Bedin</i>	43
5. A relação entre caráter e discurso na <i>Retórica</i> de Aristóteles <i>Nadir Antonio Pichler</i>	57
6. O estado de natureza no <i>Leviatã</i> de Hobbes <i>Andreza Ossani</i>	65
7. Boa vontade e dever na ética kantiana <i>Gilvane Kern</i>	77
8. O mundo idealizado por Kant <i>Daniela Magarinus Barella</i>	91
9. Origens e características do pensamento de Matthew Lipman: a questão da educação <i>Venelci Santini</i>	101

O finalismo em Aristóteles: a felicidade como fim último

Sidenei J. da Rosa¹

INTRODUÇÃO

Apoiando-se nos comentadores Ignácio Yarza, Sir David Ross e na obra *Ética a Nicômacos*, será apresentado neste capítulo a concepção de finalismo em Aristóteles, analisando a maneira como Aristóteles concebe, desenvolve e justifica tal conceito. Pontuar-se-á, também, sua idéia de felicidade, que num primeiro momento se mostra como o fim último a ser buscado.

O FINALISMO EM ARISTÓTELES

Para Aristóteles, “toda a arte e toda a indagação, assim como toda a ação e todo o propósito, visam a algum bem” (EN 1094a, p. 17). Desse modo, o filósofo expõe de modo simples, que tudo possui uma finalidade, um alvo a ser atingido. Contudo, o que, à primeira vista, parece simples, se mostra bem mais

¹ Formando do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

profundo e complexo quando adentra-se mais na obra, uma vez que Aristóteles precisa dar conta de sua afirmação inicial.

Ao afirmar que toda a ação, assim como toda a arte, visa a um fim, Aristóteles entra no campo da finalidade das ações humanas e, mais que isso, coloca na roda de discussões o *fim último* que leva o ser humano a agir sempre em interesse próprio.

Seguindo o caminho trilhado por Aristóteles, nota-se que ele admite a existência de vários tipos de arte e que para cada tipo há uma finalidade diferente. Contudo, como conciliar a idéia de existir um fim para cada tipo de arte se dessas últimas existem inúmeras? Não estaria aqui nosso filósofo admitindo que há mais de um fim a ser buscado? Nesse sentido, como conciliar a idéia de mais de um fim a ser almejado com a idéia do fim último (único) postulado por ele?

Buscando uma solução para essa aparente contradição, Aristóteles indaga sobre o ponto comum a todas as artes, ou como ele mesmo coloca: “Onde, porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão” (EN 1094a, p. 17) ou, ainda, se existir um fim a que todas as artes se subordinam, assim como todas as ações visam, esse fim deve ser algo supremo, deve ser o “bem e o melhor dos bens” (EN 1094a, p. 17). Se esse fim existir será fundamental que se coloque em discussão o porquê que Aristóteles indaga: “Não terá uma grande influência sobre a vida o conhecimento desse bem?” (EN 1094a, p. 17).

Quanto à importância de se focar tal assunto, não há o que discutir, porém como se pode pensar num ponto em comum como fim para todo o agir humano? Como conceber um bem que, quando agimos independentemente da situação, essa ação se dê em virtude desse bem? Para melhor esclarecer esse ponto, precisa-se entender como Aristóteles concebeu esse bem.

Desde o início da obra *Ética a Nicômacos*, Aristóteles demarca o âmbito de sua investigação: dar sustentação a sua afirmação quanto à tendência natural do homem para o bem. O que Aristóteles está buscando é precisar os princípios da

ética e que sua referência à finalidade não é ocasional (YARZA, 2001, p. 109).

Nesse sentido, Aristóteles identifica que em seus antecessores se constatava a tendência, tanto do “mundo natural” como do “humano”, de que todas as coisas tendem a um fim. Diz que “se chama bem aquele a que se tende, pois os males se buscam em razão de algum bem” e, assim, os homens ao atuar ética ou cientificamente “tendem a algum bem” (YARZA, 2001, p. 110).

Para melhor esclarecer a questão do bem a que todas as coisas visam, sejam elas naturais ou humanas, Aristóteles discute sobre a hierarquia existente entre as atividades que o homem pratica e seus fins. Nesse sentido, Yarza comenta:

Algumas atividades são buscadas por si mesmas, com independência de seu resultado: outras o são só em vista a obter um resultado. Nas primeiras o valor recai na atividade, nas segundas em seu produto. Sendo muitas as atividades e diversos seus fins, não é difícil dar-se conta que também entre eles os homens estabelecem uma hierarquia, perseguindo uns fins em vista de outros mais altos, subordinando uns fins a outros (2001, p. 110).

Há muitas atividades e, por conseguinte, muitos são os seus fins, de modo que para que se possa postular um fim último, um bem maior, se faz necessário o estabelecimento de certos tipos de hierarquia entre as atividades, bem como, entre seus fins correspondentes. Para melhor entendermos o sentido dessa afirmação, analisaremos como o bem se apresenta de modo diferente em cada ciência.

OS DIFERENTES MODOS DO BEM

Na medicina, o bem é a saúde, pois todo o médico tem como objetivo último, ao tratar qualquer paciente, a saúde do mesmo. Na estratégia, ele o concebe como a vitória, pois todo o sujeito que busca e ou monta uma estratégia almeja a vitória

como alvo final, do contrário não haveria razão para montar uma estratégia.

Na arquitetura, segundo Aristóteles, a busca do bem é a casa e, como nos demais casos, fica fácil vislumbrar que todo o arquiteto se realiza mediante a finalidade alcançada, neste caso, a casa (EN I, 1097a, p. 23). Isso significa que o fim buscado em cada ação é o *propósito* a que essa ação se dispõe, pois “é por causa dele que os homens fazem tudo mais” (EN I, 1097a, p. 23). Se há, portanto, um fim visado em cada ação que o homem pratica, esse fim é o bem atingível por tal atividade, ou seja, é o fim a que tal atividade se propõe. Se houver mais de um bem (fim), esses serão os bens atingíveis por tal atividade. Nesse sentido, o que Aristóteles tenta nos mostrar com a reflexão que realiza acerca dos bens é que cada ação que praticamos possui um objetivo, que ele chama de finalidade, o alvo que poderá e deverá ser atingido se tomarmos tal caminho.

Se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens (EN I, 1094a, p. 17).

Portanto, se para cada determinado modo de agir, para cada ação que se pratica, existir uma finalidade, é ela que interessa. E mais, se para todos os diferentes modos do ser humano agir existir uma finalidade única e superior, sem dúvida é essa que deve ser especificada.

Assim, para Aristóteles, há um fim último a ser buscado pela ação do homem, pois se, ao agir, não tivéssemos uma finalidade que desejássemos por si mesma, “o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão” (EN I, 1094a, p. 17). Nesse sentido, também comenta Yärza: “a ação pressupõe o desejo e o desejo pressupõe o fim, percebido pelo sujeito sempre em sua dimensão de bem; de outro modo

a ação humana deliberada e escolhida seria incompreensível” (2001, p. 114).

Parece claro, portanto, que a existência de um fim último para Aristóteles é a condição para que nossas ações tenham sentido, para que o homem justifique seu agir de modo coerente e de forma natural, porque, segundo ele, há uma tendência natural para este fim. Ainda, afirma que escolhemos tudo em vista desse fim, que deve ser ele o bem maior, ou, nas palavras de Aristóteles: “se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando” (EN 1097a, I, p. 23). Em outras palavras, o bem ao qual se busca não é o bem que se há de buscar em virtude de outro bem, mas aquele que se busca por si mesmo, sendo auto-suficiente³.

Ao levar-se em conta, também, a experiência humana e seu modo de atuar, parece que abre-se a possibilidade de conjecturar um fim último para o homem, no intuito de que este evite que o desejo do homem seja vão e vazio. Desse modo, não fixar um fim como objetivo último para a vida “seria uma manifestação de insensatez” que não se pode admitir, ou seja, “se existe uma ação é porque há um desejo” uma vez que “não é possível a deliberação e a escolha no vazio, sem a presença de um fim” (YARZA, 2001, p. 119).

Na escolha dos fins, também não é possível fazê-los se eles se mostrarem vãos e vazios. Nesse caso, não haveria motivo para optar por um ou por outro. Parece que também não é possível explicar a conduta humana sem antes colocar em hipótese um fim como alvo a ser atingido e em virtude do qual se ordena a aspiração a qualquer outro bem. Além disso, não seria possível justificar o agir humano desprovido de um único objeto de seu desejo, como o objeto maior e final, que seja buscado por si mesmo e não em vista de algo mais.

³ Auto-suficiente é entendido aqui como “aquilo que em si torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma” (Aristóteles, p. 24) algo que é perseguido por si mesmo e não por algo mais.

Não seria suficiente que os homens elaborassem uma lista de bens, como objetivo de suas ações, sem que houvesse entre eles alguma relação; se cada homem não tivesse um fim último e único, não poderia medir, comparar, articular os diversos fins a que visam suas ações (YARZA, 2001, p. 119).

Segundo Yarza, “supondo que a vida humana deve dirigir-se a um fim, significa compreender que deve haver algo que ordena e dá sentido a tudo o que o homem faz” (2001, p. 120). Essa espécie de horizonte-guia do agir humano é, acima de tudo, um ponto de parada para o desejo, com relação ao agir humano, o fim último e auto-suficiente, que Aristóteles define como sendo a *felicidade*.

A FELICIDADE COMO FIM ÚLTIMO DO AGIR HUMANO

Quando pensamos em algo que possa ser dito como fim em si, que serve de horizonte, que é um desejo em última instância de todo o agir humano, logo incorre-se na *felicidade*. Porém, não se pode simplesmente afirmar que a felicidade é o fim a que todas as ações visam. Para tanto, necessita-se, como admitiu Aristóteles, de uma explicação mais detalhada. Assim, é necessário determinar, primeiramente, qual a função própria do homem, ou seja, deve-se deixar de lado todas as funções que o homem possui e que são comuns a outros seres, para se reportar à função única e exclusivamente sua.

A primeira das funções a ser considerada é a de nutrição e crescimento, ou seja, as atividades vitais. Essa não pode ser considerada específica do homem, pois todo o ser vivo a possui como atividade primordial de sua existência. Outra função que não poderia ser considerada específica do homem é a atividade de sensação, uma vez que, “desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais” (EN I 7, 1097b, p. 24). Não se quer aqui descartar a participação do homem em tais funções.

O objetivo é ir abrindo espaço para que se possa chegar à função única e específica do ser humano.

Assim, resta apenas uma atividade que poderá ser específica ao homem: a “atividade vital do elemento racional” (EN I 7, 1098a, p. 24), ou seja, a atividade realizada por meio da razão.

Portanto, a atividade específica do homem é aquela praticada racionalmente, ou seja, uma atividade mediada pela razão⁴. Então, a função do homem se traduzirá em uma atividade do elemento racional, uma atividade da alma por intermédio da razão, ou como cita Aristóteles:

A função própria do homem é um certo modo de vida, e esse é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e o nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações [...]. O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas (EN I 7, 1098a, p. 24-25).

Assim, parece que o filósofo começa a definir, mesmo que parcialmente, a finalidade do homem. Porém, como pensar a finalidade do homem como algo realizável mediante o exercício racional de uma atividade da alma? Como postular essa ligação que Aristóteles faz do agir racional com a alma?

Ao adentrar mais nessa questão, vê-se como Aristóteles tenta contornar essa situação, primeiramente, advertindo na passagem 1098 a, da *Ética a Nicômacos*, que a finalidade da ação humana, ou seja, a felicidade⁵, não se alcança em um pequeno lapso de tempo, mas, sim, que exige que o sujeito aja de maneira reta, de acordo com a excelência moral por toda a sua vida. “Tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente);

⁴ Nos referimos aqui à capacidade que o ser humano possui de refletir sobre suas ações, sobre as ações dos demais, bem como, sobre a realidade que o cerca, sobre o mundo, portanto. É, sem dúvida, o motivo que faz com que o mesmo seja distinto dos outros animais.

da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem aventurado e feliz” (EN I 7, 1098a, p. 25). Num segundo momento, afirma que esse agir deve ser de tal modo que se apresente como a “atividade vital do elemento racional” (EN I 7, 1097b, p. 24). Assim, a ação deverá ser tão sublime e desprovida de qualquer elemento externo, para que possa ser considerada uma ação da alma, ou, em palavras mais simples, para Aristóteles, quando o homem agir baseado puramente em sua razão (desprovido de todo elemento que possa estar relacionado às necessidades vitais e de instinto), estará agindo conforme a excelência moral, uma atividade da alma.

Vale ressaltar que a concepção de felicidade (*eudaimonia*), o fim a que tendem todas as ações que o homem pratica, se apresenta de modo diferente entre autores que estudam o pensamento Aristotélico. Como exemplo disso, pode-se destacar David Ross, que prefere utilizar o termo *bem-estar*, acreditando ser esse o mais adequado para traduzir *eudaimonia*, pelo fato de a palavra felicidade “designar um estado de sentimento”. Para Ross, Aristóteles insiste no fato de que o fim último “deve ser uma espécie de atividade e não qualquer espécie de prazer, apesar de este a acompanhar naturalmente” (1987, p. 196). Portanto, felicidade não pode aqui ser entendida como um estado de euforia momentâneo, tão pouco um estado de sentimento, mas, sim, felicidade como sendo a plena realização do homem.

Com isso, parece que nosso filósofo contorna o problema instaurado em sua argumentação, definindo, sutilmente, que a finalidade do agir humano deva ser a felicidade (*eudaimonia*). Por isso, sua argumentação se mostra um tanto frágil e merecedora de maior análise.

⁵ Precisamos entender aqui, que a felicidade de que Aristóteles está tratando, não é aquela felicidade como um estado de euforia momentâneo, mas, sim, a felicidade como plena realização do homem, fato que explica o porquê de o homem não poder alcançá-la em um curto lapso de tempo, como o próprio Aristóteles afirma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Espera-se que a partir da presente análise do conceito Aristotélico de finalismo e de sua organização de pensamento expressa em seus escritos sobre felicidade, tenham contribuído para clarear, mesmo que superficialmente, o pensamento, bem como, de balizar uma postura a ser tomada frente ao conceito de finalismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a nicômacos*. 3. ed. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1999.

YARZA, Ignacio. *La racionalidad de la ética de Aristóteles: un estudio sobre ética a nicómaco I*. Navara: EUNSA, 2001.

ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Tradução de Luiz F. Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

A felicidade na ética de Aristóteles

Raquel Maria Sasso¹

INTRODUÇÃO

Neste capítulo pretende-se desenvolver algumas das idéias centrais da ética aristotélica quanto ao conceito de felicidade, restrito à obra *Ética a Nicômacos*, inicialmente tratando das questões das virtudes, divididas em éticas e dianoéticas. Depois, trabalhando a idéia de felicidade como uma finalidade que busca o bem supremo, a realização do homem na pólis. E, por fim, buscar o conceito de *eudaimonia*, isto é, de felicidade.

O PAPEL DAS VIRTUDES NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Aristóteles classifica as virtudes em éticas e dianoéticas. “As virtudes éticas são para Aristóteles aquelas que se desenvolvem na prática e que estão orientadas para a consecução de um fim” (MORA, 1998, p. 245). Elas têm sua origem nos costumes e no hábito e servem para o estabelecimento de uma ordem na vida do estado² ou pólis. As virtudes dianoéticas são,

¹ Formanda do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

² Como exemplo, poderíamos citar a justiça, a moderação, a amizade etc.

como a *sophia* e a *phrónesis* ou prudência, são orientadoras, isto é, fornecem os princípios para as virtudes éticas. Assim, na ética aristotélica, sempre há a supremacia da razão sobre os desejos.

Para que se compreenda de maneira adequada esta questão das virtudes, é preciso levar em consideração o conceito de alma que Aristóteles desenvolve. É um conceito diferente do que é defendido pelo cristianismo. “A alma, para Aristóteles, é a própria estrutura do ser humano, que é dividida em duas partes: a irracional e a racional” (CENCI, 2002, p. 22). De cada uma dessas partes da alma pode-se extrair um tipo diferente de virtude.

As virtudes morais vinculam-se à alma sensitiva, que se subdivide em duas dimensões: uma irracional e outra com presença de racionalidade. A *dimensão irracional* comporta os impulsos, paixões, pulsões etc. Por sua vez, a *dimensão racional* é a parte humana, esfera do domínio e contenção dos impulsos desmedidos onde deve ser agenciada a justa medida com a participação também da razão. Aqui se localizam as virtudes éticas, ou seja, o ideal de mediania, de justa medida. (CENCI, 2002, p. 22).

Assim, as virtudes éticas se referem a resultados advindos de uma atividade prática, procurando equilibrar os desejos e as paixões. Essas virtudes são conquistadas mediante hábitos e atitudes virtuosas. Constantemente, o homem precisa estar se aprimorando para conquistá-las e mantê-las. “A virtude não é algo inato ou que se conquiste definitivamente, isto é, não é nem algo natural nem um estado ao qual se chega para sempre, estático” (CENCI, 2002, p. 23). O homem precisa se acostumar a ter hábitos bons para que possa se tornar virtuoso.

O BEM SUPREMO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Pode-se dizer que a ética aristotélica é teleológica. No início de *Ética a Nicômacos*, Aristóteles se preocupa em desenvolver a idéia de que todas as atividades desenvolvidas pelo homem visam a um bem e este bem deve ser algo final. Isso quer dizer que todas as ações possuem um propósito.

Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades, algumas são atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam; onde há finalidade distinta das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades. (EN I, 1094 a, p. 18).

Percebe-se que as finalidades propostas pelo homem dependem das atividades a serem desenvolvidas. Nem sempre as finalidades são as mesmas. As artes e as ciências, por exemplo, possuem finalidades diferentes das da construção naval e da economia. Porém, subjacentes a essas atividades, existe uma finalidade a ser buscada. Tal finalidade é o bem. “Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais [...], evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens” (EN I, 1094 a, p. 18).

Mas, afinal, o que Aristóteles entende por *bem*? Para responder, faz-se necessário abordar o conceito de ciência política. Aparentemente, esse conceito predomina sobre os outros objetos. Seria como se a ciência política se usasse das outras. O objetivo da ciência política é o de atingir a finalidade da cidade, ou seja, o bem da cidade, da pólis. Ao discutir acerca disso, Aristóteles chegará a uma importante consideração:

Retomando nossa investigação, e diante do fato de todo conhecimento e todo propósito visarem a algum bem, falemos daquilo que consideramos a finalidade da ciência política e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação. Em palavras, o acordo quanto a esse ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que esse bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz. (EN I, 1095 a , 2001, p. 19).

Então, o que é, exatamente, a felicidade? Aristóteles fará o processo inverso, identificando o que normalmente as pessoas caracterizam como sendo felicidade, para mostrar que a definição desse conceito não é uma tarefa fácil. As inúmeras opiniões acerca do que vem a ser a felicidade demonstram a condição humana da época. Condição essa que, sem dúvida alguma, levava em consideração o sensível e o espiritual. “Aristóteles, como filósofo, sabe disso; e por isso, de propósito, reduz a três essas diversas opiniões: a felicidade é o prazer, a felicidade é a glória, a felicidade é a contemplação” (PHILIPPE, 2002, p. 33). A maneira com que a felicidade é compreendida identifica-se com o gênero de vida que se tem.

Ao homem que possui uma vida baseada nos ideais de voluptuosidade, isto é, nos prazeres, poder-se-ia dizer que há um dilatamento de seu lado sensível. Aquele que se preocupa com a vida política e moral tem dilatamento sob o controle da reta razão. E ainda, num último momento, o homem que vive a contemplação, exalta uma natureza que é a mais divina, capaz de atingir a verdade última.

Aristóteles diz que:

A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias; mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si e, muitas vezes, a mesma pessoa identifica o bem como coisas diferentes, dependendo das circunstâncias – com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece; cónscias, porém, de sua ignorância, elas admiram aqueles que propõem alguma coisa grandiosa e acima de sua compreensão. (EN I, 1095 a, 2001, p. 19).

Nesse sentido, Aristóteles começa a investigar qual seria o bem final, o bem supremo a ser buscado em todas as relações que o homem estabelece. Uma primeira conclusão tem a ver com o fato de que esse bem não é uma generalidade que se refere a alguma coisa única. Referente a isso, argumenta Aristóteles:

Voltemos agora ao bem que estamos procurando e vejamos qual a sua natureza. Em uma atividade ou arte ele tem uma aparência e, em outros casos, outras. Ele é diferente em medicina, em estratégia e o mesmo acontece nas artes restantes. Que é então o bem em cada uma delas? Será ele a causa de tudo que se faz? Na medicina ele é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa e assim por diante em qualquer outra esfera de atividade, ou seja, o fim visado em cada ação e propósito, pois é por causa dele que os homens fazem tudo mais. Se há, portanto, um fim visado em tudo que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade e, se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade. (EN I, 1097 a, 2001, p. 23).

Para Aristóteles, todas as coisas e ações tendem a um fim. Assim, faz-se necessário partir para uma investigação sobre quais são as melhores maneiras de se viver o bem supremo, uma vez que todas as coisas visam-no. “O fim ou causa final do homem é o bem, alcançado pela ação [...]. Esse fim é um dos temas principais da ética, identificado por Aristóteles como causa final” (PICHLER, 2004, p. 44).

Após termos desenvolvido o conceito de felicidade como sendo o bem supremo, passamos agora a analisar os tipos de bens necessários para a consecução da felicidade. Nesse sentido, os bens se dividem em: da alma, do corpo e exteriores. Cada um deles possui características próprias.

Com relação aos bens da alma, há uma primeira divisão entre bens elogiáveis e bens veneráveis. Os bens elogiáveis dizem respeito às virtudes, como a justiça, a coragem, a temperança etc. Os bens veneráveis, por sua vez, se subdividem novamente em praticáveis e não praticáveis. Na esfera dos não praticáveis encontramos Deus ou *nous*. A *eudaimonia* ou

felicidade, se encontra na esfera dos bens veneráveis da alma que são praticáveis. A respeito dos bens da alma, Aristóteles afirma: “Chamamos geralmente os bens pertinentes à alma de bens no verdadeiro sentido da palavra e no mais alto grau e atribuímos à própria alma as ações e atividades psíquicas” (EN I, 1098 b, p. 25). O homem vive bem, na medida em que consegue praticar os bens veneráveis da alma, que levam à felicidade. “O homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem” (EN I, 1098 b, p. 25-26).

Os bens do corpo dizem respeito ao vigor físico, à saúde, à beleza etc. Os bens exteriores são os amigos, a pátria, o bem-estar e as riquezas. Para Aristóteles, essa classe de bens também exerce uma função importante, na medida em que contribui para a conquista da felicidade, “mas evidentemente, como já dissemos, a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível ou, na melhor das hipóteses, não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios” (EN I, 1099 a, p. 27).

Aristóteles não nega a possibilidade de existirem dificuldades durante a vida humana. Com relação a elas, poderia-se afirmar que a felicidade contribui de uma maneira importante, pois ela é a excelência perfeita e a existência completa. Felicidade é viver conforme a excelência e superar com nobreza as vicissitudes da vida.

O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão e será feliz por toda a sua vida, pois ele estará sempre, ou, pelo menos, frequentemente engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência. Da mesma forma ele suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade, sendo como é, “verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal.” (EN I, 1100 b, 2001, p. 29).

Durante a vida, o homem conquista inúmeros bens. A felicidade é o único bem final a que o homem deve buscar.

Antes de configurar mais especificamente a questão da felicidade, gostaríamos de nos remeter à função do homem.

A função própria do homem é um certo modo de vida e, este, é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria do homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade [...], de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. (EN I, 1098 a, p. 24-25).

O homem, dessa maneira, diferentemente dos animais, possui uma vida conforme a razão. A felicidade seria um modelo de vida conforme os ditames da razão. A felicidade é uma ação que se dá de acordo com as virtudes e a sabedoria. A felicidade é algo que precisa estar presente na vida dos homens sempre, não apenas em atitudes isoladas, sendo, pois, alcançável por meio de uma vida ordenada.

Sendo assim, a felicidade possui duas características: precisa ser algo final, porque a ética aristotélica é finalista e também precisa assumir a característica de auto-suficiência. Essa característica gera alguma coisa boa em si mesma, não necessitando de outros elementos exteriores.

O CONCEITO DE FELICIDADE

Já elencamos alguns elementos fundamentais acerca do conceito de felicidade. A partir desse momento, gostaríamos de retomá-los e aprofundá-los.

Aristóteles define a felicidade como uma atividade da alma conforme a virtude e que estas ações que se dão na esfera da excelência são agradáveis em si mesmas. Enquanto são boas em si mesmas, aproximam-se do que é belo. Por isso, “a felicidade é o melhor, o mais belo e mais agradável dos bens” (EN I, 1099 a, p. 27).

Assim, a felicidade, mesmo sendo um produto do hábito de praticar ações virtuosas e oriunda da aprendizagem e da excelência, acompanhada pela prudência, é o mais divino de todos os bens humanos: “Ainda que não seja uma graça dos deuses, mas nos venha como corolário da excelência [virtude]

e algum processo de aprendizagem e exercício, a felicidade parece estar entre as coisas mais divinas, pois aquilo que é o prêmio e a finalidade da excelência parece sumariamente bom e algo divino e bendito”. Logo, diz Aristóteles, a felicidade “é algo permanente e não facilmente sujeito a mudanças”. (EN I apud PICHLER, 2004, p. 50).

O homem que possui ações que se baseiam em virtudes, provavelmente caminhará em direção à felicidade. Deve, portanto, evitar atividades que não são favoráveis às virtudes. “O homem feliz, portanto, será feliz por toda a sua vida, porque estará sempre, ou freqüentemente, engajado na prática das virtudes”. (PICHLER, 2004, p. 50). A partir do momento em que consegue guiar sua vida para a prática das virtudes, consegue superar com nobreza os problemas que a ele se apresentam.

Pode-se dizer que a felicidade é algo perfeito e, dessa maneira, também é algo louvável. Porém, ao mesmo tempo em que é perfeita e louvável, ela é também complexa, “um projeto alcançado por meio de uma vida regrada pela razão para conter os desejos e as paixões” (PICHLER, 2004, p. 51).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme Pichler,

para Aristóteles, de acordo com a maioria dos homens e dos mais sábios (os filósofos), a felicidade é o bem supremo do homem, o mais alto de todos os bens alcançado pela ação. Mas em relação ao que consiste realmente a felicidade e em quais as melhores formas de vida que atualizam as suas características, há divergências, havendo uma maioria dos homens que não sustenta a opinião idêntica à dos filósofos. Diz Aristóteles que a maioria dos homens identifica a felicidade com algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza e as honras; outros, dependem das circunstâncias, identificam-na com a saúde, mas admiram aqueles que propõem a felicidade como algo grandioso e acima de sua compreensão. (2004, p. 51).

Portanto, a felicidade é entendida como bem supremo. Assim, não há nada mais digno de ser procurado do que a felicidade. É o fim último a que se procura. Por meio de ações equilibradas, o homem deve procurar alcançá-la e não as outras coisas, como prazeres e honrarias, que não se constituem em fim último do homem. A felicidade é a representação na qual o homem tenta exprimir o que significa para ele a suprema realização de seu ser. É através dessa que o homem busca a realização de suas possibilidades.

A felicidade é definida como uma atividade racional da alma. Definir quais as melhores formas de vida que representam a plenitude, não é uma tarefa fácil. Logo, não basta apenas saber que o bem supremo é a felicidade, é preciso encontrar os meios necessários para realizá-lo, pela prática das virtudes na pólis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, 2001.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

CENCI, Angelo Vitório. *O que é ética?* Elementos em torno de uma ética geral. 3. ed. Passo Fundo: UPF, 2002.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo: UPF, 2004.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. v. I e II.

ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

A concepção aristotélica de ação

Cláudia Rival

INTRODUÇÃO

Aristóteles foi o primeiro a pensar uma ciência do agir humano de forma sistemática. Trata-se de uma ciência prática que diz respeito à conduta dos homens e ao fim que eles querem atingir. Toda a ação humana comporta uma intencionalidade, mesmo que não seja consciente. Não existe perfeição no agir humano. Esse estudo da conduta ou do fim do homem como indivíduo é a ética, a qual busca princípios para o agir da melhor forma possível, pois o erro faz parte da condição humana.

O BEM SUPREMO

No primeiro capítulo do Livro I, *Ética a Nicômacos*, Aristóteles afirma que toda a ação humana se direciona a um fim, a um bem qualquer, ou seja, as ações humanas tendem a fins, que são bens. Essa questão é retomada por Aristóteles no sétimo capítulo do mesmo livro, indagando sobre o que é esse bem, pois se existe uma finalidade nas ações praticadas pelo homem, essa finalidade será o bem atingível pela ação.

¹ Formanda do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

Voltemos agora ao bem que estamos procurando e vejamos qual a sua natureza. Em uma atividade ou arte ele tem uma aparência e, em outros casos, outras. Ele é diferente em medicina, em estratégia e o mesmo acontece nas artes restantes. Que é então o bem em cada uma delas? Será ele a causa de tudo que se faz? Na medicina ele é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa, e assim por diante em qualquer outra esfera de atividade, ou seja, o fim visado em cada ação e propósito, pois é por causa dele que os homens fazem tudo mais. Se há portanto um fim visado em tudo que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade. (EN I 1, 1097a, p. 23)

As ações humanas, assim como os fins para os quais elas tendem, subordinam-se a um *fim último*, a um bem supremo. Na citação acima, percebe-se, nos exemplos, que os fins não são absolutos, ou seja, a medicina é um meio para se chegar à saúde, a estratégia à vitória e a arquitetura à casa, mas o bem supremo é claramente algo absoluto, aquilo que é desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Portanto, se há somente um bem final, é este que se procura e se há mais de um, o mais final deles será o que se quer descobrir.

Com isso, pode-se afirmar que todo homem em particular ou todos os homens em comum se propõem a um fim, a um bem qualquer. Esse fim é a felicidade, definida por Aristóteles em sua obra *Arte retórica* como “um êxito que corre a par com a virtude, ou uma existência provida de recursos suficientes, ou ainda uma vida repleta de encantos, acompanhada de segurança, ou ainda uma abundância de bens e de riquezas, com a faculdade de conservar e de adquirir estas vantagens”. (1990, p. 43)

Nessa mesma obra, Aristóteles também define o *bem* como “aquilo que se busca em si e por si; é também aquilo em vista do que buscamos outra coisa; é aquilo a que visam todos os seres, pelo menos os seres dotados de sentimento e razão, ou aquilo a que visariam se fossem dotados de razão”. (1990, p. 43)

Assim, parece ser a felicidade, mais que qualquer outro

bem, esse bem supremo. A felicidade (*eudaimonia*²), segundo Aristóteles, torna a vida desejável, é algo absoluto, auto-suficiente, podendo-se afirmar que é o fim a que visam todas as ações.

Pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas) escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma. (EN I 1, 1097a, p. 23)

Dessa forma, conclui-se que o bem supremo, a *eudaimonia*, é algo que torna a vida desejável por si mesma, é o mais desejável de todos, o maior. A felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, é a finalidade da ação.

Em conclusão, pode-se dizer que os verdadeiros bens do homem são os bens espirituais, que consistem na virtude de sua alma, e é neles que está a felicidade. Quando falamos de virtude humana, não entendemos de modo algum as virtudes do corpo – precisa de modo inequívoco Aristóteles –, mas as virtudes da alma; e dizemos que a felicidade consiste numa atividade própria da alma. (REALE, 1994, p. 410)

Se para o médico, o flautista, o escultor e, em geral, para tudo que tem uma função ou atividade, considera-se que o bem e a perfeição residam na função, é deste mesmo modo que Aristóteles vai tratar o homem, perguntando sobre qual é sua função, sua finalidade, o que ele tem de peculiar.

² É sabido que existem leituras diferentes do significado de *eudaimonia*. Uma tradução aproximada desse termo seria *felicidade*. Porém, a palavra *eudaimonia* está associada também a outro conceito: *ergon* – teleologia/finalidade/função. Com isso, pode-se dizer que perguntar pela *eudaimonia* é perguntar pela finalidade última da vida humana.

Aristóteles analisa a função do homem, excluindo suas atividades de nutrição, crescimento e reprodução, pois destas atividades os animais também participam. A especificidade do homem vai estar então em sua atividade racional, no exercício ativo desse elemento. O bem do homem vem a ser uma atividade da alma que implica um princípio racional. “O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. (EN I 1, 1098a, p. 24).

O bem supremo realizável pelo homem, consiste então em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que o diferencia dos animais e de todas as outras coisas. Não se resume no simples viver, pois até os seres vegetais e animais vivem. O homem que quer viver bem deve viver sempre segundo a razão. Então o bem do homem consiste em uma atividade da alma segundo a sua virtude.

Pode-se afirmar, então, que a ética aristotélica tem por objetivo orientar o homem a agir racionalmente. É considerada a ciência do agir, pois seu objeto de estudo é a ação humana, mais especificamente a ação moral.

OS DIFERENTES TIPOS DE ATIVIDADES E CIÊNCIAS E OS DIFERENTES TIPOS DE VIDA

Como já foi visto anteriormente, a ética trata de um saber prático, diferente de saberes como o teórico ou o técnico. *Poiésis*, segundo Aristóteles, é a fabricação, a produção, a criação, aquilo que visa sempre um resultado exterior, diferente da práxis, que é a ação, a prática. Pode-se dizer que tanto a *poiésis* como a práxis são dois tipos de ação, mas que se distinguem pela presença ou não de uma finalidade externa. A práxis não tende a nenhum fim externo a ela própria, nem a nenhuma obra externa aquele que age, ela se basta a si mesma. Diferente

da *poiésis*, que nunca tem um fim em si mesma, mas sempre em seu resultado, o qual permanece externo a ela.

É aí que aparecem os diferentes tipos de atividades, que terão uma importância enorme no pensamento aristotélico. Há a atividade produtiva, a prática e a contemplativa, que consiste precisamente na contemplação, na atividade contemplativa da *epistême*, *shophia* e *nous*.

Em outras palavras, o saber teórico (*theoria*) é contemplativo e tem como fim conhecer como as coisas são, diferente do saber prático (práxis) que visa o agir bem ao longo da vida do ser humano. Segundo Cenci, “no caso da práxis, o que se tem em vista é o discernimento para o agir, mais precisamente, o aprimoramento do próprio sujeito da ação. Nesse sentido, a práxis distingue-se também da *poiésis*, o saber produtivo. Enquanto a *poiésis* volta-se para a perfeição da obra, do produto feito através do trabalho manual, a práxis visa a perfeição do agente, do sujeito que age”. (2002, p. 29).

O quadro abaixo mostra os três grandes tipos de saber, segundo o pensamento Aristotélico:

Tipo de atividade	Agente que a exerce	Finalidade da atividade	Saber correspondente
<i>Poiésis</i> (fabricação): atividade produtiva, desenvolvida mediante <i>téchne</i>	Artesão	Fim para outrem	Instrumental (a técnica ou a arte)
Práxis (ação, fala): atividade prática, desenvolvida mediante a <i>phrónesis</i> , a virtude da prudência	<i>Phrónimos</i> (o político)	Fim em si/ para outrem	Prático (a ética, a política e a economia)
<i>Theoria</i> (contemplação): atividade contemplativa da <i>episteme</i> , <i>sophia</i> e <i>nóus</i>	<i>Sophós</i> (o sábio)	Fim em si (autotélica)	Teórico (a metafísica, a física e a matemática)

Fonte: CENCI, 2002, p. 29.

Ainda, nas palavras de Cenci, “trata-se, na sua concepção, de diferentes modos de se chegar à verdade. Tais formas de saber ou racionalidade referem-se a três atividades humanas fundamentais, cada uma com uma finalidade específica e possuidora de um modelo de agente que a executa”. (2002, p. 29)

Os diferentes tipos de vida

Para Aristóteles, o objeto e a finalidade da ética, da ação humana, é a *eudaimonia*, que, para ele e para toda a cultura grega antiga, era um modelo de vida que estava no horizonte das pessoas, ou seja, era a busca de uma vida pautada pela razão e que valeria a pena ser vivida. Diante disso, Aristóteles examina e identifica três tipos principais de vida, quais sejam: a vida dos prazeres; a vida das virtudes ou política e a vida contemplativa, sobre as quais abordaremos a seguir.

O problema central era justificar quando uma ação humana, uma ação intencional, pode ser considerada uma ação moral, uma ação que visa um agir virtuoso. Ação moral deve ser entendida como um campo mais restrito das ações praticadas pelos homens, as quais podem ser divididas em vários subconjuntos de ações, tais como ações neutras e ações instrumentais. Na tentativa de justificar as ações morais virtuosas, Aristóteles faz um exame destacando a existência desses três tipos de vida.

Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade com o prazer. É por isto que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer com efeito que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política e o terceiro é a vida contemplativa. (EN I 5, 1095 b, p. 20)

Primeiramente, Aristóteles analisa a vida pautada em prazeres, o que era considerado por muitos como a condição para uma vida feliz. Segundo Aristóteles, essa não é uma vida

digna de se viver, pois iguala os homens aos animais, revelando uma situação de desvio, de submissão aos impulsos e paixões, o que são obstáculos para se alcançar a verdadeira *eudaimonia*. “A decisão no agir prático não pode pautar-se por sentimentos, isto é, por aquelas manifestações da alma que congregam as emoções, as faculdades de sentir as emoções de prazer ou de dor, tanto no sentido do excesso quanto no da falta”. (SANGALLI, 1998, p. 61)

A meta final das ações humanas não pode ser movida simplesmente pela mera satisfação de prazeres corporais, uma vez que o homem pode praticar más ações, devido às tendências compulsivas da parte da alma irracional. É por causa do prazer, que o ser humano pratica más ações e por causa do sofrimento que deixa de praticar ações nobres.

Descartada a possibilidade de que uma vida plenamente feliz seria aquela pautada em prazeres, Aristóteles passa a analisar o tipo de vida política. Uma vida feliz seria então uma vida de honrarias.

Esse tipo de vida também não é sustentável, porque precisa de outra pessoa que conceda tais honrarias a um indivíduo, o que quer dizer que pode não ser digna de credibilidade, uma vez que uma honra atribuída a alguém pode ter um interesse pessoal oculto e que também não tem uma finalidade em si.

Segundo Aristóteles, um exame dos principais tipos de vida revela que as pessoas mais qualificadas e atuantes identificam a felicidade com honrarias, uma vez que são estes os objetivos da vida política, o que, segundo ele, parece ser ainda muito superficial ao tipo de vida que realmente se procura, sendo que o bem é algo próprio do homem e que dificilmente lhe poderia ser tirado.

O espaço de efetivação desse tipo de vida está na sua direta atuação via virtudes intelectuais, a qual deve-se em grande parte à educação do ser humano, o que requer tempo e experiência, e à atualização das virtudes morais, aquelas adquiridas por meio de hábitos. Assim, nenhuma das virtudes

morais surge no homem por natureza, uma vez que nada que existe por natureza pode ser alterado pelos hábitos.

É no cumprimento de boas ações que desenvolvemos bons hábitos. A natureza dá aos homens a capacidade (potência) de receber as virtudes e tal capacidade se aperfeiçoa com os hábitos. “A virtude estava atrelada à prática de certas atividades humanas consideradas *excelências*, como a *valentia* do guerreiro, os atos *nobres*, *heróicos*, do tipo aristocrático. Depois passa a significar *bondade*, *excelência*, *qualidade* de ações ou resultados de ações e funções específicas da essência natural de cada ato, ente, ou produzido pelo homem”. (SANGALLI, p. 67).

Pode-se afirmar assim, que o hábito é formador de caráter e controla as paixões humanas. Agir virtuosamente implica na reta razão, na existência de uma regra, um rumo, para saber conduzir suas ações. É pela prática de atos justos que o homem se torna justo. “É correto, então, dizer que é mediante a prática de atos justos que o homem se torna justo, e é mediante a prática de atos moderados que o homem se torna moderado; sem os praticar ninguém teria sequer remotamente a possibilidade de tornar-se bom”. (EN II 4, 1105 b, p. 39).

O terceiro tipo de vida a ser analisada por Aristóteles é a vida contemplativa, que é por excelência a atividade racional do filósofo. A contemplação é a atividade própria da *eudaimonia*. Assim, o intelecto é a melhor parte do homem, a atividade mais duradoura e auto-suficiente. “Aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável; para o homem, a vida conforme o intelecto é a melhor e a mais agradável, já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Essa vida, portanto, é também a mais feliz”. (EN X 7, 1178 a, p. 203)

Uma vida feliz é aquela fundada na contemplação. O bem supremo é a felicidade, objetivo final da vida humana é sempre escolhida por si mesma, nunca por causa de algo mais, sendo o fim a que visam todas as ações. “A felicidade chega apenas até onde há contemplação e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felici-

dade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação”. (EN X 8, 1178 b, p. 205)

AS ESPECIFICIDADES DA AÇÃO HUMANA

Segundo Aristóteles, as ações humanas podem ser voluntárias e involuntárias, sendo que as condições de possibilidade para o uso dessas duas classes de ações deve levar em consideração o momento em que as mesmas são praticadas.

As ações voluntárias são aquelas que podem ser louvadas ou censuradas. Elas dizem respeito ao querer fazer algo. Nesse caso, a origem da ação está no próprio sujeito, podendo este, dependendo da sua vontade, praticar ou não a ação. Outra condição para uma ação ser voluntária é o indivíduo ter liberdade para fazê-la. Nesse caso, o sujeito atua com conhecimento sobre aquilo que está fazendo das circunstâncias de suas ações.

As ações involuntárias, por sua vez, são aquelas passíveis de perdão porque são realizadas por compulsão ou ignorância, onde a origem da ação é externa a quem pratica, partindo-se de uma ação forçada na qual o sujeito não dispõe de liberdade de escolha e é forçado a realizar a ação. Nesse sentido,

consideram-se involuntárias as ações praticadas sob compulsão ou por ignorância; um ato é forçado quando sua origem é externa ao agente, sendo tal a sua natureza que o agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por ele – por exemplo, quando uma pessoa é arrastada a alguma parte pelo vento ou por outra pessoa que a tem em seu poder. (EN III 1, 1109 b, p. 49)

Dentro do campo das ações voluntárias está a escolha, a qual se diferencia do desejo, pois o desejo se relaciona com os fins e a escolha sempre com os meios para se chegar à ação. A

escolha é remetida a uma ação que requer o uso da razão e do pensamento, isto é, pensar sobre aquilo que se deseja fazer. Escolha não é o mesmo que a opinião, nem mesmo se identifica com alguma espécie de opinião, mas é ter um objetivo certo. O ser humano escolhe para evitar alguma coisa boa ou má, porém opina sobre o que é alguma coisa.

Aqueles que identificam a escolha com o desejo, ou a paixão, ou a aspiração, ou uma espécie de opinião, não parecem estar falando acertadamente, pois a escolha não é partilhada também pelos seres irracionais, mas a paixão e o desejo são. Ademais, as pessoas incontinentes agem movidas pelo desejo, mas não pela escolha; as dotadas de continência, ao contrário, agem por escolha, mas não por desejo; além disto o desejo é contrário à escolha, mas o desejo não é contrário ao próprio desejo; mais ainda: o desejo se relaciona com o agradável e o penoso, mas a escolha não se relaciona nem com o penoso nem com o agradável. (EN III 2, 1111b, p. 52)

A deliberação nos possibilita elencar todos os meios possíveis para nossas ações. Porém, existem coisas que podem ser deliberadas e coisas que não. Segundo Aristóteles, deliberamos para obter meios possíveis para chegar ao fim de nossas ações. Sempre deliberamos sobre meios, não sobre fins. A partir dos fins, escolhemos meios para orientar nosso desejo, buscamos os mais corretos e decidimos, mediante estes, pôr em prática nossas ações que vão nos remeter a um fim último desejado. “Deliberamos não sobre fins, mas sobre meios, pois um médico não delibera para saber se deve curar, nem um orador para saber se deve convencer, nem um estadista para saber se deve assegurar a concórdia, nem qualquer outra pessoa delibera sobre a própria finalidade de sua atividade”. (EN III 3, 1112b, p. 54).

Para Aristóteles, o desejo é a mola propulsora da ação humana, o móbil da ação, sendo inerente ao homem. Já a escolha é um desejo deliberado de coisas ao alcance do homem, que, após a deliberação, chega a um juízo de valores, passando a desejar conforme sua deliberação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: UNB, 2001.

_____. *Arte retórica e arte poética*. Trad. Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Difusão européia do livro, 1990.

CENCI, Ângelo. *O que é ética?* Elementos em torno de uma ética geral. 3. ed. Passo Fundo: UPF, 2002.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. II.

SANGALLI, I. J. *O fim último do homem: a eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

O cidadão e a busca da felicidade em Aristóteles

Neimar Bedin¹

INTRODUÇÃO

Não se pode negar que a Grécia teve um papel muito importante para o desenvolvimento da filosofia depois de seu período oriental. Ali, ela ganhou nova força e nova postura; foi palco para o desenvolvimento filosófico aristotélico, bem como para outros filósofos. A grande tarefa desses primeiros filósofos era compreender os seres naturais que aparecem, desaparecem, mudam e se influenciam.

Mediante esse contexto, é que se fará a análise de alguns aspectos do pensamento aristotélico referentes ao meio social e, ainda, identificar como deveria ser constituída e organizada uma cidade ideal pensada por Aristóteles.

Primeiramente, será analisado o meio social, sua composição e estruturação, a melhor classe para que o estado ou pólis possa prosperar e como devem acontecer as relações de poder e o exercício das funções públicas nesse meio. Num segundo

¹ Formando do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

momento, serão abordadas as características que um cidadão ideal deveria possuir para viver nesse meio, contribuindo para o fortalecimento da cidade, bem como conseguir a realização da sua própria felicidade. No terceiro ponto, será estudada a estrutura de uma cidade ideal pensada por Aristóteles.

O MEIO SOCIAL NA VISÃO POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Tratando especificamente da obra *Política* de Aristóteles, pode-se dizer que esta busca descobrir a maneira de viver que leva à felicidade humana e também a forma de governo e as instituições sociais mantenedoras desse viver. De modo geral, explica Aristóteles, uma sociedade é constituída por duas classes: uma de ricos, que se consideram superiores e representantes das autoridades legais, e outra de pobres, que são as pessoas desprezadas socialmente e que geralmente não seguem as leis e a razão social. Essa divisão não é boa para o estado e pode causar seu desastre. Aristóteles, de certa forma, admite numa sociedade a divisão de classes, as quais irão demonstrar aos indivíduos as características correspondentes a cada classe respectiva. Dessa forma, “parece que não é de hoje, nem mesmo de época recente, a descoberta pela filosofia política da necessidade de dividir a cidade em classes e de distinguir a classe militar da classe dos agricultores”. (Pol.VII, 09, 1329b, p. 241)

Assim, para Aristóteles, os indivíduos privilegiados e com muita vantagem são e agem arrogantemente. Sendo que recebem desde cedo considerações especiais no lar, fato este que pode, conseqüentemente, fazer com que, pela sua insolência e arrogância, eles tornem-se cidadãos desobedientes socialmente. Por outro lado, se a sociedade ou parte dela prospera, isso deve ser levado em conta e analisado. Ninguém poderá receber poderes extraordinários de amigos ou comprá-los. Nesse sentido, Aristóteles define que o bom governo se encontra na classe média.

O legislador deve sempre incluir a classe média em sua constituição; se estiver fazendo leis de caráter oligárquico, ele deve tê-la em vista e se o caráter das leis for democrático ele deve adaptá-las à mesma. Onde o número de componentes da classe média excede o das classes extremas em conjunto, ou mesmo apenas uma delas, neste caso é possível ter um governo constitucional duradouro. (Pol. IV, 10, 1296b - 1297a . p. 147-148).

Assim, nos estados, onde a classe média é numerosa, os governantes serão bem sucedidos. Isso impede que os ricos dominem o estado provocando a desigualdade e, conseqüentemente, as revoluções. Por isso, os homens que estão em cada extremidade da sociedade não são aptos para tornarem-se bons cidadãos. Aristóteles confia na classe média para a condução do estado. E para que esse governo seja bem sucedido, deve-se dar importância à distribuição dos cargos e funções entre os cidadãos, para não acumular muitas responsabilidades a poucas pessoas. Explica Aristóteles:

É politicamente melhor e mais democrático que os cargos de governo sejam distribuídos entre numerosas pessoas, pois é mais eqüitativo para todos, como dissemos, e as funções são melhor exercidas e as tarefas mais prontamente executadas quando separadas do que quando acumuladas nas mesmas mãos. (Pol. II, 08, 1273b p. 71).²

A preocupação central do pensador, referente à cidade ideal, está relacionada com o cidadão, pois o bem do cidadão é da mesma natureza que o bem da cidade, mas esta é mais bela e mais divina porque se amplia da dimensão do privado para a dimensão do social. A cidade é um complexo composto por partes. A parte principal é o cidadão. Esses são diferentes, possuem diferenças entre si, mas a preocupação de todos deve

² Essa distribuição de cargos a várias pessoas pode-se notar ainda hoje em uso nas sociedades politicamente organizadas e que possuem seus sistemas de governo divididos em ministérios, secretarias e pastas, a fim de distribuírem as funções administrativas a pessoas geralmente de confiança do governo.

ser a segurança da cidade. Essa é estabelecida pelas constituições e o cidadão deve relacionar-se de acordo com a constituição de sua cidade. Nesse sentido, apresentam-se várias formas de constituições e também vários cidadãos que são componentes dessas constituições. Dentre eles, Aristóteles faz uma distinção entre o bom cidadão e o homem bom.

Para Aristóteles, a bondade de um não seria igual à bondade do outro. Contudo, todos os componentes da cidade deveriam possuir a bondade do bom cidadão. Porém, isso é impossível, diz Aristóteles. Poderá até haver casos em que a bondade dos dois coincidirá, por exemplo, um bom governante é um homem bom e sensato, assim como um cidadão atuante na política deve ser.

De uma forma mais simples, pode-se dizer que o bom cidadão deve ter conhecimento e capacidade, tanto para governar quanto para ser governado, ou seja, deve conhecer o governo de homens livres sob os dois aspectos. Essas qualidades são características também de um homem bom, porém, elas são de espécies diferentes, ou seja, o homem bom demonstra uma qualidade maior para governar e nesse caso são qualificadas especificamente para quem é governado. As qualidades de um homem bom – seu sentimento de justiça, por exemplo – não são as mesmas quando ele está sendo governado e quando ele é livre.

Para Aristóteles, o cidadão é politicamente ativo, participante da coisa pública, especialmente se o enquadramento geral da sua atuação política for o de buscar o exercício da democracia. Aristóteles, para chegar à parte central e fundamental de sua política, que é o meio social, primeiramente se ocupa em definir o estado e também o que compõe esse estado, ou seja, os cidadãos. Desse modo, Aristóteles procura definir quem é o cidadão e sobre que condições ele pode ser considerado pertencente ao estado.

David Ross, ao analisar o pensamento de Aristóteles, afirma que o fato de residir num determinado lugar não basta para caracterizar o cidadão, pois se assim fosse, poderíamos

cair num relativismo, visto que nesse sentido, também os residentes estrangeiros e escravos, por exemplo, residem num mesmo lugar. Outro fato mencionado por Ross se refere ao direito de processar e ser processado. Esse também não caracteriza um cidadão, pois esse direito é adquirido também pelos estrangeiros através de tratados. Outro, ainda, diz respeito à questão da descendência, ou seja, ser descendente de cidadãos também não caracteriza um cidadão, pois se assim fosse poderíamos nos perguntar qual teria sido a descendência dos primeiros cidadãos e com isso ficaríamos sem resposta. Frente a esse raciocínio, cabe agora indagar: afinal, quais são as características para definir um cidadão? Nas palavras de Ross: “a característica do cidadão propriamente dito reside na participação da administração da justiça e no ser membro da assembléia governativa” (1987, p. 252).

Assim, é muito adequado que os cidadãos sejam tão capazes de mandar como de obedecer. Nesse sentido, cabe enfatizar a questão da lei, de conotação religiosa e que possuía aspectos voltados para a obediência. Goulanges, em um de seus escritos intitulado *A cidade antiga* faz uma análise do possível surgimento das leis antigas. Não era o homem quem as inventava, nem o povo através do voto que as escolhiam: “a lei surgiu deste modo, apresentando-se por si própria e sem o homem necessitar ir ao seu encontro. Brotou como consequência direta e necessária da crença; era a própria religião, aplicada às relações dos homens entre si”. (1998, p. 205).

Assim, para Aristóteles, a função da ciência política é infundir um certo caráter ao homem na pólis, pela prática das virtudes e na tentativa de instituir leis justas. A ciência política engloba também a ética, que é a ciência da conduta individual do homem. Assim, *Política* de Aristóteles resume os preceitos finalistas e *eudaimonistas* também da obra *Ética a Nicomacos*, ou seja, todos aspiram a viver bem e à felicidade.

Dessa forma, toda a ação humana está orientada para o bem e para a felicidade (*eudaimonia*), que se define como atividade da alma dirigida pela virtude perfeita. A virtude

consiste na busca do bem e da felicidade. Portanto, o homem atinge a felicidade através da virtude. Mas, uma vez que as excelências ou virtudes humanas apenas são realizáveis na esfera da sociedade política, a cidade, também chamada por Aristóteles de *pólis*, deve garantir essa realização. Assim, a cidade não é apenas uma comunidade de lugar, nem existe somente para que se possa viver e evitar a injustiça e facilitar as trocas comerciais. Nas palavras de Pegoraro:

A melhor *pólis* age conforme o bem; ora é impossível agir bem sem cumprir boas ações; igualmente, não há ação boa, de um homem ou de uma comunidade, sem a virtude e a sabedoria prática. [...] Não basta, portanto, que os cidadãos se reúnam em comunidade para viver; isto fazem também os animais como, por exemplo, as formigas e as abelhas; é preciso que a *pólis* seja um lugar onde os cidadãos vivem bem, ou seja, virtuosamente. (1995, p. 30).

O fim da comunidade política é assegurar aos cidadãos a vida boa. A vida boa aqui, deve ser conforme a virtude. Por isso, *vida boa* não deve ser entendida como sendo aquela onde se tem abundância de bens materiais que caracterizam, o que correntemente chamamos hoje de sociedade de consumo, ou mais vulgarmente, a *boa vida*. Os elementos apresentados salientam que, para viver bem, a cidade deve ser uma comunidade de homens livres. Desse modo, a felicidade da cidade é alcançada quando os cidadãos estão treinados, de modo que possam e consigam guiar a mesma na busca da felicidade de seus membros. Nesse sentido, Aristóteles elenca alguns aspectos característicos da cidade que ele considera como ideal para que a felicidade possa ser alcançada, conforme veremos a seguir.

A CIDADE IDEAL

Para Aristóteles, a felicidade buscada pelo indivíduo se realiza na pólis, que é constituída de cidadãos livres e virtuosos. A realização dessa felicidade, no entanto, não está em poder do homem. Contudo, o homem estabelece condições para poder alcançar esse desejo. A felicidade que está em poder do homem é a felicidade da pólis. É através dela que o homem adquire racionalidade. A auto-realização dessa racionalidade, por sua vez, somente poderá ser determinada, se o homem considerar a sociedade e a vida política. Assim, o bem que o indivíduo busca para si deve possuir a mesma natureza que o bem da cidade, pois o indivíduo vive em função dela. Dessa forma, o homem se caracteriza como sendo um animal político. Porém, Aristóteles não considera como cidadãos todos aqueles indivíduos que vivem numa cidade.

Assim, para ser cidadão, é preciso participar da administração da cidade e ter tempo disponível para dedicar-se a ela. Também é preciso ser, por natureza, pertencente a uma família nobre que seja residente na cidade desde sua origem. Com isso, Aristóteles exclui grande parte da população pertencente a classes inferiores e que, por natureza, não são considerados cidadãos, como escravos, colonos, artífices e operários, argumentando que os mesmos não possuem tempo para a dedicação à participação na administração. Frente a esses aspectos, Aristóteles menciona que o número de cidadãos aptos a participar do governo é muito limitado. Como o estado é composto por cidadãos, Aristóteles apresenta suas qualidades:

Um cidadão integral pode ser definido por nada mais nem nada menos que pelo direito de administrar a justiça e exercer funções públicas; algumas destas, todavia, são limitadas quanto ao tempo de exercício, de tal modo que não podem de forma alguma ser exercidas duas vezes pela mesma pessoa, ou somente podem sê-lo depois de certos intervalos de tempo pré-fixados: [...]. Conseqüentemente, dizemos que são cidadãos aqueles que podem exercer tais funções públicas. Essa é, de

um modo geral, a definição de cidadão mais adequada a todos aqueles que geralmente são chamados cidadãos. (Pol. III, 01, 1275 b, p. 78).

Depois de definir o cidadão, Aristóteles procura esclarecer também o conceito de estado, entendido aqui como cidade ou pólis. Para ele, como o fim do estado é moral e visa alcançar a virtude plena e o exercício da justiça, não poderia alguém que não cumpre boas ações ter êxito e ser feliz, visto que essas ações, sejam do indivíduo, sejam da cidade, devem ser realizadas pelas virtudes. Essas virtudes estão ligadas à capacidade moral que o indivíduo possui para agir com vistas ao bem da cidade. Desse modo, para Aristóteles,

muitas pessoas imaginam que a cidade próspera deve ser uma grande cidade, mas, mesmo admitindo que isto seja verdade, elas ignoram o que seja uma grande cidade e uma cidade pequena; elas julgam uma grande cidade pela magnitude numérica da população, mas na realidade não se deve ter em vista o número de habitantes, e sim a sua eficiência. De fato, uma cidade, como outras coisas, tem a função de desempenhar, e portanto a cidade mais qualificada para atingir este objetivo deve ser considerada a maior, da mesma forma que se poderia dizer que Hipócrates, não como homem, mas como médico, é maior que outro homem de estatura mais elevada que a dele. (Pol. VII, 04, 1326 a, p. 229).

Dessa forma, Aristóteles menciona, que a cidade perfeita não deve ser constituída por muitos nem por poucos cidadãos. Esse meio termo, proposto por Aristóteles, tem como finalidade instituir uma cidade que seja auto-suficiente e possua cidadãos moralmente virtuosos, pois como a felicidade da cidade depende da felicidade de seus cidadãos, esses devem ser os mais virtuosos. Segundo Aristóteles,

da mesma forma, uma cidade constituída de um número muito pequeno de habitantes não será auto-suficiente (uma cidade deve ser auto-suficiente), e uma constituída de um número excessivamente grande, embora auto-suficiente para as neces-

sidades básicas, será um amontoamento de gente e não uma cidade, pois não será fácil dotá-la de um governo constitucional (quem poderá ser o dirigente de tão vasta multidão, ou quem lhe servirá de arauto se não for um *Stêntor*?) Por via de consequência tem-se o limite mínimo de habitantes para constituir uma cidade quando esta é dotada de uma população com o número mínimo capaz de assegurar-lhe a auto-suficiência com vistas a uma vida melhor segundo as regras da comunidade política. (Pol. VII, 04, 1326 b, p. 230).

De certo modo, a cidade deve ser bem governada com o objetivo de assegurar o bem dos indivíduos que a compõe. Ela não existe somente para que os indivíduos se organizem nela, a fim de simplesmente viverem e conseguirem a sobrevivência ou o bem-estar material. Ela deve proporcionar aos cidadãos condições para a busca da felicidade e da vida boa. Essas condições, embora restritas a um número reduzido de cidadãos, se realizam mediante a participação dos mesmos na vida ativamente política, pela qual os indivíduos virtuosos adquirem a felicidade.

É verdade, que por natureza, os homens tendem a reunir-se mesmo sem necessitar de mútuo auxílio material; podem fazê-lo, por exemplo, para simplesmente viver, impedir injustiças recíprocas e favorecer o comércio. Mas isso é muito pouco. “Os homens não se associam somente em vista da existência material, mas sobretudo em vista da vida feliz; [...] Nem se associam para formar uma simples aliança defensiva contra a injustiça”; pelo contrário “a pólis é a comunidade de famílias e aldeias reunidas numa vida perfeita e independente, [...] vivendo conforme a felicidade e a virtude [...]”. A comunidade política existe para a realização do bem e não apenas para viver em sociedade”. (PEGORARO, 1995, p. 31).

Nesse sentido, Aristóteles afirma também, que uma cidade deve ser constituída de cidadãos iguais, que devem, por sua vez, serem educados de modo fundamentalmente igual, para que possam ter a capacidade tanto de obedecer como de comandar. Essa educação, segundo Reale, deve ser fornecida pelo estado e ter como objetivo a formação de homens bons.

O estado, e não os indivíduos, deverá fornecer a educação que, naturalmente, começará pelo corpo, que se desenvolve antes da razão e procederá com a educação dos impulsos, dos instintos e dos apetites e, enfim, concluir-se-á com a educação da alma racional. [...] É desnecessário afirmar que todos os extratos inferiores são excluídos da educação: uma educação técnico-profissional, para Aristóteles, é um contra-senso, porque educaria não tanto em benefício do homem, mas em benefício das coisas que servem ao homem, enquanto a verdadeira educação tem em mira ser verdadeira e plenamente homem. (REALE, 1994, p. 446).

Cabe ao cidadão, no entanto, depois de educado, agir virtuosamente, com responsabilidade, obedecendo às leis e praticando a justiça, a fim de contribuir com os objetivos pelos quais a cidade se propõe e se organiza. Esses cidadãos deverão, durante a sua vida, realizar primeiro a tarefa de guerreiros, depois de conselheiros e, por fim, serem sacerdotes.

Da enumeração apresentada, resta a classe dos sacerdotes e sua posição na cidade é óbvia. Os sacerdotes não devem sair da classe dos agricultores nem dos artífices, pois é conveniente que os deuses sejam cultuados por cidadãos; sendo o corpo de cidadãos divididos em duas classes – a classe dos militares e a dos conselheiros, e por ser conveniente que os cidadãos após deixarem suas funções em consequência da idade, prestem aos deuses o culto devido e passem o resto de suas vidas a seu serviço, a estes devem ser confiadas as funções sacerdotais. (Pol. VII, 08, 1329 a, p. 240).

Essas fases, segundo Aristóteles, serão exercidas pelos cidadãos em diferentes tempos, pois, por natureza, os jovens devem ser primeiramente, por dispor de mais força física e habilidades, guerreiros. Porém, quando forem mais velhos, por possuírem mais experiências, virtudes morais e prudência, devem ser sacerdotes. Assim, segundo Aristóteles:

Ainda nesse caso, a resposta é óbvia, porque, de certo modo, essas atividades devem ser confiadas às mesmas pessoas, mas, de certo modo, a pessoas diferentes. Até onde cada uma dessas

atividades é atribuída a pessoas de faixas etárias diferentes, pelo fato de umas exigirem prudência e outras força, elas devem ser confiadas a pessoas diferentes; sendo impossível, porém, que homens capazes de usar a força e de resistir a ela devam dispor-se a ser sempre submissos, elas devem ser confiadas às mesmas pessoas, pois os senhores do poder das armas têm também o poder de sustentar ou não sustentar a constituição. (Pol. VII, 08, 1329 a, p. 239 - 240).

Essa distribuição vem de encontro ao que Aristóteles menciona como sendo justo. Assim, os homens deveriam, primeiramente, prevenir-se de sua escravatura, depois preocupar-se com a obtenção do bem para a população da cidade. Esses bens, quando conquistados, deveriam ser distribuídos para os cidadãos, os quais seriam os responsáveis por eles, regulando e praticando a justiça em suas ações como cidadãos moralmente dispostos a assegurar o bem para a cidade a que pertencem. Por isso, para Pegoraro,

o bom cidadão é virtuoso não pelo fato de cumprir a lei, mas por causa da sua disposição interior permanente, formada e cultivada com esforço de cumprir seus deveres legais no seio da pólis. Somente nessas condições o cidadão é responsável por suas ações. [...] Em síntese, na ética aristotélica, conta mais o cidadão formado nas virtudes e especialmente na justiça, do que a lei com suas prescrições objetivas. Isso é, de pouco vale a lei sem cidadãos virtuosos. (1995, p. 34-35).

É necessário, por sua vez, ter presente nessa perspectiva, que a natureza do indivíduo humano só é realizável na comunidade social e política. O indivíduo isolado torna-se insociável, comportando-se como um ser sem perspectivas de vida. Assim, a cidade é composta por uma diversidade de cidadãos, cada um compondo uma parte dela. Essas partes juntas formam a comunidade social que Aristóteles chama de pólis. Para ele, cada pólis é um conjunto de cidadãos diferentes e diversificados, pois esses, também buscam a felicidade de diversos modos. Nesse sentido, segundo Aristóteles, apenas um grupo pequeno de

cidadãos atingirá a felicidade e as virtudes. Os outros, por sua vez, se tornarão bons cidadãos e homens de bem, além dos que serão apenas escravos. Essa variedade também demonstra que a cidade é composta por uma pluralidade, onde uns (esses são aqui entendidos como sendo a maioria da população que não atinge a felicidade e as virtudes) são necessários ou de certa forma são meios que possibilitam aos outros cidadãos adquirirem a felicidade e as virtudes. Assim, continua Aristóteles:

Em primeiro lugar a cidade deve ter um suprimento de alimentos; depois, artífices capazes, pois para viver necessitamos de instrumentos; em terceiro lugar, armas, pois os membros da comunidade devem possuir necessariamente armas, tanto para seu próprio uso, quanto para servir ao governo em caso de insubordinação e para usá-las contra quem tentar molestá-los vindo de fora; deverá haver também certa disponibilidade de dinheiro, de forma a assegurar recursos bastantes para as necessidades internas e para as emergências da guerra; em quinto lugar, mas como se fosse em primeiro, os serviços religiosos – as chamadas funções sacerdotais; em sexto lugar na enumeração, mas o mais necessário de todos, meios para decidir as questões que envolvam interesses e direitos recíprocos dos cidadãos. Estes são os serviços dos quais, a bem dizer, todas as cidades necessitam (a cidade não é um ajuntamento de homens ao acaso, e sim uma comunidade visando à auto-suficiência quanto às necessidades da vida, como já dissemos, e se faltar algum deles será impossível assegurar a auto-suficiência absoluta da comunidade). (Pol. VII, 07, 1328 b, p. 238).

Através desses aspectos, parece ficar clara a idéia de que essas condições pelas quais a auto-suficiência da cidade é assegurada são realizadas pela grande parte da população da cidade, que não é apta para ser cidadãos livres e para buscar a felicidade, bem como as virtudes. Nesse sentido, destaca-se, por exemplo, o escravo. Assim, visto que ser cidadão significa ter cidadania, participar da vida política inserido numa comunidade de homens livres, o escravo, para Aristóteles, não é um homem livre e seu ser está relacionado à vontade de outro ser, que é o senhor. Dessa forma, é a liberdade que distingue o ser

do homem do ser escravo e, segundo Aristóteles, os verdadeiros cidadãos possuem um ser próprio e por isso são livres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A plena felicidade somente é alcançada na cidade ou pólis ideal, como diz Aristóteles. No entanto, essa cidade deverá, para ser ideal e garantir a felicidade a seus membros, ser composta por cidadãos virtuosos, sábios e com a capacidade de comandar e também de obedecer. Por esse motivo, serão poucos os cidadãos que atingirão a felicidade e as virtudes. Por sua vez, os demais cidadãos também serão importantes para a cidade, pois desempenharão funções que, de certa forma, possibilitarão a ascensão da cidade e a felicidade aos cidadãos virtuosos e sábios. Desse modo, para Aristóteles, a cidade é composta pela união desses cidadãos que, embora de classes diferentes, constituem cada um uma parte dessa mesma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 1997.

GOULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Trad. Henrique Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, 5 v. (Série História da Filosofia).

ROSS, David Sir. *Aristóteles*. Trad. Luiz F. Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

A relação entre caráter e discurso na Retórica de Aristóteles

Nadir Antonio Pichler¹

INTRODUÇÃO

Aristóteles, ao analisar assuntos referentes à filosofia prática, da dimensão do fazer, revela em sua obra *Retórica* um conhecimento surpreendente da natureza humana, especificamente sobre a dimensão da alma do homem. Isso reflete a perspicácia que os gregos tinham quanto ao conhecimento de seus desejos ou impulsos, principalmente Aristóteles.

Inicialmente, este capítulo mostra a necessidade de o orador identificar o perfil psicológico ou a alma humana dos ouvintes, para que o conteúdo do discurso tenha mais repercussão e eficácia, como, por exemplo, as disposições de caráter em diferentes faixas etárias: a juventude, a idade adulta e a velhice. Depois, será analisado o que diz Aristóteles sobre o caráter dos homens conforme os bens da fortuna ou riqueza da nobreza, dos ricos e dos homens do poder. E, por último, serão apresentados os três gêneros ou discursos da retórica, o deliberativo, o judiciário e o celebrativo, onde os conhecimentos técnicos do orador, concernentes à alma dos ouvintes, são atualizados perante os diferentes auditórios.

¹ Professor do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

CARACTERÍSTICAS SOBRE O CARÁTER DOS HOMENS

A retórica, a eloquência, o discurso objetivo nas praças públicas ou na ágora eram tradições de maior prestígio na época de Aristóteles. Grandes escolas de arte retórica se destacavam em Atenas, dentre elas, a de *Isócrates*. Aristóteles está mais preocupado em elaborar uma arte retórica fundada nos valores éticos e políticos, ou seja, no justo e no verdadeiro, enquanto seus predecessores se preocupam mais em criar mecanismos para incitar as paixões de ouvintes nos auditórios. Aristóteles propunha que o objetivo principal da *Retórica* era a arte das provas, a habilidade de discernir em cada questão o que fosse eficaz para persuadir o auditório, e que o orador conhecesse *a priori* os pressupostos necessários referentes ao conteúdo do discurso, como, por exemplo, conhecer bem a alma humana dos ouvintes, para obter deliberações favoráveis aos diferentes gêneros da retórica, sempre orientados pelos valores do justo e do verdadeiro, mas sempre prováveis, verossímeis, isto é, procurando imitar o verdadeiro, o real, o histórico.

Para Aristóteles, há uma necessidade de o orador identificar o perfil psicológico ou a alma humana dos ouvintes, para que o conteúdo do discurso tenha mais repercussão e eficácia, conhecendo as disposições de caráter em diferentes faixas etárias: a juventude, a idade adulta e a velhice.

O caráter dos jovens

Os jovens, segundo Aristóteles, estão sempre em busca da realização de desejos, aventuras e fortes emoções. Para os amorosos, as emoções do corpo são a principal inclinação, tornando-se, às vezes, incontroláveis. Esses e outros desejos são passageiros. Além disso, os jovens são coléricos, irritados e geralmente são levados a agir por impulso, isto é, sem muito discernimento e capacidade de refletir sobre as escolhas e conseqüências das ações. Não admitem desprezo e indignam-

-se quando são vítimas de injustiça. Apreciam as honras e as vitórias e gostam de demonstrar superioridade. Dão mais valor à honra e à vitória do que ao dinheiro. Sua índole (caráter em formação) é boa, porque ainda não aprenderam a praticar a maldade. O caráter dos jovens é lúdico e propenso aos desejos, porque ainda não suportaram infortúnios. Estão cheios de sorridentes esperanças, semelhante aos que bebem muito vinho (Ret., B, XII, 8).

Os jovens, continua Aristóteles, vivem na maior parte do tempo de esperanças. São audaciosos na busca de instituir e realizar projetos. Diante disso, são mais corajosos que as outras idades. A cólera faz com que eles ignorem o temor. A esperança dá-lhes confiança. São magnânimos (abertos, generosos), porque ainda não possuem a experiência de vida, a necessidade de enfrentar as vicissitudes da existência. Nas ações, preferem o imediato, o belo e o útil. Gostam mais dos amigos de sua faixa etária do que das pessoas de outras idades. Sentem prazer em viver juntos. Amam o excesso. Nas ações, também ultrapassam os limites da mediania ou da virtude, a justa medida de equilíbrio que perpassa toda a filosofia prática de Aristóteles. Pensam que sabem tudo e defendem com coragem suas visões de mundo. Acreditam que todos os homens são melhores e mais virtuosos do que aparentam (Ret., B, XII, 1-16).

O caráter dos adultos

Os homens da idade adulta, conforme Aristóteles, possuem um caráter intermediário entre os jovens e os idosos. Eles se mantêm no justo meio relativo à confiança excessiva e aos temores exagerados. Seus juízos e tomadas de decisões se referem sempre na busca da verdade daquilo que é mais apropriado para a vida. Não vivem exclusivamente para o *belo*, nem para o *útil*, mas para os dois. Há um equilíbrio entre a coragem e a temperança. Enquanto que, nas atitudes dos jovens e dos idosos, essas excelências (virtudes) mostram-se separadas. Numa palavra, todas as vantagens que a juventude e a velhi-

ce possuem separadamente se encontram reunidas na idade adulta, onde os jovens e os velhos pecam por excesso ou falta, a idade madura dá mostras de medida justa e conveniente (Ret., B, XIV, 3).

Na compreensão de Aristóteles, a idade madura para o corpo varia de trinta a trinta e cinco anos de idade; enquanto para a alma, por volta dos quarenta e nove anos. (Ret., B, XIV, 1-4).

O caráter dos idosos

As pessoas idosas e as que ultrapassaram a flor da idade, geralmente possuem características opostas à dos jovens. Devido à experiência de vida, por terem sofrido muitos desenganos, terem cometido muitas faltas e realizado negócios ruins, nessa idade a tudo analisam, avançando com cautela, isto é, com prudência (discernimento). Nessa fase, emitem opiniões, nunca certezas, atributo, este, específico da idade adulta. Usam, freqüentemente, termos como *talvez*, *provavelmente*. São desconfiados e supersticiosos devido à experiência de vida. Não desejam coisas extraordinárias, mas unicamente para viver. São mesquinhos, tímidos e, às vezes, tudo lhes é motivo para temer. Estão apegados à vida, sobretudo quando a morte está mais próxima. Como diz Céfaló, um dos interlocutores de Platão no diálogo da *República*,

quando um homem se julga próximo da morte, entram-lhe no espírito temores e preocupações que nunca experimentou antes. As fábulas que se contam a respeito da Hades [mundo dos mortos] e do castigo que nos espera pelas culpas que tivemos aqui eram antes matéria de riso, mas agora começa a atormentar o pensamento de que talvez sejam verdadeiras ([s.l.], p. 15).

Os idosos são, ainda, excessivamente egoístas, pois procuram apenas o útil e não necessariamente o bem. Vivem mais de recordações do passado, repetindo-o com prazer. Irritam-se

com facilidade, mas não são violentos. Em relação aos desejos são temperantes. Não gostam muito de rir, nem gracejar (ao contrário dos jovens), porque acham que todos os males poderão advir sobre eles (Ret., B, XIII, 1-16).

A análise que Aristóteles faz das diferentes idades segue a lógica das *virtudes morais* (prudência, coragem, temperança e justiça), nem excesso nem falta nas ações, nas paixões, mas a justa medida, a mediania (virtude), onde a idade adulta apresenta todas as qualidades do justo meio, da virtude.

O caráter da nobreza

A nobreza é uma condição de vida ou dignidade transmitida pelos antepassados. Ela consiste na virtude da estirpe. O caráter da pessoa está intrinsecamente ligado a essa ordem, a essa qualidade natural. Aristóteles considera, pela condição de vida, que muitos nobres são semelhante aos vulgos e faz uma comparação do curso da geração dos nobres aos produtos da terra, ou seja, quando a semente é boa, dá bons frutos, igualmente, quando a raça é boa, os descendentes mostram-se por algum tempo homens notáveis, para só depois vir o retrocesso. E que as famílias bem dotadas dão demonstrações de extravagância aos seus descendentes (Ret., B, XV, 1-3).

O caráter dos ricos

Segundo Aristóteles, os ricos são cheios de orgulho e insolentes, resultado lastimável da posse de riquezas. Eles se consideram senhores de todos os bens e conseguem comprar tudo o que desejam. Seus ares de grandeza são efêmeros. Os ricos acreditam que da posse do luxo ostentam a sua felicidade e são grosseiros. Eles imaginam que os outros ambicionam os mesmos bens que eles. Eles acreditam possuir o poder de mando. O caráter do rico é de um insensato feliz. Quem é rico há pouco tempo, possui toda a sorte de vícios e os piores possíveis.

Os ricos quando cometem injustiças, não tem desejo de prejudicar, mas dão demonstrações de insolência e intemperança, como mau tratamento ou adultério.

O caráter proveniente do poder e da sorte

As características dos homens do poder são idênticas às dos ricos. As pessoas que estão no poder patenteiam mais ambição e coragem que os ricos devido aos meios de poder de ação que possuem. São vigilantes e velam pelo poder, cometendo injustiças de prejuízo considerável.

O caráter proveniente da sorte, na visão de Aristóteles, provém do que foi indicado acima, porque a sorte ou o sucesso está ligado à riqueza e ao poder. A sorte proporciona ao homem uma superioridade de feliz descendência e vantagens físicas. Parece que Aristóteles denota a sorte como consequência da benção dos deuses e, por isso, eles são plenamente confiáveis. Assim, os homens de sorte tornam-se piedosos para com os deuses. O oposto da sorte, ser pobre, é não ter fortuna nem poder (Ret., B, XVII, 1-6).

NATUREZA DOS DISCURSOS

Os três gêneros do discurso retórico ou formas de racionalidade, o deliberativo, o judiciário e o celebrativo fazem parte do aspecto formal, isto é, do discurso que possui argumentos semelhantes, referente à forma, à racionalidade analítica, que busca os conhecimentos verdadeiros. O objetivo desses gêneros é investigar, semelhante à ética e à política, sobre o justo e o verdadeiro.

Os três gêneros da obra *Retórica* possuem um público alvo, objetos diferentes e um fim almejado. São três, também, segundo Aristóteles, as categorias dos ouvintes dos discursos. O ouvinte ou o público alvo sempre é espectador ou juiz, se

exerce as funções de juiz, terá de se pronunciar sobre atos do passado, já o espectador, tem que se pronunciar sobre a oratória e, ainda, aquele que é membro da assembléia, deve decidir sobre o futuro (Ret., A, III, 1-3).

O discurso retórico do gênero deliberativo é dirigido nas assembléias políticas aos próprios membros das assembléias, para orientá-los e induzi-los a resolver questões efetivamente públicas. As matérias deliberadas são as finanças, a defesa nacional, as importações, exportações, as legislações etc.

Nessas assembléias, decide-se sobre coisas relativas ao futuro, sendo próprio da retórica deliberativa aconselhar sobre eventos futuros. O fim desse gênero é a atividade do útil, pois visa a discussão e a deliberação de assuntos essencialmente práticos.

A forma de discurso judiciário é dirigida nos tribunais aos juízes para induzi-los a julgar deste ou daquele modo. É próprio do judiciário acusar e defender, com referência a atos ou circunstâncias do passado, de acordo com a lei positiva, como, por exemplo, a natureza dos motivos que induzem alguém a cometer uma injustiça, ou seja, a intencionalidade do ato e a qualidade e disposições das vítimas. O fim desse gênero é o valor do justo.

Já o discurso do gênero celebrativo ou epidíctico, é dirigido aos simples espectadores ou ouvintes nas assembléias, para celebrar determinados atos ou eventos presentes, elogiando ou lastimando. O fim desse gênero é o valor do belo, do bom, no sentido ético. O belo é preferível por si mesmo. Assim, é digno de louvor. O que é bom, é agradável pelo fato de ser bom (Ret., A, III, 1-9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os discursos variam na sua forma de apresentação de acordo com o público. Disso, nota-se a importância de ser portador desses conhecimentos, não apenas de confiança e

simpatia da parte do orador. Se isso não for efetivado, pode levar ao fracasso do discurso.

Essa notável vontade de Aristóteles em conhecer a essência do psiquismo humano é o que possibilitou a esse filósofo identificar e tipificar cada uma das situações estratégicas que cada discurso exige.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 2001.

_____. *Arte retórica a arte poética*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1990.

_____. *Retorica*. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990b. – (Clasicos Politicos).

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

CARVALHO, Olavo de. *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

GUARIGLIA, Osvaldo. *La ética em Aristóteles: o la moral de la virtud*. Buenos Aires: EUDEBA, 1997.

GÓMEZ, Angel A.; CASTRO, Rafael M. (Orgs.). *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1998.

PLATÃO. *Diálogos III: república*. Traduzido por Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Tecnoprint, [s.l.].

ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Trad. Luís F. Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

O estado de natureza no Leviatã de Hobbes

Andreza Ossani¹

INTRODUÇÃO

Hobbes, em sua obra *Leviatã*, afirma que todos os homens nascem em condição de igualdade. Essa condição será analisada neste capítulo, que inicialmente, abordará essa igualdade inata, direito que todos têm a tudo o que os cerca. Posteriormente, será tratada a necessidade de um pacto feito em sociedade e, conseqüentemente, a necessidade de escolher alguém para legislar este pacto, adentrando na problemática da unidade de poder.

ESTADO DE NATUREZA

Thomas Hobbes, ao projetar suas teses acerca da teoria política, sobretudo na obra *Leviatã*, antecipa conjecturas políticas e teóricas sobre o ser humano em sua condição natural. Essas conjecturas problematizam o homem sobre sua situação, caso as normas político-sociais não existissem, ou seja, a problemática seria: como se dá a relação interpessoal-

¹ Formanda do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

-política humana sem a mediação de leis civis? Hobbes convida a pressupor uma situação de relação entre os seres humanos antes de qualquer forma de organização política sistemática da convivência humana.

O primeiro imperativo teórico, segundo Hobbes, seria o de elucidar uma vida no estado de natureza. Mas qual seria a natureza do homem? Observa-se que esta é a pergunta central de sua principal obra, *Leviatã*. Segundo ele, o homem, em sua origem, tem sua ação orientada a partir de suas vontades, de seus impulsos, de suas sensações, porque nada prende seus atos *a partir e em torno* daquilo que deseja. Mesmo que não desejado, cada indivíduo pode lutar e luta, quando em estado de natureza, para alcançar o que se propõe.

Hobbes diz que o homem, em seu estado natural, é guiado pelas paixões, que, conforme Wollmann, “é a capacidade de fazer tudo o que se quer” (1993, p. 61). Essa situação de insegurança cria espaço para que o homem desemboque em uma luta de todos contra todos, porque o fato de poder desejar tudo, não significa que ele possa ter tudo o que quiser no mundo. Para isso, teria que enfrentar os desejos, as paixões e ímpetos desenfreados dos outros homens que, assim como ele, também desejariam a tudo. Portanto, viver em um estado de natureza é, segundo Hobbes, o mesmo que viver em uma guerra constante, um confronto imperativo e inevitável, por uma questão de sobrevivência. Por isso, Hobbes, analogamente, afirma que o homem é o lobo do próprio homem e que, ao nascer, contrariamente ao que dizem muitos filósofos, ele nasce egoísta, possessivo e não altruísta, como outros dizem.

A convivência humana permite que todos se tornem concorrentes ávidos ao poder, tanto que qualquer um poderia usufruir e fazer valer qualquer meio para alcançar o que deseja, utilizando a astúcia, a força física ou aliando-se uns aos outros. Tal contexto, se levado adiante, poderia transformar-se numa guerra perpétua, alimentada pela ambição sustentada pelo egoísmo, pela busca do poder e dominação sobre os demais humanos que também pensam e agem da mesma forma.

Nos primeiros escritos do capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes elucida a idéia de que o homem, em relação à natureza humana, é igual a todos os outros homens tanto nas faculdades de espírito quanto nas do corpo. Pode-se até encontrar alguém que possua certas características mais desenvolvidas, porém, são todos iguais no equilíbrio das qualidades. Alguém pode ser portador de características físicas mais desenvolvidas que o outro, porém, isso não deve representar que aquela pessoa possa vir a matar a esta outra por causa de tais características, uma vez que o mais fraco pode unir-se a outros ou usar de outros dotes, estratégias para reagir ou até mesmo tomar iniciativas. Sobre isso Hobbes afirma que:

A natureza humana fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora as vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (1974, p. 74)

Se a natureza humana fez os homens tão parecidos, aqui manifesta-se o primeiro direito do homem: o de igualdade. No estado de natureza, o direito natural de igualdade extrapola qualquer espécie de hierarquia. Isso significa que o homem natural constitui sua capacidade de forma independente. Nada se sobrepõe a ele, ou melhor, se algo tenta se impor, nada lhe obriga a respeitar. Pelo contrário, pode usar tanto de seu corpo quanto de seu espírito para tentar aniquilar algo que lhe cause desgosto ou que agrida sua vontade.

Hobbes afirma que a primeira igualdade é a da força (corpo), pois mesmo que alguém se aperceba com força menor em relação a outro, isto não significa que o menos forte fisicamente não seja capaz de derrotar o mais forte. Pois, segundo Hobbes, somos iguais também em relação à sabedoria (espírito), até porque esta é adquirida a partir da experiência, o que é possível

a todos, dependendo ao que se dedica. Assim, a partir de nossa força física conjugada com as capacidades intelectuais, tem-se condições suficientes para derrotar o mais robusto.

A vaidade dos homens não permite a aceitação dessas igualdades. Cada indivíduo se reconhece como sábio. Essa sabedoria pode até ser reconhecida em maior grau por outras pessoas, porém “difícilmente acreditam que haja muitos sábios como eles próprios; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto e a dos outros homens à distância” (HOBBS, 1974, p. 78).

No entanto, segundo Hobbes, o direito natural de auto-preservação é dado igualmente a todos os homens. O usufruto estratégico dos meios para se alcançar o que objetivam pode render reconhecimento e honrarias a cada indivíduo; também para conseguir a maior quantidade de bens possíveis, pois todos sabem que têm direitos a tudo; mais ainda quando se trata de garantir sua autopreservação. Disso deriva-se que todos podem ter capacidades iguais de conquistar seus objetivos, seus fins.

Na igualdade de direitos, o homem se permite o direito de posse de todas as coisas. “Mas, para os homens não foi em absoluto uma boa solução terem eles desse modo obtido o direito comum a todas as coisas” (HOBBS, 1993, p. 54). Pois isso não resulta realmente na posse de tudo, até porque se todos têm esse direito, tanto de ter tudo, como também de usufruir de tudo e de qualquer meio para alcançar seus desejos e objetivos. E todos têm o direito de ter tudo, justamente porque têm consciência da igualdade.

Hobbes destaca três desejos naturais igualmente distribuídos nos homens. O primeiro é o desejo pelo poder, o qual designa lucro, fruto do controle absoluto sobre os outros. Segundo, o motivo de saber que todos têm igualmente o direito a tudo e a todos os meios que quiser e dispor para chegar aos fins, é que ocorre naturalmente um desejo de segurança. E, por último, um desejo de reconhecimento, que é o desejo natural de sempre receber honras de outros em prestígio de seus feitos.

DA IGUALDADE QUE CONDICIONA O ESTADO DE GUERRA

O estado de guerra é um tempo onde reside o permanente conflito de todos os homens contra todos, mas como é que nasce o conflito e o Estado de Guerra de todos contra todos? O conflito presente no estado de guerra, na verdade, tem sua origem na natureza humana de igualdade, a qual constitui o estado de natureza. Por isso, o estado de natureza enquanto condição de igualdade é um estado de guerra.

Nesse contexto de igualdade e, principalmente, na consciência de igualdade, têm-se conhecimento de que o outro tem direito, apesar de não ser reconhecido, onde a violência se evidencia. Quando se percebe que o outro pode lutar de igual para igual comigo, meu desejo necessariamente é o de vencer e, para tanto, me utilizo de quaisquer meios para chegar aos meus objetivos.

Todos os homens, no estado de natureza, podem desejar tudo, segundo Hobbes, gestando-se aqui a origem da desconfiança, pois se o outro pode desejar a mesma coisa que eu, logo, devo desconfiar de qualquer outro homem. Há implicitamente uma tendência, ou melhor, uma predisposição para atacar, buscando defender-se por antecipação do intencional do outro, pois quem atacar primeiro e vencer o outro competidor, se fará seguro.

No raciocínio de Hobbes, mostra-se que o homem, ao desejar a glória, ao buscar o reconhecimento, se faz necessário destruir, subjugar ou desfazer os outros para que possa ser reconhecido. Ao competir, atacar e subjugar, cria-se um estado de permanente conflito. Assim, a agressão torna-se necessária para a conservação da vida. Só que essa luta pela conservação da vida e satisfação dos desejos se dá de forma desregrada, sem um poder comum, pois é a subjetividade, a individualidade e o indivíduo possessivo e arbitrário que vigoram e determinam.

Essa forma individualista de articular o modo de vida

dos homens não permite uma convivência mediada pela respeitabilidade. Assim, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1974, p. 75).

Como não há nenhuma garantia de respeito ou segurança, entre os indivíduos, cada um precisa ocupar-se e munir-se daquilo de que dispõe para sustentar a sua vida. Essa situação condiciona o indivíduo a um estado de permanente insegurança, medo, desconfiança de um em relação ao outro. Pior que isso, diz Hobbes, é a miséria em que a humanidade se encontra, uma vez que esta situação é antagônica a qualquer processo de desenvolvimento. Pois, não há um trabalho cooperativo, já que não há uma relação de entre-ajuda. Tudo o que é criado de forma individual, devido ao seu êxito, logo é rejeitada pelos outros e é motivo de guerra. Assim,

numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1974, p. 76)

Dessa forma, mesmo que seja dado ao homem, por natureza, direito à todas as coisas, não há algo que seja só de alguém. Todos têm direito a tudo. Algum bem só é de alguém quando esse conseguir dominá-lo, comprová-lo e mantê-lo.

DAS LEIS NATURAIS

Pressupor uma vida humana em seu estado natural não significa, necessariamente, pressupor que nada vai mediar a convivência humana. O homem, por ser dotado de razão, poderá conjecturar princípios ou ditames da razão a partir dos quais a ação humana será orientada. Portanto, anteriormente a qualquer rei ou imperador, o próprio homem é aquele que pode utilizar sua condição para agir de acordo com sua liberdade.

Para Hobbes, “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas” (1974, p. 78). Mesmo em condições naturais, a convivência humana revela certas asseverações que indicam o modo de vida. Hobbes apresenta, na dinâmica do Estado de Natureza, o direito natural que cada indivíduo tem de auto-preservação, sendo que o homem é livre para agir da forma que quiser para garantir sua vida. Pois, direito de natureza

é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados para esse fim”. (HOBBS, 1974, p. 78)

O direito natural garante ao homem a possibilidade de determinar como vai usar dos seus meios e do seu poder, perante a liberdade de que dispõe. Dessa forma, a decisão racional de usar o poder que cada indivíduo tem a favor de sua preservação, conforme Hobbes, é algo obrigatório, ou seja, ninguém vai poder escapar da obrigatoriedade de conservação da vida. Essa é uma lei natural, isto é, “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la” (HOBBS, 1974, p. 78). No mesmo sentido, Wollmann lembra, que “o conteúdo da lei natural são as próprias normas que a razão descobre e

interpreta, enquanto limitações ou proibições de tudo o que se oponha à conservação da ordem social” (1993, p. 48)

Cabe ao homem o dever de buscar uma vida pacífica, porque há sempre uma possibilidade de guerra quando os indivíduos não alcançam a paz de forma mais fácil e, por vezes, utilizam-se da violência para alcançá-la. Tal contexto é gerador de insegurança e, portanto, por mais forte fisicamente que determinado indivíduo seja, nem assim lhe está garantida uma vida harmoniosa.

Se a lei é uma obrigação e o direito é a liberdade do indivíduo de fazer uso de seu poder, então, é possível abandonar o direito de ter todas as coisas, caso isso lhe conceda segurança e uma vida tranqüila. Nisso consiste a segunda lei natural.

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. (HOBBS, 1974, p. 79)

Abandonar um direito não significa que seja concedido a outro algo que ele não tinha. Isso implica apenas em desistir de algo e deixar o outro sem concorrência, transferindo a ele o seu direito. Dificilmente alguém aceitaria tal situação, uma vez que é de seu direito desejar qualquer coisa, apesar de qualquer impedimento que possa surgir. Quando renunciamos algum direito, o fazemos de forma voluntária. Portanto, ao fazer a renúncia, esperamos por um benefício.

Quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*. (HOBBS, 1974, p. 80. Grifo do autor).

Assim, é dado que ninguém irá abrir mão de preservar a vida, porque ao perdê-la nenhum bem a si próprio é vislumbrado. Dessa forma, pode-se transferir direitos, menos o direito de manter a vida, até porque qualquer transferência é em razão dela. A transferência de direitos pode ser mútua ou não, através de um pacto.

Se a ação de transferir algum direito não é mútua, então decorre uma doação, isto é, se transfere um direito para receber ou conquistar alguma outra coisa. Por outro lado, caso haja uma transferência recíproca e individual de direitos, então se efetiva um contrato entre todos os homens. Por isso, o contratualismo tem, em sua origem, a renúncia e a troca de direitos de forma voluntária. Desse modo, os contratantes entram em um acordo e, se este for para o futuro e não de resolução imediata, então se pretende que o contrato seja cumprido. Sendo que “a falta de cumprimento (se for voluntária) chama-se de *violação de fé*” (HOBBES, 1974, p. 80, grifo do autor).

O contrato em um estado de natureza é mediado ou estabelecido por meio do que Hobbes chama de *sinais de contrato*. Esses sinais podem ser expressos (palavras ditas) ou inferências (palavras, silêncio, ações ou omissões). No entanto, eles não se constituem em nenhuma força externa ao indivíduo que obrigue o cumprimento de um contrato. Por exemplo, se, ao contratar algo, um dos contratantes transferir o direito antes do outro, nada garante o cumprimento deste último. Isso porque “os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo” (HOBBES, 1974, p. 82).

O fato de que o contrato pode ser realizado nestes parâmetros (de um contratante poder efetivar antes que o outro o contrato), implica novamente em um estado de guerra, uma vez que ambos estariam dispostos a agir de qualquer maneira (e têm liberdade para isso) para buscar benefícios de seu interesse, sendo que é merecido ao primeiro receber o que foi contratado, pois já efetivou a passagem de algum

direito a outrem por meio de um pacto. “Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender sua vida e seus meios de vida” (HOBBS, 1974, p. 82).

A terceira lei deriva da obrigação de remanejar aos outros, todos os direitos que contrariam a efetivação da paz. Essa lei almeja “que os homens cumpram os pactos que celebrarem” (HOBBS, 1974, p. 86). No entanto, até que os homens estiverem em um estado natural de guerra, de uns em relação aos outros, não é possível remover o medo do descumprimento de qualquer pacto. Porém, esse medo só será superado com a existência de um poder externo que garanta o cumprimento daquilo prometido. Só em decorrência disso pode originar-se o justo e o injusto, pois “embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo, o que não pode ser feito enquanto os homens se encontrarem na condição natural de guerra” (HOBBS, 1974, p. 86.)

Hobbes indica que a tentativa de estabelecer um pacto de justiça entre os homens é algo louvável e a injustiça se restringe ao não cumprimento desse pacto. No entanto, se durante os pactos que exigem confiança recíproca existir algum temor de que o outro contratante não vai cumprir, conforme Hobbes, o pacto se anula, pois os pactos de confiança mútuas sempre são inválidos quando em qualquer dos lados existir receio de não cumprimento. (HOBBS, 1974, p. 86).

As leis naturais podem ser consideradas oriundas da compreensão, pois elas prescrevem uma orientação vital que tenta conduzir a articulação das relações entre os homens, de modo que a vida seja preservada. As leis de natureza se tornam razoáveis pelo fato de terem a capacidade de colocar-nos no lugar do outro e, portanto, orientar a ação da mesma forma com que se espera que o outro oriente a sua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A natureza humana tende para a discórdia e para a individualidade. Esse é o estado de natureza, segundo Hobbes, ao qual o homem está submetido desde o nascimento. É o estado civil que organiza a sociedade através de leis, ditadas por um soberano. Esse, tem o compromisso de oferecer os meios necessários para que todos os homens possam viver pacificamente e em respeito uns com os outros. O estado dá proteção (em relação à posse sobre algo), quando seu representante tiver direito a tudo. Então, edifica-se o estado por meio de um soberano (mandante), que tem direito a tudo e os homens se submetem à seus mandos. Cabe ao soberano manter a paz para que as pessoas não briguem pela mesma coisa e para que estas tenham direito à propriedade. O estado é um artifício da razão humana no intuito de estabelecer limites para as vontades e os desejos humanos. O estado é mantido por um sistema de leis e fora dele o indivíduo corre perigo, pois é alvo das vontades alheias.

Dessa forma, é na sociedade, sob a jurisdição do estado civil, que o homem pode usufruir de seus bens adquiridos por meio de seu trabalho, mas, principalmente, pode ser livre e ter direito à cultura, educação e outros fatores necessários para uma formação e vivência dignas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, Thomas. *De cive*: elementos filosóficos a respeito do cidadão. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SANTILLÁN, José F. Fernández. *Hobbes y Rosseau*: entre la autocracia y la democracia. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WOLLMANN, Sérgio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

Boa vontade e dever na ética kantiana

Gilvane Kern¹

INTRODUÇÃO

No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant inicia uma retomada daquilo que pode ser considerado como a divisão grega do conhecimento em geral. Essa visão grega está dividida, segundo Kant, em três partes: a física, a ética e a lógica, em conformidade com a natureza das coisas. Também no que diz respeito ao conhecimento racional, ou é material, considerando qualquer objeto, ou é formal, sendo que “ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção de objetos” (FMC, BA III, p. 13).

Quando se fala de lógica, também se fala da filosofia formal. A filosofia material se ocupa de alguns determinados objetos e, inclusive, das leis sob as quais estes objetos estão submetidos. Essa filosofia material é dividida em leis que são da natureza e leis que se referem à liberdade. As leis que dizem respeito à natureza fazem parte da física, chamando-se esta ciência de Teoria da Natureza. As leis que dizem respeito à liberdade estão no âmbito da ética e esta ciência se chama

¹ Formando do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF. E-mail: gilvane_padre@yahoo.com.br.

Teoria dos Costumes.

Quando se fala da lógica, precisa-se levar em consideração que ela não tem nenhum princípio extraído da experiência, pois, assim, não seria lógica. Entretanto, quando se refere à filosofia natural e à filosofia moral, pode-se dizer que elas possuem uma parte empírica, pois, para Kant, “aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza” (FMC, BA V, p. 14). A filosofia natural abarca leis através das quais as coisas acontecem. À filosofia moral pertencem as leis sob as quais as coisas devem acontecer.

A filosofia que se baseia nos princípios da experiência é chamada de empírica; já a filosofia que possui doutrinas baseadas em princípios *a priori* é chamada de filosofia pura. Quando a filosofia pura é formal, trata-se da lógica. Quando é limitada aos objetos do entendimento, pode ser chamada de metafísica. A metafísica pode ser vista por duas perspectivas diferentes: a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes.

Chega-se agora ao objetivo almejado por Kant na sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Nessa obra, ele não irá ater-se à questão da física, da filosofia da natureza, mas, sim, à questão da filosofia moral, sua preocupação principal e seu objeto de estudo. Dessa forma, Kant parte da seguinte pergunta: “Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia?” (FMC, BA VII-VIII, p. 15). O propósito geral de Immanuel Kant, desde a *Crítica da razão pura*, trata-se do estabelecimento de limites e âmbitos próprios do saber, para que não se faça dele um mau uso. Na sua filosofia moral, fica claro que a tentativa trata de justificar a necessidade de que seus princípios devem ser de ordem *a priori*. Como o homem é um ser mergulhado nas inclinações, ele até admite a idéia de razão pura prática, porém, não consegue torná-la presente em sua vida concreta. Kant justifica a necessidade de uma metafísica dos costumes:

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. (FMC, BA IX-X, p. 16. Grifo do autor.)

A tarefa de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* trata-se justamente de buscar e fixar o princípio supremo da moralidade. Essa tarefa é por ele reconhecidamente difícil e única. “A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral” (FMC, BA XV, p. 19. Grifo do autor.). Neste capítulo, busca-se reconstruir em traços largos este trajeto elaborado por Kant, estudando os argumentos levantados por ele para sustentar o imperativo categórico, ou seja, o princípio supremo da moralidade.

Para Kant, os homens possuem em si a capacidade para efetivar julgamentos morais. Porém, muitas vezes, não percebem ou não reconhecem que fazem isso quase que automaticamente. Dessa forma, o princípio que é buscado precisa estar amparado *a priori* nos conceitos da razão pura. Aqueles conceitos que se localizam no mundo dos homens ou que dependem, mesmo que, indiretamente, de leis empíricas se chamarão regras práticas, porém não leis morais.

A pretensão de Kant é partir da análise do conhecimento vulgar, através do qual ele determinará seu princípio supremo, sendo que, depois, partindo deste princípio e das suas origens, retornará ao conhecimento vulgar, onde possivelmente se encontrará sua aplicação. A obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* pode ser considerada como um ponto de partida para a Metafísica dos Costumes, na medida em que estabelece o princípio supremo da moralidade, a partir de uma análise moral vulgar que leva em consideração alguns conceitos já presentes no nosso cotidiano.

Esse capítulo especificará os conceitos de boa vontade e de dever, também procurando observar os vínculos que têm. Serão observados também pelos conceitos e fundamentação de respeito e lei, fundamentais no trajeto que Kant estabelece para chegar ao imperativo categórico.

O CONCEITO DE BOA VONTADE NA PRIMEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Cenci nos alerta para o fato de que a ética de Kant não se destina somente a pessoas intelectuais, uma vez que não é de acordo com o grau de instrução que se define se uma ação é moralmente melhor do que outra. “O que ele quer mostrar é que, sempre que as pessoas julgam moralmente, fazem-no a partir de princípios ou mandamentos morais implícitos, os quais ele denominou de *imperativos*”. (2002, p. 34).

Empreenderemos aqui um trajeto onde se buscará especificar o conceito de vontade. Esse conceito de vontade é um dos elementos mais importantes para que se possa compreender adequadamente a construção que Kant faz para procurar fundamentar moralmente as ações. É a partir do conceito de vontade que Kant fundamentará sua ética. Ou seja, o conceito de vontade tomaria o lugar de ponto de partida.

A primeira seção parte do conceito de *boa vontade*, dado na vida cotidiana, e pergunta pelas condições sob as quais ele é possível. O percurso da discussão mostra que o conceito de boa vontade passa pelos conceitos de dever e de sentimento de respeito e se eleva até o princípio “do conhecimento moral da razão comum dos homens”. Isso significa: se nós usamos o conceito “boa vontade”, tal como o fazemos na vida cotidiana, estamos pressupondo o princípio da moralidade. [...] A análise do conceito de “boa vontade” nos mostra que ele pressupõe o que depois será chamado imperativo categórico. Mas com isso não é dito que sua validade esteja provada nem *como* ele determina a

vontade, mas apenas que quem usa o conceito de boa vontade é forçado a admitir este pressuposto, e que o dever (isto é, “a necessidade das minhas ações por *puro* respeito à lei prática) “é a condição de uma vontade boa em si”. (HERRERO, 2001, p. 22. Grifos do autor).

Para o filósofo, a vontade é a razão pura prática, isto é, a capacidade a partir do qual o ser racional age. Sem a vontade, não existe ação por parte do ser racional. Ela é a força que incentiva as ações. Salgado chama a atenção para essa questão: “se é razão a vontade, garante-se, com isso, a introdução do universal na ética, ao mesmo tempo em que se faz necessário demonstrar a total inviabilidade de uma ética empírica” (1995, p. 155). Aqui, não será tomada a questão da universalidade e da inviabilidade de uma ética empírica numa análise mais profunda, porém chama-se a atenção para a sua importância, principalmente no que diz respeito ao conceito de universalidade.

Por hora, no que tange ao conceito de universalidade, é importante observar o fato de que é a partir da vontade que aquilo que é individual pode ser trazido para o universal. O que é subjetivo pode ser levado para a esfera do objetivo, isto é, do que é válido, ao imperativo categórico.

Ora, somente é possível fundamentar a ética válida universalmente, na vontade, se não se levar em conta alguma matéria (ou conteúdo) determinadora da vontade como pura forma do agir, isto é, se for possível que a razão pura seja prática. O ato moral tem de nascer da própria vontade que, concebida como desprovida de conteúdo e não se determinando por nada do exterior, mas por si mesma, é vontade pura. (SALGADO, 1995, p. 156).

É a partir da vontade que o ato se dará como moralmente válido ou não. Note-se, então, que a vontade garante a universalidade, juntamente com a capacidade de auto legislação desta.

Uma frase dita por Kant é de fundamental importância:

“Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*”. (FMC, BA 1) Assim, se percebe que será necessário compreender o entendimento de Kant por *boa vontade*, uma vez que somente ela pode ser considerada como algo sem limitação. Essa enunciação de boa vontade se faz necessária, uma vez que existam diversos modos de vontade, como, por exemplo, a vontade santa, vontade pura ou até o arbítrio humano. Pode-se dizer, também, que o ser racional (homem) não é perfeito (Deus) nem completamente imperfeito (como uma fera, por exemplo). Isso leva ao fato de que nem todas as ações por ele praticadas são moralmente válidas.

Muitas ações contradizem a lei moral, pois o homem está em contato com a sensibilidade. Se por um lado o homem não é uma criatura perfeita, de outro, se faz necessário reconhecer que existe nele uma vontade pura, já que do contrário seria impossível afirmar a existência de determinada capacidade moral. Essa vontade que se encontra em meio à sensibilidade, Salgado chama de arbítrio. Uma ação que é criada ou oriunda do arbítrio pode ser contrária à lei moral. Com relação à boa vontade afirma:

A boa vontade não é medida pelos seus efeitos, pelo seu conteúdo, pela sua utilidade na consecução de determinados fins propostos; aquela que só pode ser levada em consideração em si mesma, como a pura forma do querer humano, sem considerar o conteúdo da ação ou quaisquer outros fatores a ela estranhos como motivo da ação por ela desenvolvida é a boa vontade. (SALGADO, 1995, p. 158).

Kant vai demonstrar que, muitos aspectos das éticas tradicionais, na realidade, não constituem uma boa vontade, tais como: discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e os dons da fortuna. Todos esses aspectos de nada adiantam sem que haja uma vontade boa. A boa vontade tem o seu pleno valor em si mesma e não em outras coisas ou em

condições superiores. Da mesma maneira que estes aspectos ou estas condições de vida podem ser boas ou trazer coisas boas e agradáveis, podem também ser más. Qualidades de temperamento podem se tornar muito prejudiciais se a vontade que as constitui não for boa. A felicidade pode, muitas vezes, transformar-se em soberba se não houver uma boa vontade que possa “corrigir sua influência sobre a alma”. Assim, “a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade”. (FMC, BA 2).

Se a busca fosse pela felicidade, conservação ou bem estar, bastariam os instintos e a razão seria absolutamente desnecessária. Se a vontade possui livre-arbítrio, cabe ao homem conduzir sua vida. Nesse sentido, a razão possui uma importante função. Ela tem o papel de conduzir a vontade. “A boa vontade se define independentemente de toda consideração sobre a utilidade dos fins que nossa ação visa. Kant não se pergunta, pois, pelas conseqüências da ação; sua ética não é conseqüencialista”. (CENCI, 2002, p. 35). Por causa disso, a ética kantiana é chamada de intencionalista. O valor moral de uma ação não se encontra no que é possível atingir mediante sua aplicação, mas sim no fato de a intenção que a originou ser boa, ou seja, se a vontade que guiou sua execução foi boa.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (FMC, BA 3).

Pode-se dizer que a vontade é boa em si mesma a partir do momento em que ela é determinada pela razão e não está em contato com a sensibilidade. A vontade não pode estar contaminada pelos sentidos, ou seja, por qualquer coisa que possa torná-la má. Nos sentidos existem muitas coisas que não são corretas e, por isso, se faz absolutamente necessária a

inexistência de fatores comuns e que se interligam entre vontade e sensibilidade. “A vontade não pode ser julgada por um critério exterior: ela própria é o critério de todo valor, do bem e do mal.” (SALGADO, 1995, p. 159). Dessa maneira, tudo o que for criado por esta vontade pura é conforme essa vontade. As ações geradas a partir da boa vontade são boas em si mesmas.

Isso se dá de uma forma que é totalmente independente dos instintos, que, estes sim, fazem parte das leis sensíveis, isto é, das leis da natureza. Segundo essa perspectiva kantiana, nada pode ser considerado absolutamente bom, a não ser aquilo que resulta da boa vontade. A boa vontade age por dever, que é o respeito à lei moral.

O valor da boa vontade é algo que está acima de qualquer emprego que se possa fazer dela. Prova disso é que em BA 3, Kant coloca que mesmo que faltasse a boa vontade “o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços e só afinal restasse a boa vontade [...], ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem seu pleno valor”. (FMC). Mais uma vez tem-se aqui uma nitidez que permite dizer que o valor da ação não se encontra em momento algum ligado à utilidade ou ao uso. A boa vontade é algo estritamente necessário. A origem da sua bondade não pode ser externa, como o seria no caso da avaliação de acordo com a ação praticada. A boa vontade tem seu valor em si mesma e não em proveito de inclinações. A razão tem a função de fundamentar essa vontade que precisa ser boa em si mesma.

Se há uma vontade que é boa em si mesma, a boa vontade, essa só pode ser a vontade pura, não afetada pelas inclinações ou outros móveis, quaisquer que sejam, o que significa uma vontade de que se afirma um valor absoluto e que é padrão de todo valor moral: é boa a ação conforme a vontade pura, a vontade boa, vale dizer, a ação ditada pela razão prática. Eis porque todas as qualidades boas que possa apresentar uma pessoa, originadas pelo talento, do caráter ou do temperamen-

to, não o são por elas mesmas, mas somente pelo princípio da boa vontade. [...] E por ser boa em si mesma, nenhum valor está fora dela, mas todos são por ela produzidos. (SALGADO, 1995, p. 160).

Ademais, o homem é um ser que difere de todos os outros animais. Nesses últimos, reside uma total determinação, sendo que não possuem a capacidade de deliberar acerca das questões que envolvem a sua existência. Todos os outros animais seguem apenas seus instintos. Quando se fala do homem, precisa-se compreendê-lo como um ser que possui autonomia, que pode decidir ou escolher entre o bem e o mal. O homem possui a capacidade de seguir ou não determinadas normas, princípios, leis ou critérios. Aliás, é o único que consegue seguir determinados princípios ou leis. Ele pode fornecer orientação a sua vontade.

O CONCEITO DE DEVER NA PRIMEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Faz-se percebido, durante a primeira seção nesta obra de Kant, um trabalho no sentido de conseguir diferenciar uma vontade que é boa em si de uma vontade que é somente boa, porém não de modo necessário e absoluto. Essa distinção também introduz a diferenciação entre um ser racional puro e um ser racional-sensível. Desse trabalho, que fica evidenciado no trajeto percorrido por Kant, brota o debate acerca do conceito de dever, que vamos aqui procurar evidenciar. Herrero chama a atenção para o ambiente do qual surge este conceito de dever elencado pelo filósofo.

Para Kant, é claro, desde o início, que o conceito de *obrigação* só surge para uma vontade que não é puramente racional, mas também empírica, como é o próprio caso dos seres humanos, nos quais as ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias são subjetivamente contingentes, isto é, onde a vontade não obedece necessariamente os princípios da razão.

Isso vai significar, já na primeira seção, que é o conceito de dever que contém o de boa vontade e não o contrário, como se poderia supor, porque uma vontade perfeitamente boa (puramente racional) “não se poderia representar como *obrigada* a ações conforme à lei, o dever não estaria aqui no seu lugar”. O seu querer coincidiria necessariamente com a lei. Para o ser humano, e já na vida quotidiana, o conceito de dever contém o de uma boa vontade, mas o contém “sob certas limitações”. (HERRERO, 2001, p. 23).

Nota-se a relação necessariamente existente entre os conceitos de boa vontade e de dever. Isso fica ainda mais evidente quando lemos os escritos do próprio Immanuel Kant.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do *Dever* que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara. (FMC, BA 8).

Também com relação ao dever, se faz necessário tecer alguns comentários acerca da diferença entre ser e dever ser, discussão esta que já é efetivada em meio aos gregos. É importante ressaltar que, para Kant, a razão é desdobrada em dois instantes: a razão teórica, que é elucidada a partir do intelecto e a razão prática, que convencionalmente se denomina de vontade.

A razão teórica [...] tem por finalidade conhecer e seu objeto é a lei da natureza expressa em relações necessárias de causa e efeito. A razão prática, como razão que age e que doa finalidade a si e às coisas, se dirige ao conhecimento das coisas, enquanto princípio de ação, determina o que deve acontecer e se expressa por uma relação de obrigatoriedade, não de necessidade. É da

vontade que surge a noção de dever ser, visto que só ela cria esse dever ser. (SALGADO, 1995, p. 170).

Assim, o dever ser é sempre determinado pelo querer, em contrapartida do ser, que é determinado pelo entendimento. Pode-se dizer, assim, que o querer que se estabelece na vontade é, ao mesmo tempo, o dever ser da vontade, uma vez que é afetada por desejos, inclinações e impulsos advindos da sensibilidade. Relembramos aqui o fato de que em Kant se faz necessária a existência de uma ética que se fundamenta em princípios universais, haja vista que uma ética individual, onde cada um definisse as leis morais por si mesmo, sem o uso de qualquer critério, lembraria um relativismo, que precisa ser evitado.

A necessidade do dever ser, em detrimento do ser, se ampara no fato de que para formar seu ser, quer dizer, sua identidade, suas determinações internas, o homem está em contato com a natureza indiretamente. Esse contato se dá na medida em que, externamente, o homem pode conhecer a natureza somente a partir dos sentidos e como faz parte da natureza, se conhece também a partir dos sentidos. Esse lado constitui o fenômeno. Não é a verdade absoluta. Internamente, o homem se conhece através da espontaneidade absoluta da razão, ou seja, como *objeto inteligível*, uma vez que a sua ação não provém totalmente da sensibilidade. Ora, como na constituição do ser se está em contato com o sensível, deve-se buscar outra instância, a saber, o dever ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltando diretamente à discussão da questão da vontade e do dever, pode-se dizer que uma vontade que age de acordo com o dever é uma vontade boa. A vontade de um ser racional sensível é determinada de duas maneiras: objetiva e subjetivamente. É objetiva quando sofre a influência da lei moral, e

subjetiva quando age em respeito à lei moral. Essa vontade advinda dessa dupla determinação é uma vontade boa. “Toda a ação por dever é a ação de uma boa vontade, ou seja, uma ação que surge de uma boa vontade”. (DALBOSCO, 2003, p. 18-19).

A vontade do ser racional-sensível necessita do dever. No entanto, com o ser racional puro temos uma pequena diferenciação. Embora ele também esteja submetido a leis objetivas, não existe a obrigação de agir conforme estas leis. O querer do ser racional puro combina já de antemão com uma vontade boa. O querer do ser racional puro é uma vontade boa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CENCI, Ângelo Vitório (Org.). *Ética, racionalidade e modernidade*. Passo Fundo: Ediupf, 1996.

_____. *O que é ética? Elementos em torno de uma ética geral*. 3 ed. Passo Fundo: [s.d.], 2002.

_____. *O problema da liberdade na Crítica da razão pura*. Passo Fundo: UPF, 1997. (Mimeo.).

_____. O conceito de liberdade na Filosofia do direito de Kant. In: Revista de Filosofia e Ciências Humanas. Passo Fundo, ano 14, n. 1, p. 9-22, 1998.

DALBOSCO, Cláudio A. *Idealismo transcendental e razão prática*. Passo Fundo: 2004. (mimeo.).

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

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

O mundo idealizado por Kant

Daniela Magarinus Barella¹

INTRODUÇÃO

Em seu estudo intitulado *À paz perpétua*, de 1795, Kant mostra que é contraditório pensar um modelo de paz que esteja dirigido ou preparado para enfrentar uma guerra futura. Afirma que um projeto de paz não se submete a um pensamento passageiro de apenas um período, mas deve estar enraizado no próprio modelo de paz que se sustente e que permaneça estável por ele mesmo. O verdadeiro estado de paz não retorna ao passado nem se projeta para o futuro, porque não precisa sofrer as preocupações diante daquele ou desse estado em que à humanidade já foi ou pode ser dirigida.

EM BUSCA DA PAZ

Em um estado de paz os homens sentem-se livres sem temerem ao que possa estar fora desse estado, uma vez que ele seria único, não havendo nada fora desse contexto, e esse

¹ Formanda do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

estado seria estabelecido como um tratado único e seguro, sem que nada o pudesse abalar.

Pois então seria ele um simples armistício, suspensão das hostilidades, não paz, que significa o fim de todas as hostilidades, e atrelar-se o adjetivo de perpétua é já um pleonasma suspeito. (PP. , 1988 a, p. 26).

Nesse verdadeiro estado de paz, os estados devem ser independentes da vontade de outros estados, sem que esses possam dirigir o seu rumo, porque ambos são livres para sentirem-se livres, ou como define Kant: “Ele é uma sociedade de homens que ninguém a não ser ele mesmo tem a dispor e ordenar” (PP. , 1988a, p. 27). Em um estado de paz não se permitirá que um povo peça algo para o outro para apoderar-se de um terceiro. Os homens não podem ser tratados como instrumentos de guerra. A guerra deve ser evitada e, para que isto ocorra, é necessário que se evitem os meios usados para realizá-lo. Kant destaca a necessidade de se tratar a paz como algo definitivo, até mesmo para que os estados não corram o risco de extinção, porque o que deve desaparecer são os exércitos e não a sociedade.

Pois eles ameaçam incessantemente com guerra outros estados, mediante a prontidão em que parecem estar sempre preparados para ela, emulam-nos a sobrepujar uns aos outros na quantidade de homens em armas, que não conhecem limites e, na medida em que, pelos custos empregados nisto, a paz torna-se mais onerosa do que uma guerra curta, são assim eles próprios causa de guerras ofensivas para desfazerem-se desse peso (PP., 1988a, p. 27).

Para Kant, a melhor forma de uma sociedade não estar ameaçada e inserida para a paz perpétua é, primeiramente, em se tratando de estados, ter a constituição civil do estado republicana. Em Kant, como em alguns outros pensadores, a história deve seguir um curso linear e deve estar conectada com a emancipação humana. Ele pensava que cada homem,

sem perder sua originalidade ou a sua função própria, deveria estar interligado com os demais, respeitando assim uma órbita determinada pelo todo, como ocorre com o sistema solar. Sua visão de sistema cosmopolita pode ser entendida dessa forma.

Kant via a sociedade como algo desordenado que não seguia um rumo em comum. Dessa forma, não é difícil imaginar uma nação a caminho da guerra e do caos, ou pelo menos a guerra é o caminho mais óbvio para um povo que não sabe o rumo certo que deve seguir, onde cada um pensa de uma maneira e todos pensam diferente. A visão cosmopolita de Kant, onde os benefícios são para todos, era o ideal para uma sociedade, onde a harmonia entre os povos, da forma como ele imaginou, não fosse capaz de ser alcançada. Assim, Kant vê na constituição republicana o encontro para a paz perpétua.

Ora, a constituição republicana, além [...] de ter-se originado da fonte pura do conceito de direito, tem ainda a perspectiva para a consequência desejada, a saber, a paz perpétua (PP. , 1988a, p. 35).

Dessa forma, Kant justifica o estado republicano como o berço para a paz perpétua, mas havia uma investigação muito árdua para ser percorrida, pois os fatores que moviam os homens para o bem ou para o mal não eram sabidos por ele. Entretanto, esse era o principal objetivo quando idealizava um plano de natureza perfeito, porque era necessário desvendar o que acontece com o homem e o que o faz ser movido por determinadas atitudes.

Para Kant, era possível para o homem ser aperfeiçoado no sentido moral e ético, mas, para isso, o homem teria que abrir mão do sentimentalismo social que abalava seu aperfeiçoamento, que se daria somente a partir do uso adequado da razão.

Kant, em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tenta ordenar o homem em um sistema racional, onde os sentimentos não afetem suas ações, sendo a razão a única responsável para o guiar no caminho certo.

Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas e, até, de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a razão. Essa, como pura atividade própria, está ainda acima do entendimento no sentido de que, embora este seja também atividade própria e não contenha somente como o sentido, representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivos portanto), ele não pode contudo tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para submeter a regras as representações sensíveis e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento (FMC., 1988b, p. 101).

Nesse aperfeiçoamento do homem, que se dá através do uso da razão, Kant atribui um fator determinante no que diz respeito à autonomia que, por sua vez, precisa ser revestida de outros fatores. A independência alcançada através da autonomia é capaz de fazer com que o homem liberte-se das mesquinhas inúteis à sobrevivência em sociedade. Com essa relação de autonomia, manifesta no homem a verdadeira relação com as leis, ocorrendo livremente e com o consentimento do homem. Kant observou que somente era possível ser um sujeito autônomo e, conseqüentemente, livre, estando em obediência com as leis, agindo moralmente com o imperativo categórico que objetiva uma lei universal. O imperativo categórico seria o responsável pelo ordenamento em nível individual e posteriormente em nível universal, porque os mesmos determinamentos aplicáveis aos indivíduos terão aplicabilidade universal, isto é, serão para todos. Os conceitos entrelaçados que aparecem nesse contexto são a liberdade, a autonomia e a moralidade.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da

sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre se atribuir-se) é liberdade. Ora à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos (FMC., 1988b, p. 102).

Kant alertava e defendia que a sensibilidade poderia atrapalhar os planos ou os ideais puros para se chegar a um estado independente e, ao mesmo tempo, conectado com os ideais universais, onde liberdade e igualdade seriam fatores fundamentais responsáveis por tal construção. Esse modelo se contrapõe com algo marcante e determinante que é capaz de promover o caos, ou seja, a insociabilidade e, conseqüentemente, a guerra. Esse estado de guerra, explicado por Kant, significa a pura ausência de autoridade pública, onde cada indivíduo se localize como inimigo, onde todos lutam contra todos e cada um se defende isoladamente sem um plano político que os defenda na totalidade, de forma igualitária.

Ora, se a sensibilidade é capaz de atrapalhar o mundo ideal e se era difícil o homem conviver na coletividade, Kant não via outra forma de assegurar o estado de paz senão através de estruturas jurídicas institucionais. O direito seria responsável pelo estado de paz. O homem não poderia permanecer em estado de natureza. Nesse, não poderia exercer os direitos, igualitariamente, para com os outros homens. Essa mudança do estado de natureza para o estado civil é caracterizada por Kant como uma atitude puramente racional, na qual os homens estariam protegidos da violência encontrada no estado de natureza onde os homens agem de forma irracional. E, uma vez fora dele, é possível o abandono do exercício da liberdade selvagem para a passagem do exercício da liberdade plena, digna de um estado civil.

Povos, como Estados, podem ser julgados como homens indivi-

duais, que em seu estado de natureza (isto é, na independência de leis exteriores) já se lesam por seu estar-um-ao-lado-do-outro e do qual cada um, em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro entrar com ele em uma constituição similar à civil, em que cada um pode ficar seguro de seu direito (PP. , 1988a, p. 38).

A forma de governo republicana, defendida por Kant, é a melhor forma de governar. Dentro dessa forma de governo, os poderes estariam em conexão, buscando atender o bem comum, ou o soberano bem. Novamente se faz necessário lembrar da importância do imperativo categórico na eficácia do cumprimento das vontades e no atendimento com a prática da liberdade. Conseqüentemente, a evolução do imperativo categórico, em tornar-se uma lei universal, faria do sistema governamental um estado cosmopolita. Mas, em um mundo onde a desordem tomava conta do curso do universo e o conflito dos estados se agravava cada vez mais, onde cada estado pensava nas suas próprias vantagens e assim também cada indivíduo, a idéia cosmopolita se afastava ao invés de se aproximar da realidade. Segundo Kant, os homens devem ser conduzidos pelo princípio norteador de sua ação, que, por sua vez, deve ser universal. Assim, o homem estaria agindo de maneira livre e estaria exercendo a sua participação na construção da cidadania.

Uma das intenções de Kant, quanto à paz perpétua, era definir um padrão ou um modelo de direito que servisse como base internacional, onde houvesse a possibilidade de haver relações pacíficas entre os Estados. O modelo de paz que era estabelecido mediante um caráter religioso passa a ser tratado de forma jurídica. Kant descarta qualquer forma violenta de se inserir a paz ou qualquer tipo de conflitos, que façam uso de força bruta, porque dessa forma, o tratado de paz seria uma contradição, quando se usaria a força e não o princípio do direito. Esse tratado de paz se faria valer nacional e internacionalmente.

Kant explica que para que haja paz até a eternidade é necessário mais do que um tratado, precisaria-se de uma liga

de paz capaz de eliminar qualquer pretensão de guerra. Dessa forma, uma liga não poria fim a apenas uma causa de guerra ou a uma guerra específica, mas descartaria a possibilidade de existirem guerras futuras.

Essa liga não visa a nenhuma aquisição de alguma potência de estado, mas meramente à conservação e à garantia da liberdade de um Estado para si mesmos e ao mesmo tempo para outros Estados aliados, sem que estes, porém, por isso, possam ser submetidos (como homens no estado de natureza) a leis públicas e a uma coerção sob as mesmas. A exeqüibilidade (realidade objetiva) dessa idéia da federalidade, que deve se estender gradualmente sobre todos os Estados e assim conduz à paz perpétua, mostra-se por si (PP. , 1988a, p. 41).

Alguns fatores se fazem necessários para pensar o projeto de paz definitivo, ao qual Kant se referiu. Sabendo que o tratado deveria atingir os âmbitos nacionais e internacionais para todos igualmente. Tem-se também a clareza de que deveriam provir sempre do uso da razão. Os estados deveriam sentir-se livres com a constituição republicana e um direito cosmopolita. A partir do contrato entre os indivíduos ou do acordo é que ocorre a passagem do estado de natureza para o estado civil, onde a humanidade passaria a viver em um verdadeiro estado cosmopolita de liberdade.

O estado de natureza é entendido como um estado de guerra e, para Kant, o estado de guerra é, antes de tudo, imoral, fruto do egoísmo do homem. Porém, se faz necessário enfatizar a compreensão de que se todos vivessem e tivessem apenas esse modelo de estado (de natureza) como sendo único, o estado de natureza não poderia ser comparado unicamente como estado de guerra, mas levando em consideração o uso da razão e o modelo idealizado de paz sendo complemente diferente do estado de natureza, estaria em guerra aquele que não concordasse em sair do estado de natureza, porque teria a noção do que significa ser um verdadeiro estado de paz. É essa a comparação que Kant parece estar pretendendo escl-

recer quando fala que o estado de natureza seria o estado da selvageria, da barbárie humana.

Kant, em seu projeto de paz, consegue assegurar o direito aos estados de forma que os mesmos permanecessem soberanos, porque os estados, assim como os indivíduos, não deveriam sentir-se oprimidos por uma forma de governo ou por um modelo de paz. Os homens, os estados, deveriam sentir-se responsabilizados e livres diante o imperativo categórico do direito. O imperativo categórico deveria servir como base para o exercício do direito, para que o mesmo fosse considerado justo, porque coloca seu princípio em si mesmo.

O ideal de Kant, em alcançar a constituição política perfeita, estaria enraizado na constituição humana perfeita. Essa harmonia perfeita que formaria bons sujeitos para estabelecer então um modelo político adequado para fins racionais é que garantiria a supressão da guerra e o estabelecimento da paz com a saída do estado de natureza para o estado racional do homem.

O uso do termo natureza é também, quando, como aqui, somente tem a ver com teoria (não com religião), mais conveniente para as limitações da razão humana (como a que tem de manter-se, com respeito à relação dos efeitos às suas causas, dentro dos limites da experiência possível) e mais modesta do que a expressão de uma providência cognoscível por nós, com a qual se colocaria temerariamente asas icárias para aproximar-se do segredo de sua intenção insondável (PP, 1988a, p. 48).

Embora Kant pensasse em um projeto de paz perfeito, não o relacionava como uma mera esperança relacionada com o divino, mas capaz somente de ser concretizada através de uma organização racional do homem ou uma ação organizada racionalmente, fora do estado de natureza, onde pudesse ocorrer em todos os lugares e entre todos os povos. Para o filósofo, o principal problema do estado de natureza é a falta de um legislador que faça valer o direito e que seja imparcial, para que um possível conflito fosse evitado. É por isso que acredita-

va que o melhor plano de governo seria o republicano, porque faria com que todos se colocassem em posições de igualdade perante os fatos e perante o uso do direito, tornando-se cidadãos, atingindo, assim, a idealidade jurídica, moral e política a qual se dedicou em seus escritos sobre o verdadeiro tratado de paz, considerado através da obra *À paz perpétua*, como sendo um verdadeiro projeto de federalismo mundial republicano de participação política, postulado como um modelo de direito internacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa busca organizada do bem comum surgiu como uma necessidade para garantir a interrupção de uma crise de identidade, a qual a sociedade se encontrava. Os indivíduos em um estado de guerra ou preparados para a guerra não conseguem discernir sobre o seu real objetivo, enquanto seres humanos nem, tampouco, tem clareza do que seja um objetivo comum a todos que não tenha a intenção de prejudicar ao outro. Mesmo cada estado possuindo prioridades e indivíduos com determinadas prioridades, é possível pensar e garantir um objetivo, numa totalidade igualitária, em prol do bem para todos e que por si própria já seja considerada um bem, pois a paz é um bem em si mesmo, é uma idéia pura. Kant tinha uma visão muito positiva da natureza humana, por isso pensou ser possível a paz, mas teve muito cuidado em tratar desse assunto, tido por ele como um princípio moral apriorístico, desenvolvendo fortes bases jurídicas e de direito, sempre direcionadas para a moralidade.

Para que um estado de paz ocorresse, Kant não via outra maneira senão mediante a aplicabilidade da razão iluminista. Ele não sonhava com esse ideal sem o uso do bom senso dos homens, para que o estado de paz reinasse seria necessário haver uma mudança gradativa e essa mudança deveria acon-

tecer mediante o esclarecimento dos homens pela educação. Isso significa dizer que não é possível imaginar um Estado em paz sem que se eduquem cidadãos para o exercício da paz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988 a.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988 b.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Origens e características do pensamento de Matthew Lipman: a questão da educação

Venelci Santini¹

INTRODUÇÃO

Atualmente, a filosofia vem alcançando um espaço que se mostra cada vez mais sólido dentro das salas de aula e dentro das próprias discussões gerais que se dão em nível de sociedade. No que se refere ao ensino fundamental, o filósofo norte-americano criador do programa de filosofia para crianças, Matthew Lipman, é um dos grandes pensadores que têm colaborado para esta questão.

Esse capítulo evidenciará algumas características no que se refere ao seu pensamento e estabelecer algumas reflexões interconectando estas características com alguns problemas gerais que a educação enfrenta nos dias atuais. Inicialmente, haverá uma reflexão acerca do contexto geral em que a educação se encontra e, depois, uma discussão a respeito do conceito de significado e, finalmente, desenvolve-se a idéia de que as habilidades de pensamento têm muito a colaborar dentro do

¹ Formanda do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo - UPF.

desenvolvimento do processo de ensino e aprendizagem, tendo por pressuposta a noção de que cabe à filosofia o desenvolvimento específico dessas habilidades no ensino fundamental².

O PROBLEMA DA EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA LIPMANIANA

Num primeiro momento, será elucidada uma contextualização acerca da situação geral em que se encontram alguns problemas referentes à educação. Esse é um aspecto importante a ser discutido, haja vista que é desse ponto de partida que surgem muitas das características fundamentais do pensamento desenvolvido por Matthew Lipman. De início, poderia-se destacar uma preocupação muito interessante que esse pensador tem com relação à situação em que a educação se encontra num sentido mais amplo. No primeiro capítulo de *Filosofia na sala de aula*, um livro escrito com Ann Margaret Sharp e Frederick Oscanyan, tem-se reservado um espaço especial para uma conversa acerca do que vem sendo feito pelos educadores para sanar os problemas que se manifestam na educação. Para os escritores, normalmente até se chama a atenção para os problemas que existem e se tem consciência de seu caráter prejudicial, mas somos completamente incoerentes no que tange a possíveis soluções que julgamos ser convenientes na sua resolução. Nesse sentido, escrevem:

Um visitante de um planeta cujos habitantes fossem absolutamente racionais ficaria muito espantado com nosso sistema educacional. Não pelo fato de ignorarmos a ineficiência do sistema, mas sim pelo método com que combatemos esta ineficiência. Procuramos, sistematicamente, remediá-lo em vez de reformá-lo. Quando o conserto se mostra ineficiente, surgem

² A filosofia não possui exclusividade nessa tarefa, mas existem alguns conceitos para desenvolvimento que ela pode tratar mais especificamente do que as outras áreas do conhecimento que compõem o currículo básico escolar.

³ Geralmente a crítica tem o propósito de destruir algo que está errado. Nesse

abordagens compensatórias para remediá-lo. (LIPMAN; OSCANYAN; SHARP, 2001, p. 19).

Conforme Lipman, Sharp e Oscanyan, podemos nos questionar seriamente a respeito de qual o destino que está sendo dado aos recursos, tanto financeiros quanto humanos que se remetem à educação. Somos sabedores da situação em que nos encontramos, porém não temos a capacidade de aplicar soluções que se mostrem como realmente viáveis na resolução desta situação e implantação de políticas que entendam a educação como ela precisa ser percebida. Parece que as pessoas responsáveis pela *correção* do sistema não o fazem, permanecendo, assim, somente na esfera da crítica negativa, se é que existe crítica positiva³. Ainda existe um outro grupo que procura direcionar os problemas que se mostram em nível de educação para outros campos da sociedade, como é o exemplo daqueles que vêm nas condições culturais ou socioeconômicas a culpa pelo fracasso do modelo educacional constituído, configurando uma real falácia de falsa causa.

Existiram e existem muitas tentativas dirigidas à correção dessas falhas que se apresentam no sistema educacional. A maioria delas se apresenta apenas como se fosse um remédio de efeito *paliativo*. A realidade é que, na maioria das experiências, a aplicação de remédios superficiais não tem ajudado a curar absolutamente nada. Isso parece se apresentar como algo completamente problemático, uma vez que a dificuldade nunca é encarada de frente, mas sim de uma forma superficial e sem atingir o centro, o âmago. Seria como rebocar um prédio para salvá-lo da ruína, uma vez que a salvação implicaria modificar toda a estrutura.

Nesse sentido, alguma coisa precisa ser modificada. “O que está claro é que a educação tem que se reformular de modo tal

sentido, nos questionamos sobre se realmente existe crítica positiva, ou como costumeiramente a conhecemos, crítica construtiva, que tem o objetivo de ajudar.

⁴ Tal experiência, sem dúvida alguma, se compara à de profissionais que não

que as condições socioeconômicas nunca possam servir de desculpa para deficiências unicamente educacionais” (LIPMAN; OSCANYAN; SHARP, 2001, p. 21).

A QUESTÃO DO SIGNIFICADO

Dessa forma, ao se pensar um novo modelo ou sistema educacional, algumas questões deveriam ser tomadas como fundamentais e realmente ter um lugar especial reservado. Num primeiro momento, a educação (enquanto escola) precisa assumir a postura de instituição que permite aos seus participantes a descoberta de significados e não a mera transmissão de conhecimentos. “A informação pode ser transmitida, as doutrinas podem ser inculcadas, os sentimentos podem ser partilhados, mas os significados têm que ser descobertos” (LIPMAN; OSCANYAN; SHARP 2001, p. 23-24). Essa idéia se opõe radicalmente ao modelo de educação que temos. O modelo educacional atual é um modelo centrado na transmissão de conteúdos. O que as crianças realmente precisam e querem trata-se de encontrar significados para todas as coisas que fazem. Quantas vezes as escutamos reclamando que não percebem em que campo da vida vão aplicar determinados conteúdos? Nós, adultos, também poderíamos nos fazer um questionamento semelhante: Qual é o juízo que eu faço sobre experiências que não são significativas? A resposta, de certa forma, pode ser imaginada. Um plano educacional apenas pode ser chamado assim se resultar em experiências significativas.

Uma vez que se tenha reconhecido que, no que diz respeito às crianças, nenhum plano educacional será digno deste nome a menos que resulte em experiências escolares e extra-escolares significativas, poderemos ter alguma confiança em ter atingido um dos critérios importantes para a avaliação de um projeto educacional. (LIPMAN; OSCANYAN; SHARP, 2001, p. 25-26).

Pode-se, dessa forma, perceber a importância que tem

a questão da descoberta de significados. E essa importância se percebe no fato de que não são somente as relações que se estabelecem na esfera do aluno que precisam ser carregadas de sentido. A nossa vida também precisa ter um sentido, do contrário, poderíamos nos perguntar: para onde vamos? Geralmente encontra-se em escolas docentes mergulhados em desânimo. Isso quer dizer que para os próprios professores as experiências que vêm tendo não possuem significação algum. Assim, é fácil notar que muitas alas de hospitais (inclusive psiquiátricos), estão reservadas especialmente a professores. Não se trata somente de problemas de disciplina, mas sim de relações estabelecidas num ambiente profissional que em nada agrada ao educador⁴.

A partir do momento em que somos patrocinadores de experiências significativas, percebemos que se estabelecem inúmeras modificações no ambiente escolar e a falta dessas modificações fazem com que a escola seja percebida como um mero lugar aonde as crianças vão sem saber por que estão indo. No máximo, o seu interesse se localiza na conversa ou no divertimento que terão com os amigos ou na merenda a que têm direito.

As crianças sentadas em suas carteiras, sufocadas por uma enorme quantidade de informações que parecem embaralhadas, sem sentido e desconectadas de suas vidas, têm a nítida impressão da absoluta falta de sentido das suas experiências. A falta de sentido é problema muito mais fundamental do que simplesmente não saber em quem acreditar. As crianças que vivenciam isso buscam desesperadamente pistas que lhes dêem algum tipo de orientação. [...] E, já que a escola é obrigatória, muitas crianças acabam presas a um pesadelo. (LIPMAN,

possuem mínimas condições de ânimo para estarem dedicando-se ao serviço que lhes é conferido. O resultado disso é que se produzem elementos que não possuem nenhuma totalidade qualitativa, pois durante o processo não houve interesse algum da parte dos responsáveis, ou, no mínimo, não houve uma dedicação que pudesse configurar como algo total e completo.

OSCANYAN, SHARP, 2001, p. 31).

Parece, nesse sentido, que uma das funções do educador, segundo Matthew Lipman e seus colaboradores, é ajudar as crianças a captar e aprender significados. De forma alguma é um movimento em que o professor irá fornecer aos alunos os significados a serem apreendidos, já que estes não podem ser partilhados. “Temos que aprender como estabelecer as condições e oportunidades que capacitarão as crianças, com sua curiosidade natural e ansiedade por significados, a se apoderarem das pistas adequadas e, por si mesmas, imprimirem significados às coisas” (LIPMAN; OSCANYAN; SHARP, 2001, p. 32).

A IMPORTÂNCIA DE PENSAR COM HABILIDADE

Dentro da estrutura do programa de filosofia para crianças, a meta de desenvolver o pensamento sempre está como pano de fundo nas discussões efetivadas em sala de aula.

Na realidade, o fato é que estamos constantemente pensando, até pode-se dizer que estamos *sempre* pensando. Porém, existem diferentes tipos de pensamento. Pensa-se quando se está cozinhando, quando se está limpando a casa, lendo um bom livro e o pensamento está ativo até quando se está caminhando.

A escola, na opinião de Lipman, será responsável pelo desenvolvimento de outro tipo de pensamento ou outras habilidades de pensamento. A filosofia também tem um lugar especial no trabalho com o desenvolvimento dessas habilidades. Em seu livro *A filosofia vai à escola*, o filósofo traz algumas reflexões que consideramos importantes:

Uma vez suposto que as habilidades de pensamento são o ingrediente que falta na educação, não é surpresa que muitos coordenadores escolares estejam cada vez mais impacientes com os professores que ensinam matérias, mas não ensinam habilidades de pensamento necessárias para o seu domínio. [...]

Professores de qualquer disciplina se preocupam quando seus alunos memorizam os conteúdos pelos quais serão testados e não aprendem a pensar uma disciplina. (LIPMAN, 1990, p. 47).

Porém, de acordo com o que desenvolveremos nas páginas seguintes, essa questão do *refinamento* do pensar não é muito fácil. Pressupõe-se o trilhar de um caminho. Não é de uma noite para o dia que professores e alunos passarão a ter um pensamento super desenvolvido. É tudo uma questão de trabalho, que tem um princípio, um meio e inúmeros fins a que se chegar. O programa de filosofia com crianças tem como um dos seus objetivos o desenvolvimento do pensar. Nesse sentido, passa-se a questionar a própria educação e o desempenho que estão demonstrando o professor e os alunos. Darcisio Muraro, em um de seus textos, chama a atenção para essa problemática:

É nesse ponto que o programa *Filosofia para crianças - educação para o pensar* tem se mostrado promissor. Questiona os aspectos centrais da ação educativa e oferece uma nova orientação para eles, ou seja, as concepções e relações entre os sujeitos da educação – professor e alunos – e os objetos de educação (conhecimentos, saberes – currículo), entre os objetos e os métodos (pedagogia, didática). Assim, as questões sobre que pessoa e que sociedade queremos formar passam a ser tratadas a partir da própria tradição filosófica e têm implicação com o contexto real dos educandos em sala de aula. (2002, p. 595).

Para que se possa ter esse ambiente escolar, onde exista um lugar especial para o questionamento, precisa-se desenvolver a capacidade de pensar. Precisa-se educar para o pensar. Atualmente, as escolas não fazem assim. Estão, pelo contrário, oferecendo um tipo de experiência que em nada aprimora a capacidade de pensar dos alunos.

Esse foi e continua sendo um dos objetivos elucidados por Lipman, mas nesse sentido, não basta apenas pensar, pois como já fora anteriormente citado, existem diferentes formas ou tipos de pensamento. Além de pensar, é necessário pensar

bem, extrapolar os limites do simples pensar cotidiano. Pessoas que desenvolvem a capacidade de pensar conseguem ter muito mais facilidade no sentido de se tornarem pessoas críticas e reflexivas.

A própria filosofia sempre esteve envolvida diretamente com o processo de pensar bem e não somente pensar. Porém, afirmar que a questão do pensar bem esteve presente na filosofia não significa que Lipman simplesmente adotará estes moldes já construídos. Pensar bem e filosofia, para Lipman, não são entendidos como sinônimos, mas sim como inseridos em uma relação causal, onde pensar bem é um resultado do exercício filosófico. Marie-France Daniel, em seu livro *A filosofia e as crianças*, lembra-se disso:

Sua argumentação se enuncia provavelmente assim: o pensamento, que tem por objeto fundamental o conhecimento, é em si uma atividade - uma atividade psíquica. Por isso, ele reage quando há um estímulo. Ora, quantos questionamentos a filosofia levanta, quantas dúvidas e incertezas ela traz, quantos recomeços ela exige! De fim que era, esta deve, pois, tornar-se meio. (2000, p. 115).

Voltando à questão específica do pensar, o seu desenvolvimento propicia inúmeras outras habilidades, demonstrando um caráter de divisão de saberes entre as diferentes áreas. “O resultado do desenvolvimento das habilidades faz com que as crianças ampliem e melhorem sua capacidade de escutar, estudar, aprender e se expressar” (MURARO, 2002, p. 598). Daí, nota-se a grande importância que tem a questão do pensamento. É a partir do pensamento, por exemplo, que obtemos a internalização do diálogo.

Basicamente, Lipman irá se concentrar no desenvolvimento de quatro habilidades de pensamento: raciocínio, tradução, formação de conceitos e investigação. Estas quatro habilidades são por ele consideradas fundamentais. O pensar bem está localizado onde há autonomia, criticidade e razoabilidade.

O pensar bem, segundo Lipman, encontra-se no pensamento autônomo, crítico e razoável. Autônomo na medida que a pessoa é consciente de suas opiniões e não teme enunciá-las; autônomo à medida que ela é capaz de valer-se dos conhecimentos adquiridos para encontrar por si mesma as soluções mais adequadas para seus problemas existenciais; autônomo, finalmente, à medida que a pessoa sabe estabelecer laços e criar relações, de maneira que seu pensamento seja uma criação pessoal e não a réplica de uma informação adquirida. (LIPMAN; SHARP; OSCANYAN *apud* DANIEL, 2000, p. 111).

Para que realmente se tenha, então, uma educação que seja voltada para o desenvolvimento do pensar, os professores precisam estabelecer um compromisso para com a investigação filosófica. Esse compromisso tem a ver com o distanciamento de qualquer atitude *dogmática* e o respeito pela opinião das crianças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação tem muitos problemas que impedem o seu brilho próprio como exemplo de qualidade. Porém, não é por isso que se deve desistir ou desautorizar por completo a importância da escola. A conquista e descoberta de significados é uma questão muito importante a ser buscada, junto com o desenvolvimento de habilidades de pensamento, para que o ponto central não seja a transmissão de conhecimentos, mas sim sua produção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DANIEL, Marie-Frande. *A filosofia e as crianças*: prefácio de Matthew Lipman. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

LIPMAN, Matthew. *A filosofia vai à escola*. 3. ed. São Paulo:

Summus, 1990.

LIPMAN, Matthew; OSCANYAN, Frederick; SHARP, Ann Margaret. *Filosofia na sala de aula*. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

MURARO, Darcisio N. *Filosofia para crianças: educação para o pensar*. In: PIOVESAN, Américo et al (orgs). *Filosofia e ensino em debate*. Ijuí: Unijuí, 2002.

An aerial photograph of a terraced agricultural field, likely in a mountainous region. The terraces are arranged in concentric, curved patterns. Several people can be seen working in the fields. The entire image is overlaid with a semi-transparent green filter.

ESTE LIVRO reúne uma série de artigos que discutem a filosofia prática, referente ao mundo do *dever ser*, totalmente dependente da vontade humana, e, por isso, incessantemente reconstruído, porque os valores, o mundo da cultura, sempre são contingentes, passíveis de mudanças, assumidos e aperfeiçoados pelas novas gerações.

méritos
editora
www.meritos.com.br

ISBN 85-89769-12-7



9 798589 769128