

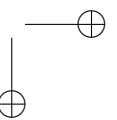
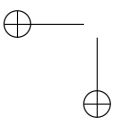
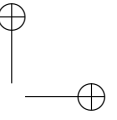
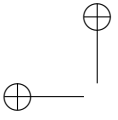
**PARA UMA ÉTICA DO *COMO SE*.
CONTINGÊNCIA E LIBERDADE
EM ARISTÓTELES E KANT**



Ana Leonor Santos

2006

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Para uma Ética do como se.
Contingência e Liberdade em Aristóteles e Kant*

Autor: Ana Leonor Santos

Colecção: Teses LUSOSOFIA: PRESS

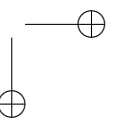
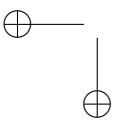
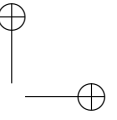
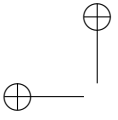
Direcção: José Rosa & Artur Morão

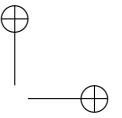
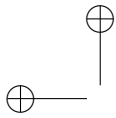
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008



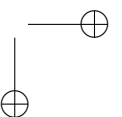
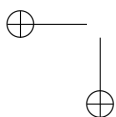


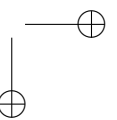
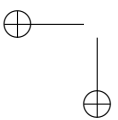
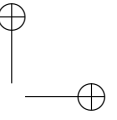
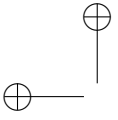
Universidade da Beira Interior
Faculdade de Artes e Letras – DCA
Dissertação de Mestrado

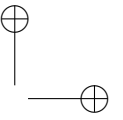
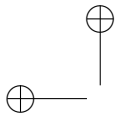
Ana Leonor Santos

**PARA UMA ÉTICA DO *COMO SE*.
CONTINGÊNCIA E LIBERDADE
EM ARISTÓTELES E KANT**

Covilhã,
2006

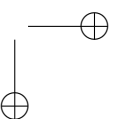
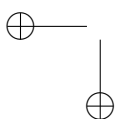


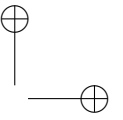
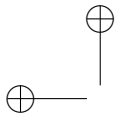




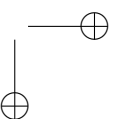
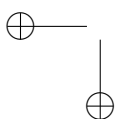
Índice

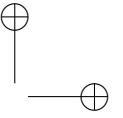
1 INTRODUÇÃO	12
2 PRIMEIRA PARTE: O QUE PODERIA SER – PELA CONTINGÊNCIA ARISTOLÉLICA	19
2.1 Capítulo I: A Causa das Coisas	20
2.1.1 § 1. Necessidade e Contingência	20
2.1.2 § 2. As quatro causas (e mais uma)	29
2.1.3 Epílogo I: A Tragédia	36
2.2 Capítulo II: O Princípio da Ética	38
2.2.1 § 3. Do (<i>êthos</i>) animal ao humano	39
2.2.2 § 4. Deliberação e Escolha	43
2.2.3 § 5. A dificuldade de ser <i>phronimos</i>	48
2.2.4 § 6. Actos Voluntários e Involuntários	52
2.3 Capítulo III: O Colapso da Ontologia da Contingência .	57
2.3.1 § 7. Caracteres e virtudes...	58
2.3.2 § 8. Por que não há lugar para <i>o que poderia ser</i> .	70
3 SEGUNDA PARTE: O QUE PODERIA SER – PELA LIBERDADE KANTIANA	82
3.1 Capítulo I: Prolegómenos à Ética de Kant	83
3.1.1 § 9. A ética na architectónica	83
3.1.2 § 10. O lugar do sentimento ou imperativos e liberdade	90
3.2 Capítulo II: (Não) Conhecer e Pensar a Liberdade	105
3.2.1 § 11. Da espontaneidade à autonomia...	106
3.2.2 § 12. A terceira antinomia	109
3.2.3 § 13. O Tempo da Resolução	112
3.2.4 § 14. A pessoa, um ser híbrido	116





3.2.5	Epílogo II: A Necessidade da <i>Crítica da Faculdade do Juízo</i>	122
3.3	Capítulo III: Aporias ou o Recurso à Fé	126
3.3.1	§ 15. A (falsa) solução dos postulados	126
3.3.2	§ 16. Dos interesses na teoria e na prática	133
3.3.3	§ 17. Confissões kantianas	135
4	REFLEXÃO FINAL	140
5	BIBLIOGRAFIA	146
5.1	I. Fontes	146
5.2	II. Bibliografia secundária	151
5.3	III. Léxicos e Enciclopédias	153





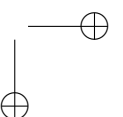
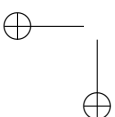
Agradecimentos

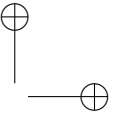
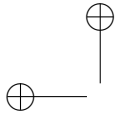
Agradeço ao Professor Doutor José Manuel Santos as sugestões, as críticas e as correcções, que permitiram o aperfeiçoamento do trabalho desenvolvido, bem como a preciosa ajuda na confrontação de algumas traduções com os textos originais.

Dirijo um agradecimento especial ao Professor Doutor José Rosa e ao Professor Doutor André Barata pela disponibilidade manifestada por ambos na leitura atenta do texto e pelas críticas e sugestões que se revelaram fundamentais nas diferentes fases de reapreciação do mesmo, quer para o seu enriquecimento quer para a tentativa de fundamentar melhor posições que, com alguma teimosia filosófica, insisti em manter.

Agradeço também ao Doutor António Amaral a generosidade com que cedeu a tradução portuguesa da *Ética a Eudemo*.

À Maria agradeço a partilha das angústias colaterais.



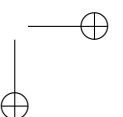
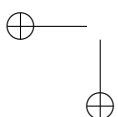


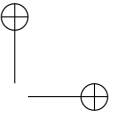
Advertências Metodológicas

Embora tenhamos seguido as regras de exposição comumente utilizadas, há algumas opções metodológicas para as quais consideramos importante chamar a atenção. Assim, as citações são feitas em português, apresentando-se o original ou a tradução utilizada em nota de rodapé sempre que a tradução (portuguesa) é da nossa responsabilidade, o que se verifica no caso de obras que não se encontram traduzidas na língua portuguesa e em algumas passagens de textos que, embora traduzidos para português, suscitaram dúvidas que exigiram o recurso ao texto original e donde resultaram alterações às traduções existentes.

No caso das obras traduzidas para português, para além de remetermos as citações para o original, apresentamos entre parêntesis a(s) página(s) referente(s) à tradução utilizada.

Nas notas de rodapé, recorreremos a abreviaturas, seguidamente apresentadas, respeitantes aos títulos dos livros ou dos ensaios que são referidos no corpo do texto.





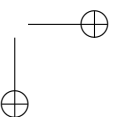
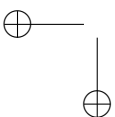
Abreviaturas

1. Obras de Aristóteles

De an. – *De anima* (Da alma)
EE – *Etica Eudemia* (Ética a Eudemo)
EN – *Etica Nicomachea* (Ética Nicomaqueia)
Phys. – *Physica* (Física)
GA – *De generatione animalium* (Da geração dos animais)
HA – *Historia animalium* (História dos animais)
IA – *De incessu animalium* (Da investigação sobre os animais)
Metaph. – *Metaphysica* (Metafísica)
MA – *De motu animalium* (Do movimento dos animais)
PA – *De partibus animalium* (Das partes dos animais)
De in. – *De Interpretatione* (Da Interpretação)
Poet. – *Poetica* (Poética)
Pol. – *Politica* (Política)
Rhet. – *Rhetorica* (Retórica)

1. Obras de Kant

AP – *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*
(Antropologia do Ponto de Vista Pragmático)
EF – *Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entwurf*



(A Paz Perpétua. Um projecto filosófico)

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)

IAG – Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita)

*KPV – Kritik der praktischen Vernunft
(Crítica da Razão Prática)*

*KRV – Kritik der reinen Vernunft
(Crítica da Razão Pura)*

*KU – Kritik der Urteilskraft
(Crítica da Faculdade do Juízo)*

*MS – Die Metaphysik der Sitten
(Metafísica dos Costumes)*

PM – Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Prolegómenos a toda a Metafísica Futura)

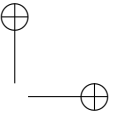
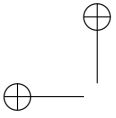
PPM – Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico)

UG – Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática)

UP – Über Pädagogik (Sobre Pedagogia)

UTM – Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral)

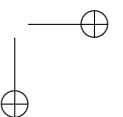
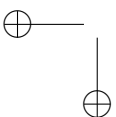
UTP – Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia)

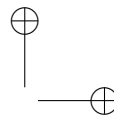
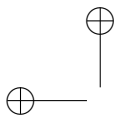


*Quodcumque ostendis mihi sic,
incredulus odi.*

*(O que me mostras não o creio
e é-me detestável.)*

Horácio

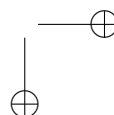
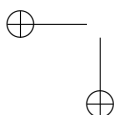




INTRODUÇÃO

A definição de homem como “animal racional” – derivada de uma formulação aristotélica, ainda que desvirtuada por relação à original – foi aquela que mais vingou, talvez porque reveladora de um constructo criado à imagem e semelhança dos desejos do próprio homem. O agrado com que a veiculamos e a atenção prestada ao que nela quer ser revelador da nossa diferença específica funcionam como mote disseminador da afirmação do *logos*, cuja associação mais imediata à razão, aniquiladora da polissemia do conceito, permite encarar com naturalidade o esquecimento, e até o constrangimento, de outros elementos constituintes da vida humana. Assim, e com a mesma naturalidade com que, no seio da filosofia, se rejeita a concepção comtiana dos três estádios – mítico ou teológico, filosófico e científico –, promove-se a visão salvífica da filosofia, à qual deveríamos o abandono das histórias míticas e, com ele, o enobrecimento do discurso e do próprio homem. Rejeitamos, pois, com naturalidade, o terceiro estádio, mantendo com interesse o movimento evolutivo que nos levou do mito à filosofia.

Para lá da visão simplista e redutora que tal posicionamento acarreta, consideração cujos pressupostos não cabe explicar aqui, importa referir a existência de um denominador comum, elemento congregador do mito e da filosofia – assim como da ciência – num único conjunto: a procura do princípio e da causa das coisas. É esta procura que leva o ser humano a criar derivações em torno de um tema comum, e cujo conjunto constitui aquilo que Cassirer designou por “círculo da





humanidade”. Através do mito, da religião, da filosofia ou da ciência, procuramos conhecer aquilo que nos rodeia e reconhecemos que esse conhecimento passa, impreterivelmente, pelo conhecimento das causas.

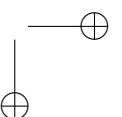
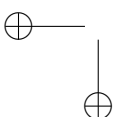
Que tudo quanto acontece no mundo tenha uma causa constitui um pressuposto tético gnoseologicamente necessário. As figuras do *milagre* e do *acaso*, ao invés de excepcionais, colocam a manifesto a incompreensão humana do contrário, ainda que em circunstâncias de causalidade incognoscível.

Que o ser do homem ocupa uma posição de privilégio no mundo é uma concepção antropológica e antropocentricamente assumida que exige a assunção de uma diferença entre aquilo que sucede sob a figura de *acontecimentos* causados uns pelos outros e aquilo que acontece como *acto*, causado por um sujeito que é agente. Um acto é, portanto, distinto de um acontecimento na medida em que encontramos na sua origem um “eu” que é também a sua causa.¹

A ética e a moral, mas também o direito e todos os mecanismos sociais de interacção, mais ou menos institucionalizados ou mesmo isentos de institucionalização (incluindo, dessa forma, as relações de cariz meramente afectivo), repousam sobre a referida distinção, garante de responsabilidade e de imputabilidade. Estas, por sua vez, constituem simplesmente a crosta do globo social por relação à nuclear *liberdade*.

Basta pensarmos que um determinado “acto” foi causado por uma série de acontecimentos anteriores dissociáveis da vontade de uma qualquer pessoa para que o mesmo deixe de ser percebido como *acto*, imputável, susceptível de elogio ou de censura. Basta pensarmos a impossibilidade de que um “acto” tenha uma outra causa que não uma cadeia de acontecimentos que o antecede para que a ética e a moral, e também o direito e todos os mecanismos e as formas de interacção

¹ Cf. WOLFF, Francis, “«Je» et l'éthique” in WOLFF, Francis (textes réunis par), *Philosophes en liberté. Positions & arguments I*, Paris, Ellipses Éditions, 2001, p. 98.



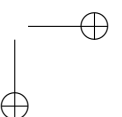
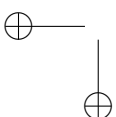


a que acima nos referíamos, se vejam destituídos de sentido. Donde a premência de afirmar a existência de uma causa que não só é concomitante às ditas cadeias de acontecimentos que se sucedem no tempo como é capaz de a elas se sobrepor. Foi este o dilema que Kant observou na terceira antinomia, contrapondo a uma tese que promove a causalidade pela liberdade uma antítese que afirma a restrição da causalidade às leis da natureza e que pressupõe o determinismo, segundo o modelo da física newtoniana. Resolver tal conflito atormentador da razão parecia ser imprescindível para a sustentabilidade da ética.

Para lá da solução avançada por Kant, cuja legitimidade será adiante objecto de reflexão, o surgimento da mecânica quântica e a imposição do conceito de probabilidade pareciam destituir de sentido o problema em questão, impossibilitando definitivamente a ameaça do determinismo, cujo carácter obsoleto é há muito e por muitos defendido. Erradicada que se cria a visão da natureza como um sistema de causas e efeitos que não deixa lugar para a contingência, julgou-se garantida aquela que consensualmente é posta como condição da acção, esquecendo que “determinismo” não é um termo unívoco, pese embora a transversalidade da possibilidade de realizar pró-gnoses e pós-gnoses, ou seja, predizer o futuro a partir do passado e reconstruir o passado a partir do presente.²

Suspendamos o juízo acerca dos determinismos lógico e teológico, bem como acerca das soluções e respostas que foram sendo apresentadas para que o futuro não esteja comprometido logicamente e a onisciência de Deus não constitua a negação da liberdade humana. Detenhamo-nos no determinismo causal e na respectiva concepção de que num dado sistema *S*, as mesmas condições iniciais resultam inevitável e univocamente na mesma evolução do sistema. Atentando a esta formulação, encontramos no determinismo causal a implicação de três condições: (i) que a ocorrência em *S* dos factores causais de *X* garanta

² Cf. AMSTERDAMSKI, Stefan, “Determinado/Indeterminado” in GIL, Fernando (coord. ed. port.), *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, IN-CM, 1996, vol. 33: *Explicação*, p. 34.





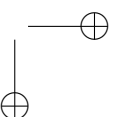
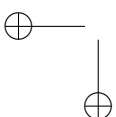
a ocorrência de X; (ii) que os processos e interacções decorrentes em *S* no instante *tn* determinem um único estado possível de *S* em *tn+1*; (iii) que a ocorrência em *S* de X seja uma consequência inevitável das causas que antecederam X. Posto deste modo, o determinismo designa a ausência objectiva do acaso e da contingência e a correlativa exclusão dos possíveis.³ Ainda segundo esta perspectiva, os princípios do determinismo e da causalidade confundem-se num só, na medida em que a possibilidade de realizar previsões, prognósticas ou pós-gnósticas, decorre da relação determinística entre causas e efeitos.

Porém, causalidade não significa determinismo. E é sob este pressuposto que surge um dos problemas clássicos do livre arbítrio, a saber: *o facto de uma acção ser causada implica que não é livre?*

Da liberdade dissemos atrás ser nuclear; porque central para a ética – justificamos agora –, mas também porque obscura e, porventura, de acesso difícil. Mais do que o seu carácter negativo ou maioritariamente político, é a liberdade como *autonomia* ou capacidade de *autodeterminação* que se torna problemática na sua essência. Para além da complexidade das variáveis envolvidas na dita autodeterminação, a consideração da existência de um núcleo de interioridade irreduzível, a partir do qual emanam decisões e actos é, ainda, fornecer uma explicação das acções; simplesmente, como esta, por sua vez, não pode ser esclarecida, é também garantir que os actos continuam a ser alvo de admiração, merecedores de louvor e de censura. De contrário, a concepção das acções humanas como integrantes de uma série de acontecimentos, causalmente determinada ou não, conduz ao *sentimento* de que não somos agentes na verdadeira acepção do termo e assim sendo não podemos ser responsabilizados por aquilo que fazemos, no desdobramento do que nos deparamos com os sentimentos de impotência e futilidade face ao que simplesmente acontece. Os outros, como nós, deixam de ser legitimamente objecto de elogio e condenação, gratidão e ressentimento.

Ora, foi precisamente a mesma construção configuradora da

³ Cf. LAUPIES, Frédéric, *La Liberté*, Paris, PUF, 2004, p. 65.

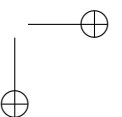
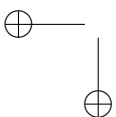




realidade que pretendeu ter erradicado a ameaça do determinismo, a recolocá-lo nas últimas décadas no centro do debate ético, com um vigor talvez de insuspeitas – seguramente de indesejáveis – consequências. Da ciência chegou-nos a negação do determinismo e da ciência chegou-nos a sua afirmação: ao mesmo tempo que a mecânica quântica revelava ultrapassados os pressupostos da física newtoniana, a biologia dava importantes passos em direcção ao fim do vitalismo. Desde a síntese da ureia, no início do século XX, até à revolução biológica ocorrida nos anos 60, graças à descoberta do substrato molecular dos genes (ADN) e dos mecanismos pelos quais os mesmos orientam a síntese das proteínas, o hiato entre o mundo físico e o mundo vivo foi sendo progressivamente esbatido, até dar lugar à continuidade.⁴ Comportamentos considerados próprios dos seres vivos passaram a ser explicados a partir de propriedades físicas e químicas passíveis de reconstituição laboratorial; atitudes tidas como específicas do ser humano e resultantes de uma instância volitiva e racional passaram a ser explicadas a partir de fenómenos biológicos dos mais variados tipos.

A par das revelações biológicas e neurofisiológicas, há um reconhecimento cada vez mais sustentado da relevância de factores sociais na formação da personalidade. A (re)conhecida fórmula da pessoa como resultado da interacção entre hereditariedade e meio, pese embora o seu possível carácter redutor, inerente à simplificação de todas as fórmulas, encerra em si uma das formulações sob as quais se apresenta a inquietação que esteve na origem da presente investigação: quando pensamos que uma “decisão” é tomada em função das crenças, dos desejos e dos valores do agente, variáveis que constituem a sua personalidade, fruto por sua vez de disposições genéticas e influências sociais, será possível continuar a *acreditar* no livre arbítrio? Ou, dito de outro modo: *mantendo as causas idênticas, o comportamento do agente poderia ser diferente daquilo que foi?* Eis-nos de volta ao

⁴ Cf. ATLAN, Henri, *La science est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité*, Paris, Bayard, 2002, pp. 14-17.





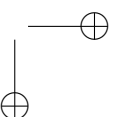
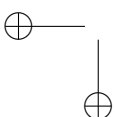
problema da verdade do determinismo, desta feita para saber se a descrição completa do estado do agente A no momento tn conduzirá a uma única decisão possível e, portanto, a um único estado possível de A no momento $tn+1$.⁵

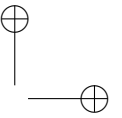
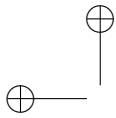
A resposta à questão é tanto mais urgente quanto a ética pressupõe não apenas a comparação do que é com o que deve ser, mas, mais decisivamente, a comparação do que é com o que *poderia ser*. Qualquer juízo proferido retrospectivamente face aos actos de outrem considera que os mesmos poderiam não ter sido realizados: é porque poderíamos não ter praticado o bem que tal prática é digna de elogio, da mesma forma que é na medida em que poderíamos não ter agido mal que tal acção é alvo de censura.

Assim sendo, o problema que se impõe, previamente a todo o imperativo moral ou a qualquer teoria das virtudes, é saber o que depende de cada um de nós e o que de cada qual não depende. Sem uma investigação descomprometida acerca desta questão, estamos condenados a edificar éticas fantasiosas que apontam para idealizações e que a ninguém servem.

Na busca de respostas, debruçar-nos-emos sobre as propostas de dois filósofos que se nos impõem segundo uma dupla ordem de razões. Os filósofos são Aristóteles e Kant; as razões desdobram-se do seguinte modo: (i) a relevância que as filosofias aristotélica e kantiana assumem na abordagem da problemática em questão, no primeiro caso pela circunscrição sistematizada do domínio da *praxis* relativamente à *theoria* e a assunção do primeiro como mundo da contingência, a qual, sendo ontologicamente inferior, constitui a condição de possibilidade da acção; no segundo caso, pelo tratamento votado à questão subjacente ao que hoje é conhecido por *compatibilismo*, cujos defensores revelam, a despeito da inadequação das categorias kantianas forjadas

⁵ Estamos, uma vez mais, a perguntar pela existência de uma relação de implicação entre causalidade e determinismo e pela possibilidade de pensar a causação num mundo probabilístico, no qual a existência de causas de uma acção, ainda que parcialmente fora do controlo do agente, resulta num conjunto de escolhas possíveis mais ou menos prováveis, ao invés de conduzir a uma única possível decisão.

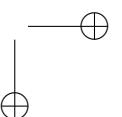
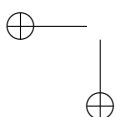


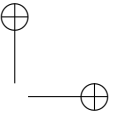
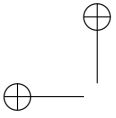


sob influência de uma física ultrapassada, que o problema visto por Kant permanece actual no seio da filosofia e que o sistema que foi criado para lhe dar resposta será sempre merecedor de atenção pela grandiosidade do esforço nele envolvido; (ii) a consideração de que a abordagem da questão não poderia esquivar-se ao confronto da dupla perspectiva que integra a clássica tipologia ética e da qual as filosofias dos autores citados constituem paradigmas ainda transpostos para a ética contemporânea por alguns pensadores da actualidade.

Nos antípodas de uma tipologia que apresenta a ética aristotélica e a moral kantiana como exemplos de éticas com pressupostos e intuitos diversos, segundo a classificação da primeira como teleológica e da segunda como deontológica, encontramos, contudo, um recurso análogo quando se trata de dar conta da existência da ética: assim como o Estagirita apresenta a contingência como condição de possibilidade da acção, o filósofo alemão coloca na liberdade a *razão de ser* da lei moral. Ambos pressupõem, desta forma, a distinção antes referida entre *o que é* e *o que deve ser*, e, conseqüentemente, a existência de algumas coisas *que são* e que *deveriam ser* diferentes daquilo que são, bem como a *possibilidade* de que tais coisas sejam *de facto* e por obra de um agente diferentes daquilo que são.

Ora, aquilo que não está dado de forma alguma é a evidência de tal possibilidade, cujo postulado nos propomos analisar na sua legitimidade, no seio das filosofias em que o mesmo surge e seguindo os pressupostos dos próprios autores. Permaneceremos, portanto, no registo da filosofia; sem recurso à ciência, as conclusões a que chegarmos estarão pelo menos a salvo do preconceito que ronda todos os “ismos” e de forma particular o dito “cientismo”. Ficaremos *apenas* a braços com as crenças ontológicas.



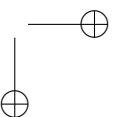
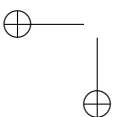


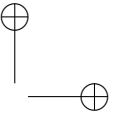
I PARTE

O QUE PODERIA SER

--

PELA CONTINGÊNCIA ARISTOTÉLICA





Capítulo I

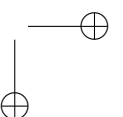
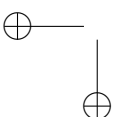
A Causa das Coisas

[...] é quando pensamos compreender a sua causa primeira que dizemos conhecer cada coisa particular.⁶

§ 1. Necessidade e Contingência

Devemos a Aristóteles a poética consideração de que o início da filosofia é o espanto. O momento segundo, podemos dizê-lo, constitui-se na tentativa de conhecer e compreender aquilo que no momento inicial origina o espanto. Assim, o propósito primeiro de toda a filosofia é

⁶ *Metaph.*, A, 3, 938 a 25: «[...] it is when we think that we understand its primary cause that we claim to know each particular thing.» Trans. Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1933, 1996, vol. XVII, p. 17.



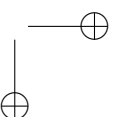
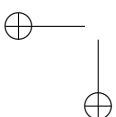


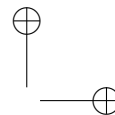
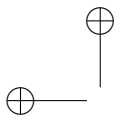
conhecer, constituindo a mesma uma resposta elaborada àquilo que é apresentado pelo Estagirita como um desejo natural ao homem.⁷ Porém, na medida em que aquilo que há para conhecer comporta o mutável e o permanente, corpos sujeitos à geração e à corrupção e entes sempre idênticos a si mesmos, é necessário distinguir no seio da própria filosofia, uma dupla vertente, respeitante aos domínios teórico e prático: os entes sempre idênticos a si mesmos são eternos e incorruptíveis, e constituem o objecto da filosofia teórica, saber estável, necessário e dedutivo. Pelo contrário, o saber prático, dado que versa sobre as coisas que, embora aconteçam a maior parte das vezes da mesma maneira, podem acontecer de forma diferente, é um saber do contingente e ele próprio contingente.

Tal divisão sustenta, pois, a diferença entre os saberes que visam o conhecimento por si mesmo e aqueles cujo fim último é a conduta correcta, sendo o conhecimento *apenas* um guia na prossecução do dito objectivo.⁸ Neste último caso, a experiência torna-se fundamental, na medida em que permite captar regularidades e, a partir delas, operar por indução. Na verdade, os assuntos humanos – objecto da filosofia prática –, sendo instáveis e incertos, não são completamente aleatórios, comportando, ao invés, uma certa *regularidade*, no que se aproximam das coisas da natureza, as quais, por outro lado, não sendo incorruptíveis nem eternas, possuem uma estabilidade da forma que lhes permite integrar o estudo da filosofia teórica, designadamente, da filosofia segunda ou física. Contudo, estes dois mundos permanecem diferenciados, porque as entidades com uma existência substancial separada, mas sujeitas à mudança – objectos da física –, compartilham

⁷ Cf. *ibid.*, 1, 980 a 22.

⁸ Aristóteles apresenta ainda um terceiro tipo de saber, relativo à *poiesis*, no qual o conhecimento é colocado ao serviço de coisas belas e úteis. Por sair fora do âmbito do nosso trabalho, ignoraremos voluntariamente as distinções estabelecidas entre *poiesis*, *praxis* e *theoria*, e prosseguiremos fazendo referência apenas à dicotomia entre os dois últimos saberes. Para uma análise das características da *poiesis* veja-se *EN*, VI, 2, 1139 b 1-5; 4; 6, 1140 b 35.

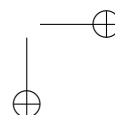
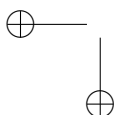




com as entidades que estão livres de mudança, mas não possuem uma existência separada – os objectos da matemática – uma certa similitude ao nível da necessidade⁹, praticamente ausente do mundo da *praxis*.

Será a distinção estabelecida entre vários tipos de necessidade que permitirá a Aristóteles utilizar o conceito no domínio da natureza, associando-o à matéria e ao movimento, e fazendo-o derivar do carácter teleológico da mesma natureza. Uma vez que não pode haver ciência

⁹ Cf. *Phys.*, II, 9, 200 a 15-30. A similitude registada mais não é do que um paralelismo invertido, explicitado mais adiante, entre as necessidades vigentes na matemática e na natureza (v. pp. 29-34). Esta similitude invertida, juntamente com as diferenças apontadas entre as entidades abarcáveis pela vertente teórica da filosofia, conduz à distinção, no seu seio, entre *filosofia primeira* ou *teologia* (ou, ainda, *metafísica*, como mais tarde se veio a designar), *filosofia segunda ou física* e *matemática*, sendo que as duas últimas tratam dos objectos acima referidos e a primeira trata dos seres simultaneamente imutáveis e com existência separada. Não entraremos aqui na questão sobre a possível dificuldade de conciliar diferentes acepções do termo “filosofia primeira”; o sentido ontológico ou um sentido estritamente teológico a atribuir à expressão foram alvo de reflexão e de fundamentação por comentadores como Werner Jaeger e Pierre Aubenque (veja-se *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* e *Le problème de l'être chez Aristote*, respectivamente). Quer numa quer noutra interpretação, é possível colocar em sinergia a metafísica e a física; por exemplo, as observações constantes no livro Λ [F020?] da *Metaph.* levaram Sir David Ross a afirmar que a *Phys.* constitui uma espécie de metafísica, uma “metafísica da natureza”. (Cf. ROSS, David, *Aristotle. Aristoteles*, trad. Luís Teixeira, Lisboa, D. Quixote, 1923, 1987, p. 164.) Mas, ao mesmo tempo, podemos sustentar a relação inversa e fazer da teologia aristotélica uma física, porquanto aquela é, para Aristóteles, uma exigência interna da física. Assim sendo, a distinção entre a física e a metafísica é, porventura, passível de ser esbatida, o que constitui um prenúncio favorável para o nosso intuito de anular a fronteira entre a filosofia teórica e a filosofia prática, pelo menos na forma como ela é mais fortemente e frequentemente apresentada. Cremos também que as interpretações que colocam a metafísica e a física numa relação de interpenetração são sustentáveis pela hierarquia que Aristóteles encontra no mundo, argumento que nos servirá, mais adiante, para fundamentar a atrás referida intenção subjacente a esta primeira parte do nosso trabalho. Nem por isso deixamos de ter presente que a quantidade gera qualidade, isto é, a quantidade de matéria constituinte de um ente faz com que a sua natureza seja diferente, pelo que a citada hierarquia não poderá ser absolutamente anulável, a favor de uma igualização.

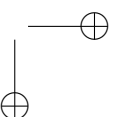
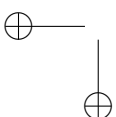




do accidental, é o axioma de que a natureza não faz nada em vão, apresentando estruturas em ordem a um determinado *telos*¹⁰, que permite a constituição de uma ciência da natureza em geral e de uma ciência biológica em particular, integrante de algumas observações com bastante interesse para o domínio da ética.¹¹ Dito isto, torna-se imperioso investigar de que modo a necessidade está presente na natureza, se de modo hipotético ou condicional, ou se em sentido absoluto, bem como o que entende Aristóteles por cada um destes tipos de necessidade.

¹⁰ Cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 9; 8, 1256 b 21. O carácter teleológico com que Aristóteles dota a natureza não permaneceu para os seus comentadores isento de problematidade: tratando-se de uma teleologia inconsciente, na medida em que a natureza não pode ser tida como agente com consciência, Ross vê nela uma incongruência, porquanto pressupõe um propósito que – não sendo nem da natureza, pelo motivo referido, nem do primeiro motor, que permanece absorvido na contemplação de Si – não pode sê-lo. Talvez fosse esta dificuldade a estar na origem da interpretação da teleologia aristotélica *als ob*, “como se”, proposta por Wieland, para quem o conceito de *telos* deve ser entendido na condição de *conceito de reflexão*, sem correspondência real. Parece-nos, contudo, por demais evidente não ser esta a concepção de Aristóteles, pois, como teremos oportunidade de verificar, são vastas as referências à teleologia cujo sentido se perderia caso estivéssemos na presença de um conceito sem extensão (v. pp. 32, 39). Por sua vez, julgamos ser possível ultrapassar a dificuldade identificada por Ross se aceitarmos que a consciência não é necessária para a observância da teleologia, cuja imanência dispensa, por sua vez, a remissão (impossível no sistema aristotélico) para *Théos*.

¹¹ Ao vocábulo “física”, em Aristóteles, está associado um conjunto variado de disciplinas: para além da biologia, a cosmologia, a meteorologia, a mineralogia, a botânica, a zoologia, a psicologia e a própria antropologia são estudos abarcáveis pela física na medida em que neles se remete necessariamente para a *physis* dos objectos em causa. Estamos, assim, perante uma espécie de “metafísica” ou “ontologia do sensível” (como lhe chama Giovanni Reale em *Introduzione a Aristotele. Introdução a Aristóteles*, 10ª ed., trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1974, 1997, p. 60) que se distancia sobremaneira da física moderna. Nesta, muitos dos conceitos aristotélicos mantiveram-se, mas adquiriram significados bastante diversos; a perspectiva sobre a fisicalidade dos corpos alterou-se radicalmente e as referidas disciplinas abarcadas pela física do Estagirita seguiram percursos diferentes. O único factor que permitia então congregiar no mesmo conjunto físico plantas, animais, homens e até objectos inanimados, eram as leis da física, face às quais todos os corpos são igualáveis.





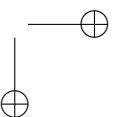
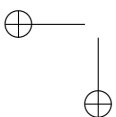
A *necessidade hipotética* ou *condicional* é apresentada como aquela que, do ponto de vista do fim, é condição necessária para a realização do mesmo – é este o modo como a necessidade está presente na natureza, tal como é admitido no livro II da *Física*, bem como no livro I de *Partes dos Animais*, onde, embora encontremos a aceção de que muitas coisas acontecem por simples necessidade, podemos igualmente confirmar que a necessidade *simpliciter* ou absoluta só pode ser atribuída aos seres eternos e às verdades matemáticas, ao contrário da necessidade condicional, respeitante quer às coisas naturais sujeitas ao devir, quer aos artefactos.¹² Os exemplos avançados pelo próprio Aristóteles parecem-nos mais elucidativos do que a simples enunciação teórica da diferença em causa: uma qualquer parede ou casa não podem dispensar os materiais de que são feitas, mas não é *por sua causa* (a não ser como matéria) que são construídas, e sim para proteger e preservar determinadas coisas; a visão comum, dos muitos que acreditam que na natureza os acontecimentos se dão por simples necessidade, considera que as formas da parede e da casa se devem aos materiais que as compõem, sem referência ao fim para o qual são construídas. O mesmo com uma serra: tendo uma determinada função, para que esta seja cumprida é necessário que a serra seja feita de um certo material – inclusivamente, para ser dita *serra* e não outra coisa qualquer –, mas a sua feitura não se justifica com referência à matéria e sim ao fim.¹³

A alimentação é um terceiro exemplo de necessidade condicional: sem ela a existência não é possível; embora não constitua um fim em si mesma, é condição necessária para que o nosso corpo e cada um dos nossos órgãos cumpram a sua finalidade (enquanto instrumentos da alma, ou seja, da vida).¹⁴ E assim com todas as coisas que têm um fim, cuja relação com a necessidade pode ser formalmente expressa através

¹² Cf. *PA.*, I, 1, 639 b 20-30.

¹³ Cf. *Phys.*, II, 9, 200 a 1-14; *PA.*, I, 1, 639 b 25-30.

¹⁴ Cf. *PA.*, I, 1, 642 a 5-10.





da relação de implicação:

$$p \rightarrow q \equiv \sim (p \wedge \sim q) \text{ }^{15}$$

Ao contrário, na matemática, por exemplo, a definição de uma recta implica que a soma dos ângulos (internos) de um triângulo seja igual a dois ângulos rectos, mas desta propriedade dos triângulos não podemos derivar aquilo que uma recta é.¹⁶ O tipo de necessidade que está aqui em causa não tem qualquer referência a fins; é, portanto, incondicional aquela necessidade própria do que não pode ser de outra maneira.¹⁷ Formalmente, pode ser expressa da seguinte forma:

$$[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B \text{ }^{18}$$

Na natureza, o necessário aplica-se àquilo que constitui uma espécie de causa coadjuvante, sem o que o fim não é alcançável, mas que não é causa em sentido próprio. Daqui o contraste entre a física e as ciências teóricas referido em *Partes dos Animais*¹⁹: a classificação

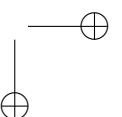
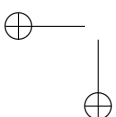
¹⁵ A fórmula deve ler-se “se ‘p’ então ‘q’, equivalente à impossibilidade de ‘p’ e ‘q’”; o que nos diz a necessidade condicional é que, estando dado um fim ‘p’, ‘q’ é condição necessária para a realização do fim.

¹⁶ Euclides havia demonstrado as propriedades do triângulo partindo, entre outras premissas, da definição de “linha recta”. Contudo, o raciocínio que conduz das premissas à conclusão não é reversível, na medida em que os princípios primeiros são indemonstráveis. A necessidade aqui subjacente advém, precisamente, das proposições de onde procede o silogismo, que não podem ser diferentes daquilo que são. Cf. *Metaph.*, Δ , 5, 1015 b 6-9.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 1015 a 34.

¹⁸ “Admitindo «A» afirmamos «B»”: admitindo a definição de “recta” afirmamos a referida propriedade do triângulo. Estamos, no caso, na presença de um raciocínio anapodítico.

¹⁹ I, 1, 640 a 1; cf. *Phys.*, II, 9, 200 a 15-30.





clássica dos saberes em teóricos, práticos e poéticos mantém-se inalterável, com a física a integrar o primeiro conjunto; porém, se o estudo da natureza é um saber teórico, a própria natureza é, em si mesma, produtiva – donde o paralelismo visível nos exemplos relativos à necessidade condicional, que ora recaem sobre a natureza, ora sobre os artefactos.

A regularidade dos processos naturais permite a Aristóteles sublinhar a teleologia inerente à natureza, a qual, por sua vez, justifica a remissão para uma necessidade de tipo condicional (isto é, associada aos fins). A observância de tais regularidades deve-se àquilo que a natureza é, entendida como *forma*.²⁰ Na *Física* a polissemia de *physis* é circunscrita a uma dupla significação: a primeira, a já referida forma; a segunda, a matéria.²¹ Enquanto matéria primeira, a natureza é o que está subjacente a tudo quanto possui em si o princípio de movimento e de mudança, o qual é intrínseco e, portanto, está presente essencialmente e não por acidente.²²

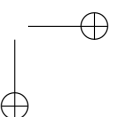
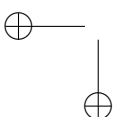
Embora a matéria e a forma sejam separáveis apenas conceptualmente, tal distinção serve a Aristóteles para admitir um tipo

de necessidade na natureza, já não associado a esta como forma – situação na qual os processos naturais estão orientados para um fim –, mas sim como matéria: a necessidade absoluta ou *simpliciter*. Quer na *Física*, quer em *Partes dos Animais*, a assunção de que a necessidade condicional corresponde ao modo como a necessidade está presente na natureza é inequívoca, embora também nessas mesmas obras encon-

²⁰ A crença na regularidade com que os processos ocorrem na natureza leva Aristóteles a atribuir as possíveis exceções a uma interferência acidental; por outro lado, a mesma regularidade abre espaço para a explicação do monstruoso, na medida em que este, enquanto erro daquilo que é para um fim, é dito contrário à natureza (*parà phýsin*), e aquilo que é contrário à natureza só pode suceder no âmbito do que acontece geralmente e não no que acontece sempre e por necessidade. Cf. *GA*, IV, 4, 769 b 31-770 b 24.

²¹ Cf. II, 1, 193 a 25-30; 2, 194 a 12.

²² Cf. *Metaph.*, Δ, 4, 1015 a 12, onde se reconhece que, no seu sentido primitivo e fundamental, a natureza é a essência dos entes que têm em si mesmos o princípio de movimento.





tremos a concessão de que alguns fenómenos naturais acontecem por *simples* necessidade²³, e é por isso que o físico deve conhecer os dois tipos de necessidade, sem que, contudo, deva atribuir à necessidade absoluta maior extensão do que aquela que lhe é devida: nas coisas naturais, o (absolutamente) necessário é simplesmente a matéria²⁴, não como condição *sine qua non* para a realização da forma, mas a matéria sem referência a fins. Esta concepção é, contudo, minimizada se comparada com a relevância que a necessidade condicional assume no contexto em causa.

Em suma, se há uma necessidade absoluta, própria das coisas eternas, entes e verdades matemáticas, há também uma necessidade respeitante a tudo o que é criado ou pela Natureza ou pela técnica, uma necessidade condicional, à qual, no caso da Natureza, se pode juntar a necessidade que deriva da *simples* natureza da matéria.

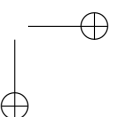
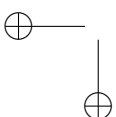
Há, ainda, um terceiro tipo de necessidade, particularmente importante no domínio da *praxis*: o constrangimento. Apresentado como o contrário do movimento resultante da escolha, como aquilo que impede a escolha deliberada²⁵, o constrangimento, sendo um certo tipo de necessidade, só pode ter lugar onde a mesma não se exerça de forma absoluta, onde uma certa indeterminação permita que aquilo que é não o seja necessariamente, o mesmo é dizer: o constrangimento implica contingência.

Designando aquilo que pode ser ou não ser, ou seja, que pode ser diferente do que é, a contingência permite-nos chegar ao mundo humano, ainda que aparentemente Aristóteles admita a sua existência fora da acção humana, como teremos oportunidade de explanar aquando da análise do acaso. Mas, para já, importa regressar ao mundo humano para referir os três atributos essenciais que o caracterizam e que estão relacionados com a contingência: a mutabilidade, a indeterminação e a particularidade. É graças a estes atributos que se impõe um saber espe-

²³ Cf. *PA*, I, 1, 642 a 31-b2; III, 2, 663 b 13 e ss.

²⁴ Cf. *Phys.*, II, 9, 200 a 31.

²⁵ Cf. *Metaph.*, Δ, 5, 1015 a 26-30.



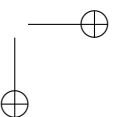
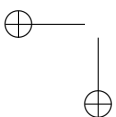


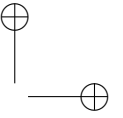
cífico para o domínio privilegiado da contingência, pois a *sophia*, saber do imutável, não tem utilidade num mundo que comporta alguma indeterminação e um certo inacabamento.²⁶ Desta forma, a *phronesis*, enquanto virtude da *praxis*, não se coaduna com regras universais, pelo que o *phronimos* faz uso de uma flexibilidade ajustada aos elementos particulares²⁷, os quais concorrem para a indeterminação dos assuntos práticos, bem como para a sua mutabilidade. Na verdade, agir (tal como produzir²⁸) é supor a indeterminação e o inacabamento de um

²⁶ A discussão acerca da superioridade da *sophia* face à *phronesis* é complexa. Por tudo quanto foi indicado até aqui, a relação entre uma e outra parece evidente, e é afirmada inequivocamente no livro X da *EN*, onde a vida contemplativa é apresentada como a melhor de todas. No entanto, no livro VI da mesma obra, os exemplos de Anaxágoras e Tales servem a Aristóteles para afirmar que a posse da sabedoria não tem utilidade quando se trata das coisas humanas, as quais exigem, sim, prudência. Por sua vez, na *Pol.* parece estar dada a complementaridade entre a vida contemplativa e a vida prática, particularmente visível na seguinte passagem: «Tão pouco está de acordo com a verdade que se tenha de louvar mais a inactividade do que a actividade, porque a felicidade implica acção, e é no agir justo e prudente que se consuma o fim de muitos actos nobres.» VII, 3, 1325 a 30-34 (ed. bilingue, trad. António Amaral e Carlos Gomes, Lisboa, Vega, 1998, p. 491). Porém, não parece ser esta a posição última de Aristóteles, patente na teoria dos géneros de vida, a qual, uma vez mais, apresenta a vida contemplativa como o melhor dos géneros. Permanece, por isso, a pergunta: qual é a virtude superior, a *sophia* ou a *phronesis*? A resposta poderá parecer óbvia: a *sophia* detém uma superioridade que escapa à *phronesis*; contudo, superioridade não significa utilidade – estas propriedades podem, até, variar em razão inversa – e a virtude mais útil no mundo humano é, de facto, a *phronesis*. Logo, de novo se impõe a pergunta, desta feita reformulada: qual a virtude cuja posse é preferível, a *sophia* ou a *phronesis*? Colocada desta forma, a questão não encontra uma resposta evidente.

²⁷ Já Tirésias, o sábio grego interveniente na *Antígona*, de Sófocles, havia reconhecido que a prudência e a boa deliberação estão relacionadas com a flexibilidade, a que acrescenta o abandono da obstinação e a concessão (1027-1029). Aristóteles evidenciará a importância da flexibilidade através de uma sugestiva metáfora: aquele que pretende decidir fazendo uso de um princípio geral fixo é como o arquitecto que tenta utilizar uma régua rígida para medir as curvas de uma coluna. Cf. *EN*, V, 15, 1137 b 30-32.

²⁸ De entre as coisas abarcadas pela contingência, Aristóteles distingue aquelas cujo princípio reside no produtor – os artefactos – daquelas em que o princípio reside





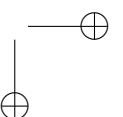
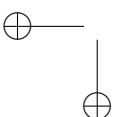
mundo que o homem é chamado a modificar. Se no mundo das coisas humanas estivesse estabelecido que nada pode ser diferente daquilo que é, não haveria lugar para a *praxis*. Donde poderemos dizer com Pierre Aubenque que «a teoria da prudência é, pois, solidária de uma cosmologia e, mais profundamente, de uma ontologia da contingência [...]»²⁹ Do exposto resulta a diferença fundamental entre a filosofia teórica e a filosofia prática, bem como o fundamento da duplicidade de critérios que as distingue: uma diferença ontológica que tem como correlato uma distinção epistemológica entre *theoria* e *praxis* e os respectivos saberes, *episteme* e *phronesis*. Nem a prudência é *episteme*, pelo que não possui o estatuto epistemológico da *sophia*, nem os objectos da *praxis* comungam da superioridade ontológica da *theoria*, num contexto em que a perfeição é sinónimo de necessidade e a contingência é apanágio dos entes privados de perfeição.

§ 2. As quatro causas (e mais uma)

Se conhecer é, primariamente, conhecer as causas, impõe-se saber quais e quantas são as causas das coisas, nomeadamente, aquelas que operam na natureza. Que o seu número não pode ser infinito mostra-o a análise que Aristóteles desenvolve das filosofias dos seus predecessores, cujo vislumbre de diferentes causas desembocou na sistematização aristotélica que apresenta quatro espécies de causas: material, formal, eficiente

nelas mesmas – os seres naturais. O caso da acção é particular, uma vez que o agente tem em si mesmo o seu próprio princípio, mas a sua acção implica a introdução de uma certa artificialidade no mundo. Cf. AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, 3ª edição, Paris, P.U.F., 1963, 2002, p. 67.

²⁹ «La théorie de la prudence est donc solidaire d'une cosmologie et, plus profondément, d'une ontologie de la contingence [...]» AUBENQUE, *op. cit.*, p. 65.





ou motriz e final.³⁰ Aristóteles chega a esta formulação porque há quatro sentidos do termo *aitia*: num primeiro sentido, o termo refere-se ao constituinte interno de que a coisa é feita – a sua matéria ou substracto; num outro sentido, diz-se da forma ou paradigma, isto é, da quiddidade (e dos seus géneros); mas aplica-se também ao princípio do movimento e do repouso, àquilo de onde provém a transformação; por fim, “causa” é aquilo para o qual ou com vista ao qual alguma coisa é, o seu fim.³¹

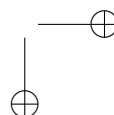
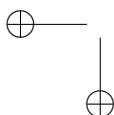
Do exposto, verificamos que Aristóteles utiliza o termo *aitia* quer no sentido de *razão*, quer no sentido de *causa*, abarcados ambos pela quádrupla modalidade, e é também por este facto que devemos observar que: a) uma mesma coisa tem várias causas, do conjunto das espécies identificadas; b) há causas que o são reciprocamente, ainda que em sentidos diferentes; c) uma coisa pode ser causa de contrários. Acresce a estas considerações que nenhuma das causas é por si só suficiente, sendo todas necessárias à existência de algo. Contudo, e da mesma forma que há uma filosofia primeira e uma filosofia segunda, Aristóteles interroga-se acerca da *causa primeira* e da *causa segunda*, estando em questão, respectivamente, o “para quê” e o “a partir de quê”. Ora, ainda que a causa eficiente seja o elemento desencadeador do movimento e da mudança, e, portanto, uma causa fundamental, o processo desencadeia-se sempre em função do fim, donde a apresentação da causa final como causa primeira.

Mas é sobre a causa eficiente que nos devemos deter se quisermos abordar um modo de causalidade cuja existência será particularmente profícua no mundo da *praxis*, modo esse designado por Aristóteles de *symbebekos*, causa accidental.

As causas accidentais integram-se na causa eficiente e comportam

³⁰ No início do livro II da *Phys.*, a natureza é apresentada como causa, sendo afirmado que algumas coisas são por natureza, outras por outras causas. Se confrontarmos com *Metaph.*, A, 1070 a 5-7, ficamos a saber que as outras causas são a arte (*techné*), o acaso (*automaton*) e a fortuna (*tyché*).

³¹ Cf. *Phys.*, II, 3, 194 b 16-195 a 3; *Metaph.*, A,[F020?]3, 983 a 26-983 b 1 e[F020?]Δ, 2, 1013 a 24-b 35.





uma divisão entre aquelas em que não há deliberação – *automaton* – e aquelas em que há um certo grau de escolha – *tyché*.³² *Automaton* e *tyché* são apresentados por Aristóteles como estando na origem das coisas, juntamente com a *techné* e a *physis*, embora sejam privações destas últimas: a fortuna é privação da *techné* e o acaso constitui privação da *physis*. Nesta, como vimos no §1, os fenómenos são regulares, regularidade que, enquanto tal, admite excepções, simultaneamente surgidas *per accidens* e em si mesmas acidentes, entendidos como aquilo que não acontece nem sempre nem a maioria das vezes.³³ Ainda assim, apesar de excepcionais, tais acontecimentos podem integrar a teleologia proposta por Aristóteles, acontecem *para algo*, tendem para um fim, e é por isso que nem todos os acontecimentos excepcionais são devidos ao acaso.³⁴

A diferença entre acaso e fortuna – sendo ambos causas acidentais, logo, indeterminadas – reside no facto de o primeiro ser um conceito mais amplo³⁵; pode aplicar-se a animais e até a coisas inanimadas. Pelo contrário, a fortuna é restrita à vida humana e um sinal desta restrição encontra-o Aristóteles na crença de que a felicidade ou vida boa é o mesmo que boa sorte ou boa fortuna.³⁶ A identificação de *eudaimonia* com *eupraxia* e *eutychia* correspondia a uma crença popular, sustentada na etimologia de *eu-daimonia*, “ter um bom *daimon*” e

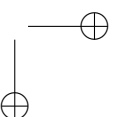
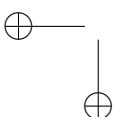
³² Optámos por traduzir *automaton* por “acaso” e *tyché* por “fortuna”, ainda que tenhamos consciência da limitação das traduções, que não dão conta de todas as matizes de ambos os conceitos. Seguimos, contudo, a opção apresentada na tradução portuguesa da obra *Greek Philosophical Terms*, de F. E. Peters (*Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad. Beatriz Barbosa, Lisboa, FCG, s. d., pp. 234-235).

³³ Cf. *Metaph.*, E, 2, 1026 b 28-32; *Rhet.*, I, 10, 1369 a 32-b 5.

³⁴ Cf. *Phys.*, II, 6, 197 a 27. Por outro lado, há os monstros, que são erros nas coisas que têm um fim (cf. *ibid.*, 8, 199 b 4). Para a teoria dos monstros v. *RA*, IV, 3-4.

³⁵ Cf. *Phys.*, II, 6.

³⁶ Apesar desta distinção, desenvolvida em *Phys.*, II, 6, Aristóteles nem sempre lhe permanece fiel, utilizando, por vezes, *tyché* no sentido geral e *automaton* no sentido de espécie, o que leva alguns comentadores a desvalorizar a diferenciação em causa (cf. ROSS, *op. cit.*, pp. 84-85 e AUBENQUE, *op. cit.*, p. 76).





de *eu-tychia*, “ser bem afortunado”.³⁷ A mesma associação permite uma referência à *tyché* como algo inescrutável para o homem: que as causas do que acontece tivessem um fundamento divino permitiria justificar a possível incompreensão humana de determinados acontecimentos.

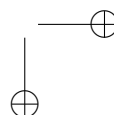
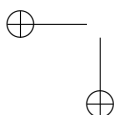
Por sua vez, se nos ativermos à interpretação atomista, a *tyché*, permanecendo, embora, como algo obscuro, que escapa à compreensão humana, corresponde a um encadeamento de causas necessárias inumeráveis, nisto residindo o motivo pelo qual a sua determinação está fora do alcance humano. Em última instância, esta concepção equivale à posição de que a fortuna não constitui causa de coisa alguma, é apenas uma desculpa que o homem encontrou para a sua própria irreflexão.

Nem a última tese nem a precedente são absolutamente alheias ao pensamento aristotélico, ainda que também não lhe possam ser associadas sem algumas reservas. Quando Aristóteles escreve «a fortuna é também causa daqueles bens que não têm explicação lógica»³⁸, ou «a fortuna é a causa das coisas contrárias à razão»³⁹, remete para um posicionamento passível de uma dupla interpretação: uma delas, podemos considerá-la mística; outra nega a existência da fortuna (e mesmo do

³⁷ Cf. *EE*, I, 1, 1214 a 24. Aristóteles nega tal correspondência, considerando que, se a *eudaimonia* dependesse da fortuna ou da natureza, ficaria para lá da esperança legítima de muitos homens, uma vez que não estaria na sua dependência (cf. *ibid.*, 3, 1215 a 12); vai, ainda, acrescentar, em *Pol.*, VII, 1, 1323 b 25, que devemos distinguir a fortuna da felicidade: da primeira, dependem os bens exteriores à alma; mas ninguém é justo ou prudente devido à fortuna.

³⁸ Cf. *Rhet.*, I, 5, 1362 a 1-10 (trad. Abel Pena, Manuel Júnior e Paulo Alberto, Lisboa, IN-CM, 1998, p. 64).

³⁹ *EE*, VIII, 2, 1248 a 9: «[...] fortune is the cause of things contrary to reason [...]». Trans. H Rackham, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1935, 1996, p. 465. A tradução francesa de Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1997, diz: «[...] la chance est cause de ce qui tombe en dehors de la raison [...]» (p. 214). A tradução portuguesa, por sua vez, apresenta a seguinte versão: «[...] o acaso é a causa dos acontecimentos à margem da razão [...]» (trad. António Amaral e Artur Morão em colaboração com o GEPOLIS-UCP, Lisboa, Tribuna da História, 2005, p. 112).





acaso, de uma forma geral, se mantivermos a distinção), em nome de um determinismo em regência na vida humana e na natureza.

Encontramos na *Física* uma referência à divindade *Tyché*⁴⁰, sem que o autor se comprometa com a interpretação então em causa. No entanto, quando na *Ética a Eudemo* estuda a *eutychia* e se interroga acerca dos homens afortunados – cuja situação, segundo é dito, não se deve nem ao seu intelecto nem à sua capacidade de deliberar, mas tão só a uma dádiva divina – Aristóteles sugere que “fortuna” é o nome por nós atribuído a deus, ao primeiro motor, Causa das causas⁴¹, o que leva Aubenque à sugestiva consideração de que deus é «o Acaso fundamental no qual a nossa existência está suspensa.»⁴²

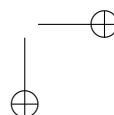
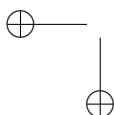
Na referência à hipótese de o acaso e a fortuna serem apresentados como causa nas circunstâncias em que há uma causa verdadeiramente operativa, cuja apreensão permanece para nós vedada, encontramos a possível negação do acaso. Que nada acontece por acaso é um adágio popular que, no sentido desta segunda leitura, é perfeitamente adequado à realidade, na medida em que aquele não constitui uma verdadeira causa operativa e sim um nome decorrente da nossa ignorância. A conclusão não é de Aristóteles, pois o Estagirita recusa pronunciar-se sobre a hipótese em questão, quando a mesma é colocada.⁴³ Contudo, se recuperarmos da *Física* o exemplo do credor e do devedor, que se encontram num local, encontro esse que permite ao primeiro recuperar o seu dinheiro, sem que lá se tenha dirigido com esse intuito, podemos legitimamente acompanhar a leitura de Ross: um e outro dos intervinientes encontraram-se naquele local por “razões suficientes”; aquilo

⁴⁰ II, 4, 196 b 6.

⁴¹ Cf. *EE*, VIII, 2, 1248 a 5-30.

⁴² «Dieu est le Premier Moteur de notre âme comme de l’univers; en ce sens, il est le Hasard fondamental auquel notre existence est suspendue.» AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 72-73.

⁴³ «Se há que eliminar totalmente a fortuna e afirmar que nada ocorre graças à fortuna, mas, havendo uma causa diversa, dizemos, por não a vislumbramos, que a causa é a fortuna (...), tal seria um problema diferente.» *EE*, VIII, 2, 1247 b 4-9 (trad. cit., p. 110; substituímos “sorte” por “fortuna” na tradução de *tyché*. V. n. 26, p. 39).





que leva cada um deles a considerar que encontrou o outro por acaso é o desconhecimento das referidas razões; desta forma, “acaso” não é mais do que o nome dado ao encontro imprevisto de dois encadeamentos de causas⁴⁴, não sendo, portanto, em sentido estrito causa de nada.

E é esta a situação com que nos deparamos: entre um acaso que é causa de tudo, enquanto nome atribuído à Causa das causas, *Théos*, e um acaso que não é causa de nada, enquanto nome eufemístico da ignorância humana. A regra do quadrado lógico relativa às contrárias não se aplica neste caso: pensa-se que a fortuna é algo indeterminável e inescrutável para o homem, mas também se pode pensar que nada sucede devido à fortuna – e ambas as opiniões são justificadas por alguns factos.⁴⁵

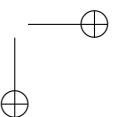
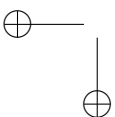
Esta excepção à regra lógica deixa de o ser se atendermos a que, neste caso, as contrárias são equivalentes, pelo que, nesse sentido, é indiferente se dizemos que tudo se deve ao acaso ou que nada acontece por acaso – ambas as afirmações são verdadeiras. Para mais, as duas posições estão intrinsecamente ligadas à afirmação do necessitarismo, suportada ainda por uma terceira concepção da *tyché* como “o que simplesmente acontece”, constituindo a mesma, nesta acepção, o domínio da existência humana não controlável.⁴⁶

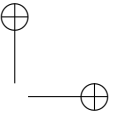
Seja qual for a interpretação que se dê ao acaso e à fortuna, devemos concluir que nem aquele nem esta implicam contingência: num primeiro momento, no que respeita ao acaso, diz-se que remete para o que não acontece sempre ou na maioria das vezes, mas tal não implica que também aí não estejam dadas determinadas regras que escapam à nossa capacidade de conhecer; a fortuna, por maioria de razão, afasta-se do indeterminismo que pode querer espreitar se traduzirmos *tyché* por sorte e atribuirmos a essa tradução um significado mais próximo

⁴⁴ Cf. ROSS, *op. cit.*, p. 85.

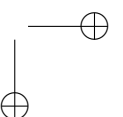
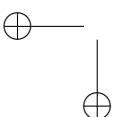
⁴⁵ Cf. *Phys.*, II, 5, 197 a 8-12.

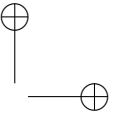
⁴⁶ Cf. NUSSBAUM, Martha, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 1996 pp. 3-4 e 89.





do actual e afastado do sentido que o contexto da época lhe confere. Podemos dizer que somos a causa das nossas acções e que elas são determinadas por nós – veremos no próximo capítulo a solidez desta concepção e as consequências a extrair dela e da sua oposta. Admitindo, para já, a verdade daquela asserção – simplesmente por ser a posição mais comum, embora a atribuição do valor de verdade contrário em nada influísse o que queremos dizer a seguir – não é àquilo que simplesmente nos acontece que, com legitimidade, podemos associar alguma espécie de indeterminismo, pois nada parece estar mais longe do nosso poder de determinação. A necessidade volta, portanto, a impor-se quando abordamos as causas do que acontece, quer no mundo da *physis*, quer no mundo da *praxis*, como explanaremos em seguida. Pela sua relevância num e noutra domínios, e por não se reduzir adequadamente a nenhuma das restantes causas, a necessidade deveria ter sido apontada como uma quinta causa. Porém, tal significaria admitir um mecanicismo e um necessitarismo que Aristóteles, apesar de tudo, se esforçou por afastar.





Epílogo I

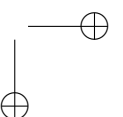
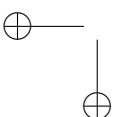
A Tragédia

As bestas não são dotadas de liberdade, mas os deuses também não. Contudo, é com muita dificuldade que o homem abdica daquilo que acredita ser uma condição privilegiada e que lhe permite ser a causa – num sentido mais *nobre* do que o meramente mecânico – das suas acções.

A dicotomia entre aquilo que o agente faz e aquilo que lhe acontece permite antever em que circunstâncias a vida é considerada verdadeiramente humana, e constitui o tema das tragédias gregas, onde vemos personagens com um bom *êthos* sofrerem vários golpes de infortúnio, evidenciando-se a diferença entre a observância de virtudes e o desenrolar de uma vida virtuosa. Desta forma, a relevância da *tyché* na vida humana é posta a manifesto, assim como a complexidade de certos dilemas éticos, cujo desenlace resulta muitas vezes de algum tipo de constrangimento a que a personagem se vê sujeita, envolta num ambiente de uma certa fatalidade e de contingência em simultâneo.

Condição de possibilidade da acção e da produção, a contingência é também causadora da fragilidade e da vulnerabilidade do bem humano.⁴⁷ Aristóteles recupera esta percepção da tragédia grega,

⁴⁷ Esta situação pode levar à tentativa de controlar aquilo que está fora do domínio humano, nomeadamente através da *techné*, vista como a possibilidade de restringir a contingência, tornando a vida do homem mais segura. É a Prometeu que devemos



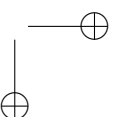
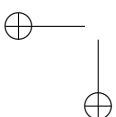


interrogando-se acerca da influência da *tyché* na *eudaimonia*. Teremos oportunidade de aprofundar tal relação mais adiante, para cuja compreensão se torna necessária a explanação de outras problemáticas, nomeadamente, relativas à deliberação, à escolha e à prudência. De momento, importa notar a ulterior ineficácia da deliberação, desvelada pela tragédia e reconhecida por Aristóteles quando afirma que deus, quer directamente quer de forma mediada, tudo move. Ora, como observa Aubenque, tal concepção parece implicar a ineficácia da deliberação, bem como – elemento fundamental no contexto da nossa tese – a ilusão do sentimento de liberdade que acompanha o processo em causa⁴⁸, o qual não é característico de todos os homens: há aqueles que deliberam e há outros que não seguem a razão, mas estão na posse de um princípio superior, uma espécie de inspiração divina⁴⁹ – são os afortunados. As tragédias mostram-nos que os primeiros, quando não estão sujeitos a alguma espécie de constrangimento e, por isso, podem fazer uso da sua capacidade deliberativa, fazem-no sempre de forma ineficaz, como se estivessem condenados à partida ou, pelo menos, como se tudo obedecesse a um encadeamento de acontecimentos, necessário e exterior ao homem, para o qual, paradoxal e tragicamente, a sua acção concorre; os segundos são guiados ao longo de toda a sua vida – como se houvesse os escolhidos e os que o não são. Aqueles estão sob a protecção de Deus, os outros precisam das virtudes. A *eutychia* é própria dos primeiros, a ética serve aos segundos.

a dádiva das *téchnai*, e é neste contexto que surge a oposição entre *tyché* e *techné*, aflorada por Homero e totalmente estabelecida na época de Tucídides e da redacção do tratado hipocrático *Peri Technes*. Tentando libertar-se da dependência da fortuna, o homem depositou (e continua a depositar) todas as esperanças na *techné*, atitude reflectida no *Protágoras*, de Platão, filósofo para o qual uma das tarefas fundamentais da filosofia consiste na eliminação da *tyché*. A concepção da filosofia como uma *techné* mediante a qual seria possível dominar a *tyché*, designadamente através de uma *techné* orientadora da *praxis*, é posteriormente criticada por Aristóteles, cujo reconhecimento da complexidade da realidade o impede de sobrevalorizar o valor da primeira na sua relação com a segunda.

⁴⁸ Cf. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁹ Cf. *EE*, VIII, 2, 1248 a 25-40.



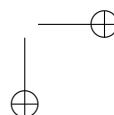
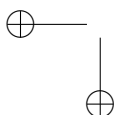


Capítulo II

O Princípio da Ética

[...] quando se fala de coisas simplesmente constantes e se parte de princípios igualmente constantes, só podemos chegar a conclusões do mesmo carácter.⁵⁰

⁵⁰ *EN*, I, 1, 1094 b 21-23: «[...] quand on parle de choses simplement constantes et qu'on part de principes également constantes, on ne peut aboutir qu'à des conclusions de même caractère.» Trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1990, 1997, p. 38. «[...] when our subjects and our premises are merely generalities, it is enough if we arrive at generally conclusions.» Trans. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge/London, 1926, 1999, vol. XIX, p. 9.





§ 3. Do (*êthos*) animal ao humano

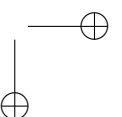
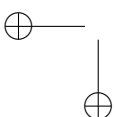
A ética deve importar particularmente a alguns seres humanos – aqueles que não estão sob protecção *imediata* dos deuses. Mas este conjunto de seres a que a ética diz respeito é intersectado por um outro, respeitante aos animais, aos quais Aristóteles aplica o termo *êthos*.⁵¹ A continuidade encontrada na natureza juntamente com a semelhança entre os homens e os animais sustentam a junção de uns e outros na extensão do referido conceito, e explicam a sua utilização nas obras de biologia, de pedagogia, de retórica e de ética. Denotam, também, que a dimensão moral do carácter está fundada sobre uma dimensão psicológica, passível de ser analisada nos animais e sistematizada nos homens, nomeadamente, neste último caso, através de uma tipologia caracterológica.

Relativamente aos animais, cada espécie possui um determinado *êthos*, cuja constituição ultrapassa o âmbito do instinto, ainda que se trate de um carácter natural. Assim, e por natureza, há animais irascíveis, obstinados e estúpidos, como o javali; outros prudentes e tímidos, como a lebre; outros vis e pérfidos, como a serpente; e outros ainda dóceis e atreitos à afiliação, como o golfinho⁵²; e poderíamos seguir com a lista apresentada por Aristóteles para mostrar as particularidades de carácter de cada espécie animal, exploradas ao longo da obra *Investigação sobre os Animais*, particularmente nos livros VIII e X, e em algumas passagens de *Partes dos Animais*.⁵³ Tais particularidades

⁵¹ Este termo tem uma raiz aristocrática, que Aristóteles recupera em parte: a excelência aristocrática, em germe no *génos*, precisa da *paideia* para se manifestar; será esta importância da formação para a virtude a ser subsumida na ética aristotélica.

⁵² Cf. *IA*, I, 1, 488 b 12-28.

⁵³ P. ex.: III, 4, 667 a 11-25; IV, 11, 692 a 20-25.





vêm-se influenciadas por aspectos geográficos e fisiológicos: regiões montanhosas e escarpadas ou planas e suaves exigem diferentes comportamentos dos animais que nelas habitam⁵⁴. Esta influência será extrapolada para o caso dos homens, designadamente do *êthos* colectivo, cuja caracterização resulta, em parte, da situação geográfica dos povos: «Os povos situados nas regiões frias, particularmente os europeus, são cheios de brio, mas carecem de inteligência e de habilidade técnica; por isso vivem em liberdade, mas desprovidos de organização política e sem capacidade para governar. Os povos da Ásia são dotados de inteligência e espírito técnico, mas sem nenhum brio, sendo essa a razão pela qual vivem num estado de sujeição e servidão. Como a raça helénica ocupa geograficamente uma situação intermédia participa das qualidades de ambos os povos: não é só briosa e inteligente, mas, usufruindo de uma existência livre, é a raça que melhor se governa e, no caso de atingir a unidade política, a mais apta para governar todos os povos.»⁵⁵; ao mesmo tempo, parece existir uma relação entre a morfologia do coração e o carácter dos animais⁵⁶, da mesma forma que o sangue é apresentado como *causa* de diferenças no *êthos* e na percepção sensível.⁵⁷

Esta análise, que poderia ser dita naturalista, não se restringe a uma abordagem fisiológica; enquanto qualidade da alma, a vertente psicológica não pode ser erradicada deste contexto. O exemplo do camaleão é elucidativo: o medo característico deste animal, que o leva a adquirir cores distintas, é apresentado como um esfriamento devido à escassez de sangue⁵⁸, sendo esta causada pelo *êthos* da alma, donde se conclui que, em certas circunstâncias, o temperamento psicológico exige algumas condições fisiológicas. Neste caso em particular, não é a natureza sanguínea que explica o *êthos* do animal, sendo a proposição inversa verdadeira – o que afasta Aristóteles de uma concepção de

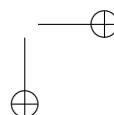
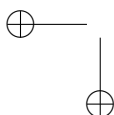
⁵⁴ *IA*, VIII, 29, 607 a 9 e ss

⁵⁵ *Pol.*, VII, 7, 1327 b 23-34 (trad. cit., p. 505).

⁵⁶ Cf. *PA*, III, 4, 667 a 11-30.

⁵⁷ *Ibid.*, 651 a 12-16.

⁵⁸ *IV*, 11, 692 a 20-25.





êthos puramente materialista, como a de Hipócrates, por exemplo, rejeitada logo no início de *Partes dos Animais*, aquando da consideração de que a concepção naturalista deve integrar quer aspectos fisiológicos quer psicológicos.⁵⁹

É referindo-se ao *êthos* animal e ao princípio de continuidade na escala dos seres que Aristóteles se permite considerar que os animais, analogamente aos seres humanos, não agem apenas *como se* fossem inteligentes: eles são-no, ainda que de uma forma específica, por não haver, no seu caso, associação com a capacidade deliberativa, esta sim, segundo o mesmo, própria da espécie humana.⁶⁰

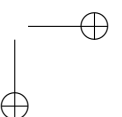
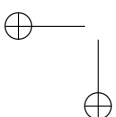
Do conjunto dos animais a que Aristóteles se refere como possuindo qualidades intelectuais, alguns há a que o filósofo atribui aquela que o próprio apresenta como a virtude intelectual central para a ética: referimo-nos à *phronesis*. Tal atribuição encontra-se nos escritos sobre os animais, mas também nos tratados de ética, por exemplo, na *Ética Nicomaqueia* diz-se que alguns animais são prudentes, designadamente aqueles que, no que diz respeito à sua vida, manifestam capacidade de prever.⁶¹ Desta consideração decorrem simultaneamente a importância da prudência e a impossibilidade de que corresponda ao saber mais excelente.

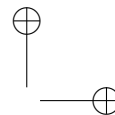
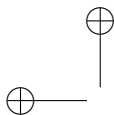
Para além da prudência, há outras qualidades com significação moral para o homem que são atribuídas aos animais, algumas das quais foram acima referidas: coragem, cobardia, ferocidade ou docilidade são exemplos de qualidades consideradas fundamentais na caracterização do *êthos* animal. Não deixa, contudo, de causar alguma estranheza e um certo embaraço que as ditas qualidades morais, no seguimento daquela continuidade que dissemos existir na natureza, sirvam para qua-

⁵⁹ I, 1, 641 a 6 e ss.

⁶⁰ Apesar de a referida capacidade ser específica do ser humano, não é necessária a todos os membros da espécie. Vimos no “Epílogo I” que a intuição, de carácter divino, dispensa a capacidade deliberativa; veremos mais adiante que também as mulheres e as crianças mantêm uma relação particular com a referida capacidade. V. p. 96.

⁶¹ Cf. VI, 7, 1141 a 25-27; *Metaph.*, A, 1, 980 b 22-25.

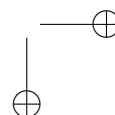
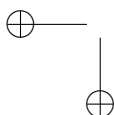




lificar o comportamento e o temperamento animais e humanos, num quadro cuja visão mais simplista e descontextualizada nos leva a concluir de imediato uma de duas coisas: ou passamos a condenar e a gratificar os animais pelas características e pelos comportamentos que consideramos merecedores de censura e de elogio quando verificados no mundo humano – o que parece totalmente absurdo; ou os juízos morais deixam de ter fundamento e as condenações jurídicas tornam-se injustas, porquanto repousam sobre a figura da culpa – o que parece assaz problemático para a forma como as sociedades estão organizadas e, talvez mais dramático ainda, para o modelo de inconsciente e de consciência colectivos firmemente implementados.

Naturalmente que Aristóteles não poderia viabilizar nenhuma destas alternativas e o nó górdio da situação é, para já, facilmente desenlaçado quando se passa do estudo do *êthos* animal para o *êthos* do homem: diferentemente do que acontece com os animais, não há um *êthos* da espécie humana; no nosso caso, a singularidade manifesta-se também nas diferenças individuais de carácter – justificadas pela ausência de regulação natural da faculdade desiderativa (regulação vigente no mundo animal) –, para cuja formação confluem os hábitos adquiridos através da educação.⁶² Assim sendo, e apesar de algumas diferenças individuais devidas à natureza – já que nem todos são igualmente receptivos à educação –, existe uma dimensão de indeterminação que vai adquirindo forma graças à educação e que é, porventura, responsável pela formação do *êthos* numa dimensão que não estritamente psicológica, ao mesmo tempo, e pelo mesmo motivo, responsá-

⁶² Aristóteles, ao apresentar o *êthos* animal como um carácter natural, recusa que o mesmo seja produto do hábito – ainda que reconheça que alguns animais são *tenuamente* guiados pelo hábito (cf. *Pol.*, VII, 13, 1332 b 1-3). Há, no entanto, um contra-exemplo para a tese do *êthos* como carácter natural e mesmo para o papel que nele o hábito possa desempenhar, ao mesmo tempo que mostra como nos animais os actos podem modificar o carácter: as galinhas, quando conseguem vencer os galos, manifestam comportamentos próprios dos machos, da mesma forma que há casos em que os galos assumem por completo o comportamento das fêmeas. Cf. *IA*, IX, 49, 631 b 5-19.





vel pela imputabilidade das noções de bem e de mal ao ser humano, juntamente com a posse da razão e a ausência de auto-suficiência. Pela posse da razão percebe-se que o homem não é um simples animal; pela ausência de auto-suficiência ele afasta-se dos deuses. A sua situação é intermédia: entre um e outros encontra-se o único ser vivo que percebe o bem e o mal, o justo e o injusto⁶³, distinções cujo conhecimento lhe é indispensável na medida em que nem o seu carácter está determinado pela natureza nem o seu comportamento é padronizado. Deve, pois, escolher o comportamento a adoptar, após um período de deliberação, durante o qual se supõe que a percepção ética acima referida exerça influência, caso tenha sido correctamente adquirida, formando um carácter temperado.

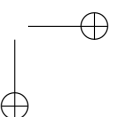
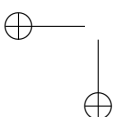
§ 4. Deliberação e Escolha

Estabelecida que ficou a distinção entre necessidade e contingência, e tendo em atenção as referências ao acaso, facilmente se compreende que a contingência seja condição requerida para a deliberação (*bouleusis*), na medida em que apenas deliberamos sobre aquilo que depende de nós e que podemos realizar, o que exclui imediatamente as coisas imutáveis e eternas, bem como o seu oposto, isto é, os acontecimentos sujeitos a um acaso fundamental. Entre a necessidade e o acaso, a regularidade constitui o âmbito da deliberação, a qual acontece relativamente às coisas que permanecem incertas no seu resultado e indeterminadas no seu começo⁶⁴, ainda que apresentem uma certa frequência, característica da contingência dos assuntos humanos.

Em conjunto com a contingência, a deliberação versa também sobre o futuro, o que implica que o homem pode ter face ao mesmo uma

⁶³ Cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 10-15.

⁶⁴ Cf. *EN*, III, 3, 1112 b 9-11.





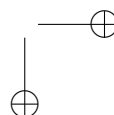
atitude não meramente teórica, mas sim *decisória*. Donde se segue que a deliberação não é apenas uma forma de opinião, embora também não seja conhecimento científico, cujos métodos seriam inadequados para a matéria em causa. A distinção entre a teoria e a deliberação encontra correlato ao nível da alma. Aristóteles divide a alma em duas partes: racional (*to logon*) e irracional (*to alogon*); esta última, por sua vez, integra uma parte vegetativa e uma parte desejante. O elemento racional assume igualmente uma divisão, desta feita entre uma parte científica e uma outra deliberativa ou calculadora. Ora, enquanto a parte científica se aplica aos elementos cujos princípios são invariáveis, a parte deliberativa opera sobre o contingente e, portanto, sobre as actividades da *praxis* e da *poiesis*.

Por sua vez, no processo de deliberação não intervém apenas a parte deliberativa da alma, na medida em que aquilo que desencadeia tal processo é o desejo, conceito que demove o esquematismo da divisão da alma acima referida. Na verdade, em *Da Alma*, III, 9, Aristóteles, a propósito da problemática das partes da alma, critica o simplismo da divisão racional/irracional e mesmo da tese tripartida (partes racional, impulsiva e apetitiva), na medida em que nem uma nem outra dão contra da transversalidade da *orexis*.

É também no conceito de *orexis* que repousa, uma vez mais, a proximidade entre animais humanos e não humanos: elemento desencadeador da deliberação e, portanto, da acção, o desejo intervém em todos os movimentos⁶⁵, e é nessa medida que Aristóteles afirma serem a *boulesis*, o *thýmos* e a *epithymia* formas de *orexis*⁶⁶; o elemento

⁶⁵ Esta atribuição generalizada da *orexis* ao movimento não está isenta de dificuldades, como assinala Martha Nussbaum, entre as quais destacaríamos a ausência de explicações relativas à intersecção entre o desejo e a razão, assim como a articulação desta abordagem com as explicações fisiológicas sobejamente desenvolvidas nos escritos sobre os animais. (Cf. NUSSBAUM, *op. cit.*, pp. 486-487, n. 35.)

⁶⁶ Cf. *De an.*, II, 3, 414 b 2. Tal abordagem revela-se original no contexto da época, pois ainda que os autores dos séculos V e IV a. C. recorressem com frequência aos termos *epithymia* e *boulesthai*, a remissão estrita do primeiro aos apetites corporais, logo, ao prazer, e do segundo aos juízos sobre o bem, logo, ao raciocínio, impediam





de intersecção é a intencionalidade, o direccionamento face a um objecto⁶⁷, uma inclinação interior que implica esforço e actividade. Desta forma, o desejo não está ausente do tipo de actividade desenvolvida a partir da parte racional da alma, designadamente, da deliberação, cuja função prática é fundamental. O seu objecto não é o *fim* – este constitui o objecto do desejo –, mas sim os meios para alcançar o fim desejado. E é na pluralidade de meios possíveis para realizar um mesmo fim que a deliberação encontra a sua razão de ser.

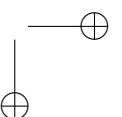
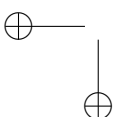
Estando dado um fim, uma de duas situações pode verificar-se: ou há apenas um meio para o alcançar, ou há vários meios para a sua realização. No primeiro caso, há uma relação de necessidade entre fim e meio e situamo-nos, segundo Aristóteles, no domínio da ciência. Nesta circunstância, a “deliberação” que possa preceder a decisão mais não é do que um correlato da nossa ignorância ou, como denota Aubenque, da dificuldade em actualizar o nosso saber.⁶⁸

Nos assuntos humanos, reino da contingência, a deliberação revela-se absolutamente necessária, enquanto tentativa de prever qual de entre a totalidade dos meios passíveis de nos conduzirem ao fim visado será o mais indicado e eficaz. O indeterminismo e a incerteza em relação ao futuro justificam, pois, a deliberação. No entanto, e principalmente se recordarmos como os eleitos ou afortunados dispensam esta prática em nome de uma faculdade superior, podemos prolongar o raciocínio aristotélico relativo à ciência e extrapolar para os assuntos humanos a proporcionalidade directa entre a ignorância e a deliberação: também neles deliberamos na justa medida da nossa ignorância, pois, havendo uma pluralidade de meios que podem ser postos ao serviço da consecução do fim, um deles será necessariamente mais adequado,

o encontro de uma qualquer relação entre ambos.

⁶⁷ Aquilo que, muitos séculos depois, a fenomenologia vai imputar à consciência.

⁶⁸ Cf. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 110. Dentro do domínio das ciências o grau admissível ou necessário de deliberação varia segundo o nível de conhecimento e de aprofundamento da ciência em causa, o que leva, por exemplo, a que a navegação ou a medicina requeiram um processo deliberativo, desnecessário e inútil no âmbito da gramática. Cf. *EN*, III, 3, 1112 b 1-9.





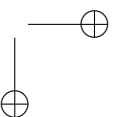
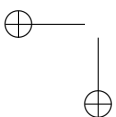
mais fácil e melhor⁶⁹, assim como menos propenso a consequências adjacentes indesejáveis. Haverá, nessa medida, um vínculo de necessidade entre o fim desejado e o meio escolhido. Num certo sentido, poderíamos escolher outro meio, mas noutra sentida a nossa “escolha” – na qual desemboca o processo de deliberação – não poderia ser outra, sob pena de termos de reconhecer fazer o pior quando vimos o melhor, encontrado através de um método semelhante à análise matemática: chegamos ao meio de forma regressiva, a partir do fim. Sendo este objecto de desejo, mais uma vez se há-de reconhecer a relação entre as dimensões desiderativa e racional do ser humano e o carácter determinante da primeira. Aristóteles reconhece-o, refere-se ao processo regressivo envolvido na escolha, admite a existência do meio mais adequado à realização do fim visado, mas recusa dotar tal processo de um carácter necessário, em nome de uma contingência que garante a utilidade da acção, bem como do discurso deliberativo, já que se o futuro estivesse determinado, uma e outro dissolver-se-iam no seio dos decretos divinos.

Sendo um dos três géneros de discurso estabelecidos por Aristóteles (tantos quantas as classes de ouvintes⁷⁰), o discurso deliberativo diz respeito a um fim específico, o conveniente e o prejudicial, e tem um campo de aplicação restrito:

Sobre tudo o que necessariamente existe ou existirá, ou sobre tudo o que é impossível que exista ou venha a existir, sobre isso não há deliberação. Nem mesmo há deliberação sobre tudo o que é possível; pois, de entre os bens que podem acontecer ou não, uns há por natureza e outros por acaso em que a deliberação de nada aproveitaria. Mas os assuntos passíveis de deliberação são claros; são os que naturalmente

⁶⁹ Como reconhece o próprio Aristóteles em *EN*, III, 3, 1112 b 12-20.

⁷⁰ Cf. *Rhet.*, I, 3. A existência de diferentes auditórios constitui a causa da divisão do discurso em diferentes géneros – deliberativo, como foi referido, judicial e epidíctico – na medida em que o fim último dos discursos é, precisamente, o auditório, mais precisamente a sua persuasão, e, tal como é afirmado em *EN*, III, 7, 1115 b 20, tudo se define pelo seu fim.



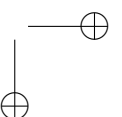
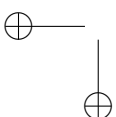


se relacionam connosco e cuja produção está em nossas mãos.⁷¹

No seguimento desta reflexão – que nos recorda o carácter extrapolatório de algumas das nossas considerações anteriores e nos previne para as dificuldades que poderão decorrer das futuras dissonâncias relativamente ao que para a deliberação está há muito estabelecido – Aristóteles apresenta a felicidade como sendo o fim da deliberação. O que está então em causa é o propósito geral (*skopos*), porquanto o objectivo imediato da deliberação é o bom e o conveniente, e o seu objecto são os meios e não os fins. Numa palavra, a deliberação visa encontrar os meios eficazes para alcançar fins realizáveis. É esta perspectiva realística que nos permite passar para o elemento seguinte, que precede a acção – a *proairesis*, definida como «desejo deliberativo das coisas que dependem de nós».⁷² Nesta definição encontra-se pressuposta a impossibilidade de identificação entre o desejo e a escolha, numa clara manifestação de que nem a relação entre as faculdades em causa se reduz a uma mera justaposição nem a escolha pode ser considerada uma espécie de desejo, como poderia ser erradamente induzido a partir da expressão “desejo deliberativo”. É verdade que, à semelhança da deliberação, aquela é perpassada pelo desejo, podendo mesmo ser tida como o momento de decisão que sucede à deliberação, integrante da inteligência deliberativa e da vontade desejante, ou seja, da razão e do desejo, mas este não poderia ocupar toda a compreensão da escolha, pois muitas coisas há que podemos desejar, sem que as possamos escolher. Podemos desejar o impossível, mas não podemos escolhê-lo; podemos desejar aquilo que não depende da nossa acção, mas não podemos escolhê-lo. A escolha, tal como a deliberação, visa os meios e não os fins, e também neste aspecto se diferencia do desejo: desejamos ter saúde e escolhemos os meios para tê-la; desejamos ser felizes mas,

⁷¹ *Rhet.*, I, 4, 1359 a 30-b 1 (trad. cit., p. 58).

⁷² *EN*, III, 5, 1113 a 11: «[...] deliberate desire of things in our power [...]» (trad. cit., p. 141); «[...] un désir délibératif des choses qui dépend de nous [...]» (trad. cit., p. 137). Cf. *EE*, II, 10, 1226 b 17. O termo *proairesis* é normalmente traduzido por “escolha deliberada” ou “escolha preferencial”; por uma questão de economia, referir-nos-emos a este termo, de ora em diante, apenas como “escolha”.





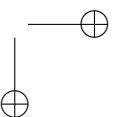
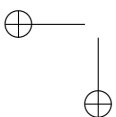
rigorosamente, não podemos dizer que o escolhemos, porque a escolha reporta-se àquilo que está em nosso poder e, nessa medida, aproxima-se da noção de voluntário.⁷³

Tendo em atenção que a *proairesis* não é algo de instantâneo ou imediato, como indica o próprio nome⁷⁴, a escolha é impossível sem deliberação prévia. Ora, a capacidade de deliberar, mais concretamente, de bem deliberar, é o que caracteriza o *phronimos*. Tal especificação não é de menor importância, porquanto o conceito de *bouleusis* não é estritamente ético, podendo ser utilizado quer em termos políticos quer no domínio da técnica. Uma vez que diz respeito aos meios e não aos fins, a deliberação pode ser posta ao serviço de qualquer outra coisa que não o bem.⁷⁵ Neste sentido, a relação estabelecida simplesmente com a eficácia dos meios e o esquecimento votado à intenção deslocam a escolha do domínio da ética para o âmbito da pragmática. Donde a importância de atender à plurivocidade do conceito, o qual admite um segundo sentido, relativo à “escolha intencional”, numa remissão em simultâneo para o fim visado e para a disposição interior que direcciona para esse mesmo fim, estabelecendo-se desta forma uma rede de relações entre os conceitos de deliberação, escolha, virtude e regra correcta (*orthos logos*), cujas malhas se tecem e fortalecem, ao arripio das considerações aristotélicas, com as linhas da necessidade.

⁷³ Apesar de próximos, os conceitos de “escolha” e de “voluntário” não são equivalentes; o último detém uma maior extensão, se observarmos que se aplica aos animais e às crianças, dos quais não se pode dizer que passam pelo processo de escolha deliberada. Esta diferenciação é também verificável no facto de os legisladores distinguirem entre involuntário, voluntário e premeditado (Cf. *EE*, II, 10, 1226 b 35).

⁷⁴ *Hairesis* significa “escolha” e *pro* “de preferência a”, “no lugar de”.

⁷⁵ Como comprova a situação do intemperado. V. pp. 82-86.





§ 5. A dificuldade de ser *phronimos*

Os fenómenos da alma são de três tipos: estados afectivos, faculdades e disposições. As virtudes são disposições porque são uma espécie de escolha deliberada, ou pelo menos fazem-se acompanhar de uma escolha reflectida⁷⁶ – ao contrário dos estados afectivos – e também porque não estão em nós pela nossa natureza, como acontece com as faculdades. Não nascemos, portanto, naturalmente bons ou maus.⁷⁷ Afirmar que as virtudes são disposições significa, pois, que não se nasce com elas; temos de adquiri-las por aprendizagem ou por hábito, facto que terá implicações pedagógicas, políticas e éticas, como veremos mais adiante, e que nos diferencia dos animais, como vimos anteriormente.

As virtudes podem ser de dois tipos: morais e intelectuais (ou éticas e dianoéticas). As últimas dependem em larga medida do ensinamento recebido, quer para o seu aparecimento, quer para o consecutivo desenvolvimento. As virtudes morais, por sua vez, são produzidas pelo hábito⁷⁸, pelo que nenhuma virtude é engendrada naturalmente. Argumentando que nada do que existe por natureza pode ser modificado pelo hábito (por exemplo, a pedra cai naturalmente e não pode ser “habituada” a dirigir-se em sentido contrário⁷⁹), Aristóteles defende que as virtudes não são inatas nem têm o carácter de necessidade que reconhecemos às leis da física, pelo que não é por natureza nem contrariamente a ela que as mesmas nascem em nós. A natureza deu-nos, sim, a capacidade de receber virtudes, capacidade essa que tem de ser amadurecida pelo hábito.

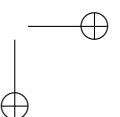
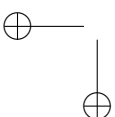
Como em todas as coisas que são aprendidas, é pela prática de acções justas, moderadas e corajosas que nos tornamos justos, moderados e corajosos. Por isso, os hábitos não devem ser negligenciados desde a mais tenra infância, sendo a atenção prestada aos mesmos de

⁷⁶ Cf. *EN*, II, 4, 1106 a 2.

⁷⁷ Cf. *EN*, II, 4, 1106 a 9.

⁷⁸ Donde o jogo de palavras entre *êthos* (carácter) e *éthos* (hábito).

⁷⁹ Cf. *EN*, II, 1, 1103 a 20.





uma importância total⁸⁰, porquanto nas coisas que nos são dadas por natureza (como é o caso dos sentidos), a potência precede o acto; mas nas coisas que provêm do hábito, o acto tem primazia sobre a potência, pelo que é graças à repetição de actos justos e moderados que nasce a virtude.

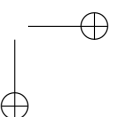
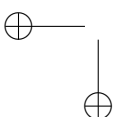
Estando dado que todas as virtudes são adquiridas e que na virtude ética o hábito é fundamental, a definição completa desta última integra a referência a uma virtude dianoética imprescindível para a *praxis* – a *phronesis*. No contexto do estudo acerca da virtude propriamente prática, separada que ficou das virtudes da *techné*, Aristóteles define virtude como «uma disposição para agir de forma deliberada, consistindo numa mediania relativa a nós, a qual é racionalmente determinada como a determinaria o homem prudente.»⁸¹ Nesta definição encontramos dois aspectos merecedores de particular atenção. Primeiramente, a diferenciação entre a “média aritmética”, objectiva e igual para todos os homens, e a “média relativamente a nós” revela-se fundamental para a percepção de que a virtude não é idêntica em todos, pelo que não são os mesmos os estados de excesso e de defeito nos diferentes homens. Deste modo, o comportamento humano está livre do determinismo igualitário vigente noutros contextos, constituindo o resultado final do processo de deliberação e escolha, o que nos conduz à segunda observação.

Considera Aristóteles que agir de forma deliberada é fazer uso da prudência.⁸² Esta virtude intelectual, revelando-se absolutamente

⁸⁰ Cf. *EN*, II, 1, 1103 b 23-25.

⁸¹ *EN*, II, 6, 1106 b 36-1107 a 2: «[...] une disposition à agir d’une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l’homme prudent.» (trad. cit., p. 106); «Virtue then is a settled disposition of the mind determining essentially in the observance of the mean relative to us, this being determined by principle, that is, as the prudent man would determine it.» (trad. cit., p. 95). Cf. *EE*, II, 10, 1227 b 5-10, onde a definição de virtude ética faz referência ao carácter.

⁸² Sabemos que a tradução de *phronesis* por “prudência” não é absolutamente indicada, na medida em que para Aristóteles os termos não são equivalentes (na *Metaph.*, por exemplo, a *phronesis* surge como sinónimo de *sophia* ou *episteme*, designando,





preponderante no domínio da *praxis*, não deixa de ser problemática na respectiva delimitação. A primeira dificuldade surge quando Aristóteles nos informa que o modo de apreender a natureza da prudência é investigar quais são os homens prudentes, o que parece contraditar a atenção à particularidade antes referida. Concedamos, porém, que é investigando quais são os homens prudentes que estaremos munidos de modelos de prudência adequados à particularidade de cada circunstância, concessão que talvez encontre fundamento no facto de a prudência ser uma virtude dianoética, com o que Aristóteles quer significar ser mais respeitante ao pensamento do que ao carácter, e, nessa medida, diz respeito não à escolha – como é o caso das virtudes éticas –, que é sempre realizada na concreção, mas à regra de escolha, que pode ser generalizada. E é por isso que da prudência se diz ser uma disposição acompanhada da regra verdadeira, aplicável à esfera do bom e do mau para o ser humano.⁸³ Estando contornada a primeira dificuldade, sigamos Aristóteles no seu propósito de investigar quais são os homens prudentes, para logo nos depararmos com um novo percalço, desta feita sem que pareça possível encontrar uma solução no seio do discurso aristotélico, envolvido que se encontra no seguinte raciocínio circular: *phronimos* é aquele que é capaz de deliberação; bem deliberar é seguir a regra correcta; a regra correcta é aquela que aplicaria o homem prudente⁸⁴ – o círculo fecha-se e não é possível adiantar muito mais, situação que é tanto mais problemática quanto a prudência é a virtude que tem como função guiar o homem no mundo da contingência. E ainda que se trate de uma virtude imperfeita (quando comparada com a *sophia*) e não possa penetrar por completo no seu objecto, pre-

portanto, o conhecimento por excelência). Porém, nos tratados de ética o significado em causa aproxima-se bastante da referida tradução, o que justifica que tenha sido adoptada. Para uma clarificação desta problemática, veja-se AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 7-30.

⁸³ Cf. *EN*, VI, 5, 1140 b 4.

⁸⁴ O exemplo de *phronimos* apresentado é Péricles (cf. *EN*, VI, 5, 1140 b 7), por contraposição a Anaxágoras e Tales, possuidores de um saber «admirável, difícil e divino» mas «sem utilidade». *EN*, VI, 7, 1141 b 3-8.





cisamente porque se trata da contingência, é um auxiliar indispensável para a acção correcta, na tentativa de agir e padecer no momento oportuno, nas circunstâncias e relativamente às pessoas que o justifiquem, da forma e pelos motivos adequados.⁸⁵ Ora, a sintonia da acção com o tempo oportuno (*kairós*) é difícil para aqueles que não são guiados pela inspiração divina. Dependentes da prudência para orientar as suas escolhas, resta-lhes esperar que os hábitos fomentados e os ensinamentos recebidos tenham concorrido para a aquisição de uma disposição permanente para o bem, e que a condução inicial e decisiva, pela mão dos seus semelhantes, possa ser um verdadeiro reflexo da inspiração divina.

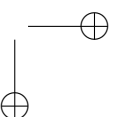
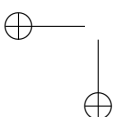
§ 6. Actos Voluntários e Involuntários

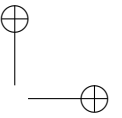
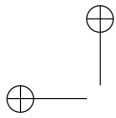
A virtude, ou disposição permanente para o bem, está relacionada com as afecções e com as acções, estados que podem ser quer voluntários, quer involuntários. No primeiro caso, o indivíduo é alvo de elogio ou de crítica; no segundo, provoca indulgência ou piedade. É, por isso, indispensável para o exame da virtude distinguir entre voluntário e involuntário.

Para procedermos à classificação de um acto como voluntário ou involuntário, devemos atender ao momento em que ele é executado, altura em que podemos encontrar três situações diferentes: um acto feito ou sob constrangimento ou por ignorância ou com conhecimento das circunstâncias particulares que envolvem a acção, tendo origem no agente.

É feito por constrangimento tudo o que tem o seu princípio fora do agente, pelo que vulgarmente se admite que tais acções são involuntárias. Contudo, há acções em que o indivíduo se vê constrangido pelo

⁸⁵ Cf. *EN*, II, 5, 1104 b 24-26.





receio de males maiores. Nestas circunstâncias, Aristóteles classifica as acções como mistas, considerando, contudo, que, se quisermos manter a dicotomia voluntário/involuntário, estão mais próximas daquilo que são as acções voluntárias, na medida em que o princípio subjacente a tais acções está no homem, caso em que depende dele agir ou não agir.

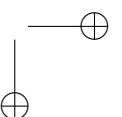
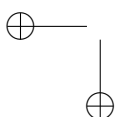
Por outro lado, é preciso ter em consideração que ninguém escolheria as acções em causa por si mesmas (em circunstâncias normais), e por isso poderão ser consideradas involuntárias. Há situações, por exemplo, nas quais o carácter colide com a conservação da própria vida ou da vida de terceiros, sendo, portanto, contrariamente ao carácter que a acção é praticada. Mas, inclusivamente em tais circunstâncias, há uma deliberação que é assumida e que pode sê-lo em concordância com o carácter ou contrariamente ao mesmo. No primeiro caso, deparamo-nos com a particularidade de anular a possibilidade de qualquer acção virtuosa posterior, quando a alternativa era a prática de uma acção condenável.

Por sua vez, a classificação dos actos praticados por ignorância é igualmente complexa: Aristóteles distingue-os em duas espécies – se o agente se arrepende, podemos considerar que agiu involuntariamente; se não se arrepende, podemos afirmar que agiu não voluntariamente. Por outras palavras, os actos resultantes da ignorância são sempre não voluntários, mas só são involuntários se aquele que os praticou experimentar uma sensação de arrependimento.⁸⁶

Na verdade, esta distinção entre involuntário e não voluntário não é realmente satisfatória, porquanto não há uma verdadeira diferença de sentido entre os dois termos; e ainda que, como sugere Ross, possamos considerar que Aristóteles quis distinguir involuntário de contra-vontade, tal diferenciação não pode ser apenas avaliada com base no estado subsequente de arrependimento ou não do agente – não obstante tal estado poder explicitar se a acção foi ou não praticada em conformidade com o carácter.⁸⁷

⁸⁶ Cf. *EN*, III, 1, 1110 b 18-24.

⁸⁷ Cf. ROSS, *op. cit.*, p. 204.





Quanto ao acto voluntário, parece ser aquele cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares no seio das quais a sua acção se realiza. Estas circunstâncias são, para além do próprio agente, o acto, o indivíduo ou a coisa objecto da acção, (por vezes) o instrumento, o resultado esperado e a maneira como o mesmo é alcançado.⁸⁸ É a ausência de conhecimento destas particularidades que faz com que um acto seja involuntário, e não o desconhecimento das regras gerais de conduta ou a ignorância na escolha deliberada.

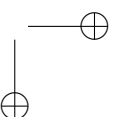
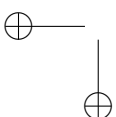
Embora relacionado com a escolha, o conceito de acto voluntário não é equivalente ao de escolha, porquanto esta é sempre voluntária, mas o inverso não é verdadeiro. Vimos acima que a escolha exige uma deliberação prévia, pelo que Aristóteles regista que nem as crianças nem os animais escolhem, embora manifestem acções voluntárias, na medida em que os actos feitos espontaneamente podem ser chamados “voluntários”, mas não podem ser ditos feitos por escolha. Assim sendo, “acto voluntário” é um conceito com maior extensão do que “escolha”.⁸⁹

Se recordarmos a dupla condição aristotélica para que um acto seja dito “voluntário”, a saber, o princípio deve residir no agente, o qual deve, ainda, conhecer as particularidades respeitantes à acção, pode parecer-nos absurda a atribuição de actos voluntários às crianças e, especialmente, aos animais. Contudo, Aristóteles alarga o conceito em causa aos actos feitos por impulsividade, espontaneamente e por concupiscência. Desta forma, as acções voluntárias não são apenas aquelas que procedem da parte racional da alma: quer estas quer as acções que procedem da impulsividade e da concupiscência são acções *do* homem, pertencem a quem as pratica. São, portanto, voluntárias.

Com este raciocínio, se, por um lado, fica justificada a aplicação do conceito de “acto voluntário” às crianças e aos animais (os quais agem sob a influência do apetite irracional), abrangidos que ficam os actos espontâneos, por outro lado, surge uma dificuldade: perante tão

⁸⁸ Cf. *EN*, III, 1, 1111 a 2-6.

⁸⁹ Cf. *EN*, III, 2, 1111 b 6-10; *EE*, II, 10, 1226 b 34.



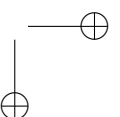
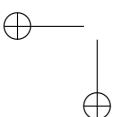


larga abrangência do conceito de acto voluntário, o que sobra para poder ser considerado involuntário? Visto que as acções praticadas por constrangimento são acções mistas, mais próximas, contudo, das voluntárias, e as acções feitas por impulsividade ou por concupiscência são voluntárias porque têm o seu princípio no agente, parecem restar apenas as acções feitas por ignorância e sem arrependimento subsequente (na medida em que o arrependimento do acto praticado leva Aristóteles à classificação de “não voluntário”). Mas mesmo estas pertencem a quem as pratica.

Por outro lado, mantendo a distinção entre actos voluntários e involuntários, teríamos tendência para remeter o arrependimento para os primeiros, pela implicação neles contida da possibilidade de ter agido de forma diferente. Há, porém, que atender à compreensão aristotélica dos actos involuntários e sublinhar que a ignorância que os caracteriza é verdadeiramente compatível com o desejo retrospectivamente sentido de ter agido de forma diferente, pela possibilidade de que tal tivesse ocorrido se o estado de ignorância não se tivesse verificado. Ao invés, nos actos voluntários, tendo origem no agente e havendo conhecimento das circunstâncias particulares, não há lugar para o arrependimento.

Perante a complexidade da questão, parece-nos ser imperioso proceder a uma distinção no seio do próprio conceito de acto voluntário, o qual pode ser compreendido atendendo ao primeiro critério exposto, caso em que estariam abrangidas as acções humanas que procedem de ambas as partes da alma, racional e irracional, e, por consequência, os actos (espontâneos) das crianças e dos animais. Na verdade, podemos dizer que para Aristóteles toda a natureza está dotada de um carácter voluntário, na medida em que ela é princípio interno de movimento e todos os seres naturais têm uma tendência espontânea para um fim.

Contudo, para um conceito de acto voluntário mais específico e restrito, devemos atender ao segundo critério: conhecer as circunstâncias particulares subjacentes ao acto em questão. Neste caso, “acto



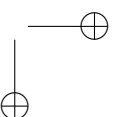
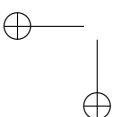


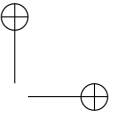
voluntário” apenas se aplica ao homem, o único capaz do conhecimento requerido. Por consequência, o acto moral também está restringido ao homem, já que implica uma reflexão acerca das referidas particularidades. Neste contexto, “acto voluntário” quase se confunde com “escolha preferencial”: o acto moral é um acto não apenas voluntário no primeiro sentido, mas fruto de escolha e deliberação prévia, o mesmo é dizer, voluntário no segundo sentido, pois implica o conhecimento do acto, do objecto da acção, do instrumento, do resultado esperado e da forma como deve ser alcançado. Aquele que ignorar qualquer um destes factores, age involuntariamente.

Do exposto, é inevitável retirarmos a seguinte conclusão: no primeiro caso, não há acções involuntárias; no segundo, não há acções voluntárias. Se um acto é voluntário quando o princípio está no agente, todos os actos são voluntários (e, em toda a *praxis*, o princípio está no agente⁹⁰); se um acto é voluntário quando o princípio está no agente e este conhece (todas) as circunstâncias particulares envolvidas, nenhum acto é voluntário.

O primeiro conceito é demasiado geral e facilmente se reconhece que não é esse o sentido de “acção voluntária” em causa na ética, mas sim o segundo. Só que o segundo sentido conduz-nos à conclusão de que não há acções voluntárias e se não há acções voluntárias, não há acções imputáveis. Logo, sem acções voluntárias, esvazia-se o âmbito da ética.

⁹⁰ Cf. *Metaph.*, *E*, 1, 1025 b 23-25. O homem é o único dos viventes a ser princípio de algumas acções – não podemos dizer de mais nenhum vivente que age. Cf. *EE*, II, 6, 1222 b 19.



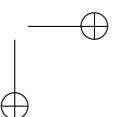
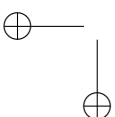


Capítulo III

O Colapso da Ontologia da Contingência

[...] embora possamos falar de certos assuntos como nos apraz, o certo é que o que acontece depende da fortuna.⁹¹

⁹¹ *Pol.*, VII, 12, 1331 b 21-22 (trad. cit., p. 529; substituímos o termo “sorte” por “fortuna” na tradução de *tyché*. V. n. 26, p. 39).





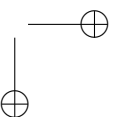
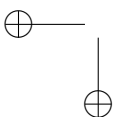
§ 7. Caracteres e virtudes – a escolha (im)possível

A imputabilidade nascida da contingência parece ser o núcleo da ética. Ao afirmar que o homem é princípio dos seus actos, como dos seus filhos⁹² – caso em que as acções são ditas voluntárias – , nada de especificamente humano parece estar a ser registado, na medida em que os actos voluntários são definidos como aqueles em que o princípio é interno ao indivíduo e os movimentos voluntários dos animais remetem-nos igualmente para um princípio interno de movimento. A dificuldade desta indiferenciação começa a desvelar-se quando Aristóteles define o princípio interno dos actos como a possibilidade de realizá-los ou não⁹³ , possibilidade que não é extensível aos animais, os quais não podem resistir aos impulsos.

No seguimento da mesma problemática, Aristóteles remete-nos para a noção de responsabilidade, essa sim, propriamente humana e perceptível através da existência de um sistema judicial que, ao sancionar, como que instaura a responsabilidade, em cuja extensão não cabem os actos praticados nem pelas crianças nem pelos animais (nem, ainda, pelos loucos), e que, nessa medida, apenas impropriamente são chamados “actos”. Importa saber, então, que condições devem estar reunidas para que a responsabilidade possa ser aduzida bem como em que medida a mesma pode recair sobre o carácter. A resposta ao primeiro problema está parcialmente encontrada: a contingência juntamente com

⁹² Cf. *EN*, III, 5, 1113 b 17-19.

⁹³ *EN*, III, 1, 1110 a 16.





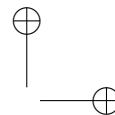
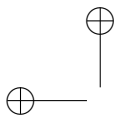
as acções voluntárias constituem a condição de possibilidade da responsabilidade; permanecem, porém, as dificuldades respeitantes à circunscrição do conceito de acções voluntárias, dificuldade que não é de somenos importância porquanto parecem ser as referidas acções que, em conjunto com a contingência, permitem atribuir ao homem uma condição diferente da condição dos animais e das crianças (e do caso excepcional dos loucos), na medida em que aqueles e estas agiriam por impulso, sendo-lhes impossível não fazer aquilo que fazem, a não ser por constrangimento exterior, caso em que, sabê-mo-lo já, os actos não são ditos voluntários.

É esta mesma especificação do princípio interno dos actos, bem como as consequências a extrair no que respeita às crianças e aos animais, que nos conduzem à segunda problemática acima referida – o alargamento da responsabilidade ao carácter do indivíduo, relativamente ao qual duas questões se nos colocam, a saber: é possível ao homem *praticar ou não* uma determinada acção, ou o carácter leva-o necessariamente a fazer ou não fazer alguma coisa? É o homem responsável pelo seu carácter?

Em busca das respostas somos conduzidos ao estudo caracterológico desenvolvido por Aristóteles, nomeadamente nas *Éticas* e na *Retórica*, estudo esse cuja existência é inegável, ainda que a possível subsequente identificação da ética a uma ciência do carácter seja discutível. Na *Retórica* a abordagem do problema permite uma associação aos estudos acerca do *êthos* animal. Enquanto arte da persuasão, a retórica exige conhecimento do discurso, mas também da tipologia dos caracteres, o que leva à consideração de que a mesma deve examinar os caracteres, as virtudes e as paixões. Estas últimas são uma das variáveis em correlação com o carácter, a que se juntam os hábitos (isto é, as disposições virtuosas ou viciosas), a idade e a fortuna.⁹⁴ Do con-

⁹⁴ Cf. *Rhet.*, II, 12, 1388 b 31. A relação do carácter com as paixões e com os hábitos vê-la-emos aquando da explicitação dos conceitos de intemperança, incontinência, continência e temperança; relativamente à fortuna, as considerações desenvolvidas na *Rhet.* apenas nos interessam na medida em que evidenciam a influência de circunstâncias que escapam ao domínio humano ou que, pelo menos, dele não de-





junto destas variáveis, a idade e o tratamento que lhe é votado na sua relação com o carácter aproximam a abordagem desta questão ao estudo sobre o carácter animal: o temperamento quente do jovem, frio do idoso e temperado do adulto fazem parte de um quadro caracterológico que parece seguir um percurso natural ao longo da vida do indivíduo, percurso esse que é explicável em termos fisiológicos.

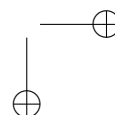
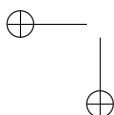
Os jovens são propensos às paixões e, por isso, impulsivos e facilmente sujeitos à ira; apesar disso, Aristóteles considera que têm bom carácter, «porque ainda não viram muitas maldades. São confiantes, porque ainda não foram muitas vezes enganados. Também são optimistas (...) porque ainda não sofreram muitas decepções.»⁹⁵ Devemos acrescentar a estas características a esperança, própria dos jovens, na medida em que diz respeito ao futuro e na juventude o futuro afigura-se longo, enquanto o passado é curto.

Os idosos, por sua vez, têm caracteres opostos aos dos jovens, porque a sua condição é também contrária: tendo um futuro curto e um passado longo, tiveram oportunidade para serem enganados e para errarem; são desconfiados, egoístas, impúdicos, cobardes e mesquinhos. Esta última característica justifica-se, de certa forma, porque, para além de terem sido maltratados pela vida, sabem por experiência o quanto é difícil alcançar os bens necessários à mesma e o quanto é fácil perdê-los. Por tudo isto, os idosos têm mau carácter, o que neste contexto significa «supor sempre o pior em tudo.»⁹⁶ Aristóteles acrescenta, ainda, que aqueles que chegam à velhice perdem as

pendem na sobreveniente constituição do carácter. A nobreza, a riqueza, o poder e a boa sorte são as dimensões da fortuna colocadas em relação com o carácter. Sucintamente, a ambição advém da nobreza (cuja falibilidade é notada por Aristóteles ao considerar que as estirpes muitas vezes degeneram. Cf. *Rhet.*, II, 15, 1390 b 23); a soberba, o orgulho, a volúpia e a petulância são inerentes à riqueza; com o poder relacionam-se a ambição, a virilidade e a actividade; por fim, a boa sorte, para além de proporcionar caracteres correspondentes aos relacionados com o poder e a riqueza, predispõe, por um lado, para o orgulho e a irreflexão, mas, por outro, para o religioso, por causa dos bens devidos à fortuna.

⁹⁵ *Rhet.*, II, 12, 1389 a (trad. cit., p. 137).

⁹⁶ *Rhet.*, II, 13, 1389 b (trad. cit., p. 138).





certezas, tendo apenas opiniões, ao mesmo tempo que *parecem* moderados – porque os seus desejos afrouxaram –, mas não o são.

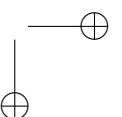
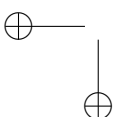
A moderação é característica da idade adulta, época em que o carácter é intermédio entre os caracteres dos jovens e dos idosos: nem demasiado medrosos nem demasiado temerosos; nem totalmente confiantes nem sempre desconfiados; a temperança acompanha a coragem, e o interesse combina o belo e o útil – é a época da virtude, do justo meio.

Desta análise aristotélica releva, como bem denota Solange Vergnières⁹⁷, uma passagem subreptícia do temperamento fisiológico ao temperamento psicológico – da temperatura do sangue ao bom ou mau carácter⁹⁸ – e, por sua vez, deste à virtude e ao vício. Esta última passagem encontramos-la desenvolvida nas *Éticas*, onde Aristóteles, partindo de uma análise das possíveis relações a manter com os prazeres do tacto, estabelece quatro modos de nos comportarmos face aos mesmos, conducentes a e resultantes de quatro *disposições* de carácter: intemperança (*acolasia*), incontinência (*acrasia*), continência (*egcrateia*) e temperança (*sophrosyne*). A derivação destas disposições de carácter da relação mantida com os prazeres do tacto encontra a sua justificação no facto de estes dizerem respeito a todos os homens, na medida em que são necessários⁹⁹, e constituírem a causa principal do

⁹⁷ Cf. VERGNIÈRES, Solange, *Éthique et politique chez Aristote. Physis, Êthos, Nomos*, Paris, PUF, 1995, p. 89.

⁹⁸ Em *HA* Aristóteles associa também a fisionomia com determinadas características de carácter (cf. I, 8, 491 b 10-10, 492 a 10). Por sua vez, os traços psicológicos associados à idade (bem como à fortuna) devem ser considerados mais como circunstâncias propícias ao desenvolvimento de certas virtudes éticas do que como suas causas.

⁹⁹ O tacto é considerado por Aristóteles o principal dos sentidos e aquele que é absolutamente necessário aos animais: «o sentido do tacto é necessariamente aquele cuja privação implica a morte dos animais. Com efeito, não é possível que um ser possua este sentido e não possa ser um animal, nem tão pouco será necessário possuir os outros sentidos, para além deste, para se ser animal.» *De an.*, III, 13, 435 b 3-4 (trad. Carlos Gomes, Lisboa, Edições 70, 2001, p. 120). Desta forma, a intemperança, que leva a colocar os prazeres do tacto acima de tudo, aproxima-nos de um



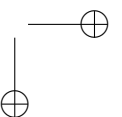
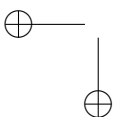


vício, pois facilmente desembocam em excessos.

É precisamente na relação desmedida com os prazeres necessários à vida que encontramos aquilo que define o intemperado: a procura de prazeres excessivos ou a procura excessiva dos prazeres necessários, por eles mesmos e de maneira intencional. Esta intencionalidade caminha a par da ausência de arrependimento, pois o diferenciador fundamental entre o intemperado e o incontinente consiste no facto de o primeiro não distinguir o bem do mal agir e, nessa medida, considera que deve perseguir sempre o prazer momentâneo, enquanto o segundo, conhecendo a referida distinção, não consegue seguir a regra correcta e deixar de perseguir o prazer. A ignorância do intemperado, ao mesmo tempo que o impossibilita de sentir arrependimento, agrava o juízo que dele podemos fazer, porquanto a responsabilidade da situação é do próprio.¹⁰⁰ Nesta avaliação, há que remeter para a relação entre as faculdades de conhecer e de desejar: normalmente, o homem deseja aquilo que a sua faculdade de conhecer lhe apresenta como bom; contudo, casos há em que alguns homens escolhem sistematicamente não o conveniente e desejável, mas sim os prazeres; ora, em tais circunstâncias, a perversão da vontade e da deliberação origina um obscurecimento da faculdade de conhecer, que se vê ultrapassada por desejos comandados pelos maus hábitos. A responsabilidade recai, então, sobre o agente, o qual, no início do processo, detém o poder de escolha relativamente ao vício e à virtude. E a mesma responsabilidade permanece incólume face à irreversibilidade de todo este processo – segunda característica diferenciadora da intemperança por relação à incontinência –, concepção comprometida por uma certa problematicidade, cuja essência mais não é do que o núcleo a partir do qual irradia a força motriz desta primeira parte do nosso estudo: quando atribui ao vício

estado de animalidade inaceitável.

¹⁰⁰ Não esqueçamos que Aristóteles classifica os actos praticados por ignorância como sendo não voluntários no caso de não serem seguidos de arrependimento, distinguindo-os dos actos involuntários, nos quais se verifica um arrependimento subsequente. V. pp. 70-71.



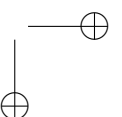
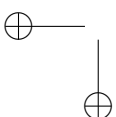


o estatuto igual ao de uma doença como a hidropisia¹⁰¹, Aristóteles parece colocá-lo sob a égide da patologia, cuja imputação moral não é de todo evidente. Diga-se que o contexto em que tal comparação é apresentada pretende sublinhar o carácter contínuo e incurável da intemperança por comparação à incontinência, cuja comparação com a epilepsia parece querer indicar que aquela é uma espécie de crise que pode ser ultrapassada, na medida em que o indivíduo tem consciência da sua situação. Ora, o problema que se nos coloca parece-nos óbvio: até que ponto o homem intemperado é causa dos seus actos? Não será antes uma vítima do seu carácter?¹⁰² É verdade que esta disposição de carácter, como as restantes, enquanto disposição não existe por natureza e fortalece-se pelos hábitos – e nessa medida, o homem intemperado tem um papel não meramente receptor. Porém, os hábitos adquirem-se desde a mais tenra infância, quando somos mais receptores do que decisores, e um homem injusto não pode deixar de o ser. Para explicar esta irreversibilidade, Aristóteles recorre, uma vez mais, à comparação com a saúde: o simples desejo de recuperar a saúde não basta para ser bem sucedido, mesmo que tal estado resulte da escolha voluntária de desobedecer aos médicos e levar uma vida desregrada; no início é possível evitar a doença, mas uma vez envolvidos num contexto propício ao desenvolvimento da mesma, não mais é possível evitar o seu aparecimento, da mesma forma que depois de lançar uma pedra não conseguimos detê-la no seu percurso, ainda que tenha dependido de nós o seu lançamento. É esta a situação do homem injusto ou intemperado: ao princípio era-lhe possível não se tornar tal, mas quando se tornou injusto ou intemperado, não mais pode deixar de o ser.¹⁰³ Este raciocínio é compreensível, embora acarrete uma condenação moral, uma espécie de pena perpétua, que não deixa de ser constrangedora no seio da ética aristotélica, tanto mais que existem doenças venéreas, que

¹⁰¹ Cf. *EN*, VII, 8, 1150 b 34-35.

¹⁰² Solange Vergnières faz a distinção entre “un homme vicieux”, que seria autor dos seus actos, e “un homme vicié”, prisioneiro do carácter. Cf. *op. cit.*, p. 111.

¹⁰³ Cf. *EN*, III, 5, 1114 a 12-21.





não resultam de escolhas voluntárias contrárias aos procedimentos saudáveis, e que os motivos subjacentes ao lançamento da pedra que não conseguimos deter no seu percurso podem ser exteriores ao agente ou, sendo internos, não estar sob o seu domínio. Talvez por isso – ou apesar disso – Aristóteles insista tanto no carácter voluntário do vício e da virtude, bem como das disposições, ainda que reconheça que estas não podem ser ditas voluntárias do mesmo modo que as acções: as acções são-no absolutamente¹⁰⁴ ; as disposições dependem de nós apenas no início, podendo ser consideradas voluntárias na medida em que o uso que inicialmente delas fazemos, e que as reforça, depende de nós¹⁰⁵ – e na justa medida em que nos abstermos de considerar o papel que a educação desempenha no contexto em causa.

Para lá do constrangimento referente à tragicidade contida na situação daquele que se torna intemperado, surge-nos um outro problema decorrente da comparação entre as situações do homem intemperado e do homem incontinente: atormentado por uma consciência infeliz, que percebe estar a agir mal, mas não consegue evitá-lo, o incontinente não vive na irreversibilidade do intemperado, mas este, por sua vez, vive na crença de ser feliz – como se a dita consciência infeliz tivesse desaparecido aquando da passagem da incontinência para a intemperança. Aquilo que parece ser uma vantagem não poderia ser afirmada como tal; por isso, Aristóteles considera que as acções particulares do intemperado são voluntárias¹⁰⁶, praticadas em consonância com a vontade e o desejo do seu autor, mas o seu carácter, no geral, é-o menos, porquanto ninguém deseja ser intemperado.¹⁰⁷

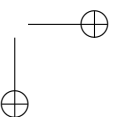
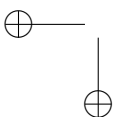
A ambiguidade respeitante à intemperança vê-se, de certa forma, desvalorizada pelo facto de o número dos que se vêem por ela afectados ser considerado reduzido. Na verdade, os extremos das disposições são dotados de uma permanência que atinge muito poucos; a

¹⁰⁴ Segundo as condições vistas no § 6.

¹⁰⁵ Cf. *EN*, III, 5, 1114 b 30-1115 a 3.

¹⁰⁶ No sentido mais abrangente do termo, isto é, sendo o princípio da acção interno ao agente.

¹⁰⁷ Cf. *EN*, III, 12, 1119 a 33.



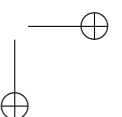
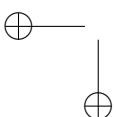


maioria dos homens oscila entre a incontinência e a continência, ambas lugar de uma espécie de combate moral, perdido num caso e ganho no outro.

O incontinente age em conformidade com o seu apetite, mas contrariamente àquilo que a razão lhe dita; face à regra correcta pode pura e simplesmente esquecê-la ou fraquejar. Assim, genericamente, podemos afirmar que aquilo que caracteriza a incontinência é um conhecimento teórico da regra cuja aplicação prática não chega a suceder.¹⁰⁸ O motivo do incumprimento da regra pode ser duplo, e é por isso que podemos distinguir a incontinência por impetuosidade ou impulsividade da incontinência por fraqueza: no primeiro caso, há uma carência de deliberação, uma falta de discernimento na forma de aplicar a regra correcta, a qual, não devemos esquecer, não é desconhecida do incontinente; no segundo caso, apesar de haver deliberação, o momento de decisão subsequente não segue o que havia sido deliberado, por fraqueza ou por cobiça.¹⁰⁹ Segundo Aristóteles, a incontinência por impulsividade é menos condenável do que a incontinência por fraqueza, mas tanto num caso como no outro não estamos perante um vício, na medida em que a incontinência diz-se de uma acção contrariamente à escolha, enquanto o vício segue a escolha – donde a concordância do intemperado consigo mesmo e a “consciência infeliz” do

¹⁰⁸ Aristóteles dá conta de uma sugestiva analogia entre o incontinente e a cidade que possui leis sábias e prescreve os decretos necessários, sem que jamais chegue a fazer uso deles. Cf. *EN*, VII, 11, 1152 a 20.

¹⁰⁹ Segundo a leitura de Solange Vergnières, que nós compartilhamos, a inteligência prática não está arredada de nenhuma das espécies de incontinência; o problema está na escolha errada que é feita relativamente à premissa maior do silogismo prático. O exemplo avançado é elucidativo: quer os homens incontinentes quer os continentos são confrontados com dois tipos de regras – uma enunciada pela *dianoia*, a outra pela sensação. “O açúcar é agradável”, diz-nos a sensação; “o açúcar é prejudicial”, alerta a razão. O incontinente consegue desenvolver um raciocínio partindo da premissa correcta, retroprojectando-o no passado e projectando-o no futuro; mas, no momento da acção, no tempo presente, revela-se incapaz de actualizar o raciocínio. Sabe que o açúcar é prejudicial, mas não se abstém de ingeri-lo. Cf. VERGNIÈRES, *op. cit.*, p. 119.





incontinente.

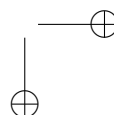
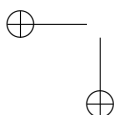
Caso o incontinente aprenda a controlar os seus apetites e a agir de acordo com a razão, adquire a virtude da continência – persevera na conclusão prática do silogismo e faz o correcto, o desejável, embora não aquilo que deseja. E é desta diferença que devemos concluir que a continência ainda não pode ser considerada moral no sentido mais nobre do termo, pois exige um esforço na realização do correcto e no constrangimento do desejo¹¹⁰, esforço esse que deve ser sempre renovado a cada nova decisão e a cada nova acção.¹¹¹

Apenas no caso da temperança a faculdade desiderativa está em consonância com a razão – dá-se a concordância entre o que a regra afirma e o que o desejo persegue, acontece a harmonia entre as diferentes faculdades, pois o homem temperado não só segue a regra correcta como o faz sem constrangimento e até com prazer.¹¹² Assim, chega-

¹¹⁰ Embora Aristóteles comece por considerar a continência como uma espécie de constrangimento, nomeadamente dos apetites (cf. *EE*, II, 8, 1224 a 34), no seguimento dessa mesma passagem restringe a aplicação do conceito à acção de um agente exterior contrária ao impulso interno. Ora, no caso da incontinência, como no da continência, o princípio desencadeador da acção é interno – por isso se diz que ela é voluntária e por isso aí se situa o reduto da responsabilidade. Desta forma, o constrangimento e a necessidade opõem-se ao voluntário e à persuasão (que é aqui entendida como uma forma de constrangimento) e o seu âmbito de aplicação corresponde, essencialmente, aos seres inanimados, às plantas, aos animais e também às crianças, em relação às quais não se pode falar de acção em sentido próprio (Cf. *ibid.*, 1224 a 13-30). Ainda assim, Aristóteles retoma o exemplo das situações em que a razão e o desejo não estão em desacordo, embora saibamos estar a agir incorrectamente, por forma a evitar, por exemplo, a morte – nestas circunstâncias dizemos que a acção aconteceu por constrangimento ou necessidade, ainda que nos pudéssemos interrogar se não seria o caso de devermos considerar tais acções voluntárias, porquanto seria possível não agir de forma incorrecta e sofrer as consequências da não-acção (*ibid.*, 1225 a 2-8). V. p. 70.

¹¹¹ Talvez por isso, em *EE*, II, 11, 1227 b 17, Aristóteles distinga a virtude da continência.

¹¹² A faculdade apetitiva tem lugar na vida humana: se a *sophrosyne* implica moderação e decidir correctamente sobre os prazeres do tacto, não é menos verdade que a prudência é incompatível com a subjugação ou com a ignorância dos apetites, porque «tal insensibilidade não é humana. (...) e se existisse um ser para quem não houvesse





mos à excelência no âmbito da ética, a qual está ao alcance de poucos; assim, chegamos à prudência, que une a moral e o dianoético. “Como chegamos a ser prudentes?” e “como nos tornamos temperantes?” – eis as perguntas que agora se impõem. A proximidade entre a prudência e a temperança resulta do facto de a primeira nos dizer o que devemos fazer, sendo pela segunda que o conseguimos. A circularidade observada aquando da definição de prudência na sua relação com a regra correcta estende-se desta feita à relação entre a prudência e a temperança: se esta nos permite realizar aquilo que a prudência nos diz devermos fazer, é necessário, primeiro, estar na posse da prudência; mas esta, por sua vez, depende da formação de um carácter temperado para se poder manifestar. Na análise desta relação talvez devamos atentar às considerações aristotélicas relativas à imitação, cujo papel relevante na vida do ser humano é reconhecido pelo Estagirita, particularmente no que diz respeito à formação do carácter. Sendo uma característica da natureza humana¹¹³, deve ser aproveitada pelos educadores no intuito de fomentarem a formação de caracteres de acordo com as virtudes. Nesta tarefa, o jogo e a música desempenham um papel importante: pelo primeiro, as crianças devem realizar uma imitação daquilo que na idade adulta serão actividades sérias.¹¹⁴ Embora constitua um método e não uma finalidade da educação, já que esta comporta uma dimensão de dor ausente do carácter lúdico do jogo, este permite a aquisição e o fortalecimento de bons hábitos. A música, por sua vez, tem um papel mais directo na educação dos prazeres, estando habilitada para conferir determinados atributos ao carácter; fazendo uso de diferentes ritmos e

nada de prazenteiro ou fosse o mesmo uma coisa ou outra, estaria muito longe da natureza humana.» *EN*, III, 11, 1119 a 6-10: «[...] such insensibility is not human. (...) and if there be a creature that finds nothing pleasant, and sees no difference between one thing and another, it must be very far removed from humanity.» (trad. cit., pp. 181, 183); «[...] une pareille insensibilité n’a rien d’humain. (...) et s’il existe un être à ne trouver rien d’agréable et à n’établir aucune différence entre une chose et une autre, cet être-là sera très loin de l’humaine nature» (trad. cit., pp. 165-166).

¹¹³ Cf. *Poet.*, IV, 13, 1448 b 5.

¹¹⁴ Cf. *Pol.*, VII, 17, 1336 a 33-34.





harmonias, a música imita como nenhuma outra arte as várias disposições morais, como a cólera e a mansidão ou a coragem e a temperança – «a prática prova-o bem, visto que o nosso estado de espírito se altera consoante a música que escutamos.»¹¹⁵

Recuperando uma classificação pitagórica¹¹⁶, Aristóteles apresenta três géneros de melodia, com harmonias próprias, a saber, melodias éticas, práticas e entusiásticas.¹¹⁷ Para a educação, as melodias éticas (classificação que Aristóteles atribui às harmonias dóricas) são as mais adequadas; através delas fomentam-se disposições calmas e temperadas, em consonância com a melodia escutada, e, dessa forma, modelam-se caracteres temperantes e adquirem-se hábitos necessários para a prática das virtudes. Donde a afirmação, pouco explícita se descontextualizada, de que a educação se deve basear mais no hábito do que na inteligência.¹¹⁸ Anteriormente, Aristóteles já havia explicado que o cuidado do corpo e dos desejos deve preceder o cuidado da alma, na medida em que a parte irracional da alma é temporalmente anterior à parte racional: «prova dessa antecedência é o facto de recém-nascidos e crianças manifestarem ânimo, vontade e apetite, ao passo que a razão e a inteligência apenas se manifestam com o avançar da idade.»¹¹⁹ Assim se compreende o recurso à imitação no desenvolvimento de hábitos ajustados face aos desejos, sendo esta a forma primeira de cuidar da razão, como se depreende, aliás, da explanação dos diferentes caracteres.

Estamos, pois, em condições de concluir de que forma conseguimos ser prudentes e adquirir uma disposição para a temperança: são a *educação* e os *hábitos* que tornam um homem virtuoso. Desta situação decorre a importância da comunidade social e política, a qual,

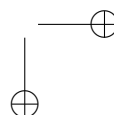
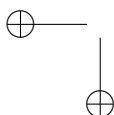
¹¹⁵ *Ibid.*, VIII, 5, 1340 a 21-23 (trad. cit., p. 579).

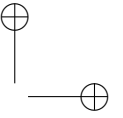
¹¹⁶ Segundo Solange Vergnières (que remete para um artigo de G. Romeyer Dherbey, “La noble nature de la musique” in *Philosophie et éducation*, Paris, PUF, 1993), o pitagórico Damon terá sido o primeiro a estabelecer uma correspondência sistemática entre os estados de alma e os tipos de música. Cf. *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁷ Cf. *Pol.*, VIII, 7, 1341 b 34.

¹¹⁸ Cf. *Pol.*, VIII, 3, 1338 b 2-4.

¹¹⁹ *Ibid.*, VII, 15, 1334 b 23-25 (trad. cit., p. 545).

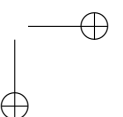
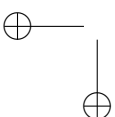




enquanto provedora do processo educativo, deve assentar no discernimento do bem e do mal. Sem um processo de educação adequado, os princípios que regem as acções correctas não serão conhecidos e a faculdade desiderativa não será habituada a permanecer em sinergia com a razão.¹²⁰ A influência da comunidade na ética encontra-se estabelecida, aliás, na própria etimologia da palavra, que comporta uma dupla raiz: numa vertente individual, *êthos* significa carácter; numa outra vertente, que poderíamos designar sociológica, *éthos* remete para os hábitos e costumes próprios de uma comunidade. Neste mesmo sentido, vimos anteriormente que as virtudes morais são produzidas pelo hábito e as virtudes intelectuais dependem do ensinamento. Cabe, portanto, ao legislador considerar de que modo uma cidade e um povo participarão na vida boa, sendo igualmente fundamental uma autoridade capaz de discernir aquilo que é conveniente e justo para os cidadãos, bem como de programar uma educação proficiente no sentido de formar homens dotados de virtudes intelectuais e morais. «Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa.»¹²¹

¹²⁰ Tendo em atenção a absoluta relevância da educação, somos levados a acreditar que aqueles que não viram as suas faculdades correctamente ordenadas desde cedo estarão para sempre condenados a alcançar, no máximo, um carácter continente. Donde a afirmação de que não é de pouca importância ter sido educado neste ou naquele hábito desde a infância, mas sim de grande, ou mesmo absoluta, importância. Cf. *EN*, II, 1, 1103 b 23-25.

¹²¹ *Pol.*, I, 2, 1252 b 29 (trad. cit., p. 53).





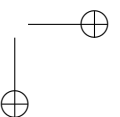
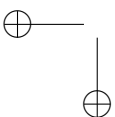
§ 8. Por que não há lugar para *o que poderia ser*

A ética é do domínio do contingente – é nesta proposição que, segundo Aristóteles, repousam todas as características que a diferenciam da ciência. Porque nela não há nada que não possa ser diferente daquilo que é, está no poder do homem ser intrinsecamente virtuoso, praticando acções virtuosas, ou vicioso, pela prática de acções viciosas. O fim da ética e das acções virtuosas, como da política, é a *eudaimonia*, que alguns identificam com a fortuna favorável e outros com a virtude. Esta divergência de posições cedeu lugar à dificuldade de saber se a felicidade é algo que se adquire pelo hábito ou qualquer outro exercício, num processo de aprendizagem, ou se é devida a um favor divino ou, ainda, ao acaso. A resposta aristotélica, já o vimos, vai no sentido da primeira opção, porquanto a causa verdadeiramente determinante da felicidade reside na actividade conforme à virtude.¹²² Uma vez que está em nosso poder sermos intrinsecamente virtuosos ou viciosos, a felicidade é acessível a todos ou, pelo menos, a todos os que não são anormalmente inaptos para a virtude.¹²³ Quais as implicações envolvidas nesta afirmação e que consequências devemos dela extrair é o que importa averiguar de momento.

Antes de mais nada, a premissa de que parte a afirmação implica considerar a virtude e o vício como voluntários. É, aliás, nesta concepção que repousam o elogio da primeira e a condenação do segundo. As acções involuntárias, se más, não são condenáveis, se boas, não são louváveis, ou seja, aquilo que nós avaliamos verdadeiramente

¹²² Cf. *EN*, I, 10, 1100 b 8-10.

¹²³ Cf. *ibid.*, 7, 1099 b 18-20.





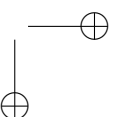
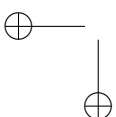
não são tanto as acções quanto as escolhas realizadas.¹²⁴ É apenas porque não é fácil avaliar a qualidade das escolhas que nos vemos forçados a julgar a qualidade dos actos¹²⁵, o que não impede a reiteração de que a *proairesis* permite, melhor do que os actos, ajuizar acerca do carácter de um indivíduo. Mas, para lá desta anotação, devemos reter que a excelência dos actos, como das escolhas, resulta da confluência de três factores, a saber, natureza, hábito e razão. Em primeiro lugar, é preciso nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; e, além disso, com uma certa qualidade de corpo e alma. Há qualidades que de nada servem à nascença porque os hábitos modificam-nas: a natureza fê-las capazes de serem modificadas, pela força do hábito, para melhor ou para pior. (...) Mas o homem, para além da natureza e do hábito, é também guiado pela razão, que só ele possui; por isso estes três factores devem estar sintonizados.¹²⁶ Começamos pela análise do primeiro factor. Que seja necessário ter uma natureza humana para a realização de acções virtuosas parece ser uma evidência que não abarca a segunda referência ao mesmo factor: “ter uma certa qualidade de corpo e alma”. Na verdade, nem todos são receptivos da mesma forma à educação, o que indica que há diferenças individuais devidas à natureza¹²⁷ e conducentes ao estabelecimento de uma escala hierár-

¹²⁴ Cf. *EE*, II, 11, 1228 a 1-5; *EN*, II, 3, 1105 a 26-35.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, 1228 a 15-20.

¹²⁶ *Pol.*, VII, 13, 1332 a 40-b 5 (trad. cit., p. 533).

¹²⁷ Tais diferenças podem ser de três ordens: a primeira remete-nos para a resistência da matéria no processo de reprodução, o que pode dificultar a implementação da forma humana e resultar numa deficiência física ou ética. Neste último caso, o homem pode experimentar desejos que não são próprios da sua espécie e ser cativo de uma incontinência animalesca ou mórbida. Cf. *EN*, VII, 6, 1149 a 15-20. A segunda diferença diz respeito aos possíveis erros de transmissão da forma, que dão origem a seres humanos do sexo feminino, cujo carácter é significativamente diferente do *ethos* masculino. Ainda associado com este segundo aspecto está a dissemelhança dos filhos por relação aos pais, que Aristóteles entende como uma defeituosidade da natureza que pode ser propícia ao desenvolvimento de outros defeitos de certa forma imunes à educação. Por fim, há diferenças respeitantes à forma individual associada a uma determinada linhagem (*genos*), relativamente à qual a posição de Aristóteles comporta alguma ambiguidade; apesar disso, e de acordo com o Estagirita, podemos





quica cujo grau inferior corresponde ao escravo por natureza (*doulos*) e o grau máximo ao indivíduo responsável (*spoudaios*).

É por natureza que há homens livres e escravos¹²⁸, da mesma forma que é desde o nascimento que uns estão destinados a mandar – aqueles que podem utilizar o intelecto para prever – e outros a obedecer – aqueles que têm força para trabalhar.¹²⁹ Os primeiros restringem-se a um pequeno número de indivíduos e são os únicos a conseguirem atingir uma estatura moral perfeita. Todos os outros – excluindo o grupo daqueles que nem chegam a alcançar o estatuto de cidadãos – podem ser bons cidadãos sem que sejam necessariamente (moralmente) virtuosos.¹³⁰ Aristóteles afirma, inclusivamente, que a virtude do cidadão não pode ser idêntica à do homem bom¹³¹, designação que serve para o governante responsável, cuja virtude peculiar é a prudência.¹³² Esta classificação, embora seja bastante complexa porquanto envolve factores como a idade, o sexo, a actividade exercida, a posição económica e social, encontra na faculdade deliberativa e de decisão o critério fundamental: a título de exemplo, os escravos não têm faculdade deliberativa; às mulheres, possuindo aquela, falta-lhes capacidade de decisão; as crianças (do sexo masculino, subentende-se) têm capacidade de decisão, mas ainda não desenvolvida.¹³³

Do exposto devemos concluir que, por natureza, nem todos têm igual acesso à virtude, apesar do que «cada um participa da felicidade na mesma medida em que participa da virtude e do discernimento,

afirmar que a transmissão hereditária está de acordo com a ordem da natureza, mesmo que não se realize sempre. Cf. VERGNIÈRES, *op. cit.*, p. 72.

¹²⁸ Embora haja escravos que não o são por natureza, mas sim pela lei.

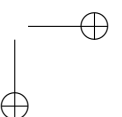
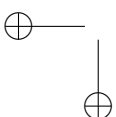
¹²⁹ Cf. *Pol.*, I, 2, 1252 a 30-34; 4, 1254 a 13-17; 5, 11254 a 21-24; 1254 b 16-19; 1255 a 1. Não esqueçamos que a capacidade de previsão é uma das características do *phronimos*.

¹³⁰ Cf. *Pol.*, III, 4, 1276 b 34; I, 13, 1260 a 14-20.

¹³¹ *Ibid.*, 1276 b 40-41.

¹³² 1277 b 23. O texto continua com a afirmação de que «a virtude peculiar aos governados não pode ser a prudência, mas sim a opinião verdadeira.» 1277 b 26 (trad. cit., p. 201).

¹³³ I, 13, 1260 a 12-13.





agindo em conformidade com ambos.»¹³⁴ Portanto, por natureza, nem todos têm igual acesso à felicidade.

Quanto ao factor “hábito”, conjuga-se com a natureza por forma a modificar algumas das qualidades devidas àquela; apesar disso, quer a sua aquisição quer a sua perda não devem ser entendidas como alterações, embora Aristóteles admita a possibilidade de existir na base da virtude e do vício um conjunto de alterações fisiológicas. Nessa medida, não sendo alterações, os hábitos pressupõem uma alteração da parte sensitiva da alma¹³⁵, e é também por isso que constituem objecto da educação, a qual não deve ser descurada desde a mais tenra idade, porquanto preferimos sempre aquilo com que contactámos primeiramente.¹³⁶ Desta forma, se a educação não for correctamente providenciada – e porque «o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos»¹³⁷ –, o indivíduo não adquirirá bons hábitos, os quais são apresentados como causa das virtudes morais. Ora, tendo em conta que as crianças vivem sob o “império da concupiscência” e a tendência do carácter é para a cristalização, à medida que o indivíduo vai crescendo, tornar-se-á cada vez mais difícil alterar os hábitos adquiridos. Diríamos que tal dificuldade só não ganha o estatuto de impossibilidade porque estamos no domínio da contingência. Aristóteles reconhece, contudo, que embora mudemos de hábitos mais facilmente do que de natureza, mesmo aqueles são difíceis de mudar.¹³⁸

A razão é o terceiro factor que, juntamente com a natureza e o hábito, possibilita que os homens se tornem bons e íntegros. Os três factores devem estar sintonizados, ainda que muitas vezes a razão leve a não seguir o hábito e a natureza.

Contudo, não é o indivíduo que escolhe ser ou não regido pela razão. Essa ordenação correcta da relação entre as faculdades racional

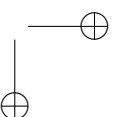
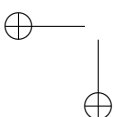
¹³⁴ VII, 1, 1323 b 21-23.

¹³⁵ Cf. *Phys.*, VII, 3, 246 a 10-15 e 247 a 7.

¹³⁶ Cf. *Pol.*, VII, 17, 1336 b 32.

¹³⁷ *Ibid.*, I, 2, 1253 a 34.

¹³⁸ Cf. *EN*, VII, 10, 1152 a 26.



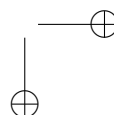
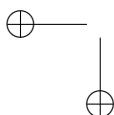


e irracional da alma é dada pela natureza e, de forma talvez mais preponderante (à excepção das circunstâncias extremas), pelo hábito; não é resultado, portanto, de um processo individual voluntário. Ninguém escolhe deliberadamente fazer mal a si mesmo nem mostrar-se injusto consigo mesmo¹³⁹, donde a já referida afirmação de que, no homem intemperado, as acções particulares são voluntárias, mas o seu carácter é-o menos. Esta afirmação, se, por um lado, vem reforçar o que até aqui foi exposto (no que diz respeito ao carácter), por outro, terá um significado cuja apreensão é difícil, na medida em que, na maioria das vezes, as acções são uma extensão do carácter.¹⁴⁰ Que do involuntário possa advir algum tipo de voluntariedade é o que fica por demonstrar.

Acresce aos referidos factores determinantes da virtude e da

¹³⁹ *EN*, V, 10, 1134 b 12.

¹⁴⁰ Solange Vergnières não faz esta leitura e apresenta a distância entre a disposição ética e a acção como uma das quatro condições que possibilitam a modificação do carácter: a primeira é o reinado da contingência no mundo humano; a segunda opõe-se à primeira, porquanto é da ordem da necessidade, mais propriamente, da maturação natural do temperamento. Segundo a intérprete, a evolução psicológica natural permite que alguns defeitos sejam corrigidos com a idade e que algumas qualidades surjam com a experiência. A terceira condição diz respeito à persuasão e à possibilidade que o ser humano tem, pelo facto de ser dotado de um *logos*, de agir contrariamente à sua natureza ou aos seus hábitos, caso esteja persuadido de ser essa a melhor escolha. Por fim, aquela que é apresentada como a hipotética condição mais importante, e para nós a mais discutível, é, então, respeitante à diferenciação entre disposição ética e acção. O raciocínio é desenvolvido no sentido de mostrar que não podemos deduzir a acção do carácter, argumentando que o vício não é causa da acção, mas sim da intenção que lhe é subjacente, pelo que os hábitos seriam causa, não das acções, mas sim da sua qualidade. Apesar de recorrer a uma passagem da *Poet.* (onde é dito que o poeta não faz agir as suas personagens para revelar um carácter, dando-lhe, antes, um carácter para tornar inteligível as suas decisões, no seguimento da associação das qualidades de um homem ao seu carácter e da bem-aventurança ou do seu contrário às acções praticadas – 6, 1450 a 16-23) para fundamentar o seu raciocínio, não cremos que a separação entre carácter e acção seja nem evidente nem coerente com o pensamento ético aristotélico de fundo, no qual a harmonia das diferentes faculdades do homem, correlativa dos caracteres temperados, é imprescindível para a excelência das acções. Sabemos que não constitui sua condição suficiente, pelo que não podem ser ditos equivalentes, mas é condição necessária.





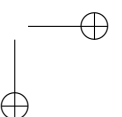
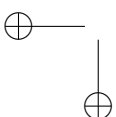
vida boa um outro elemento apresentado na primeira parte do nosso texto – a fortuna. Segundo Aristóteles, a vida feliz pode ser entendida como uma virtude ou como uma bênção – ou ainda como ambas. Em qualquer dos casos, «é apanágio dos homens que se destacam pelo carácter e pela inteligência»¹⁴¹, cujo desenvolvimento deve ser providenciado pelo governador. É, precisamente, ao escrever sobre as condições implicadas na prática da governação que Aristóteles se refere explicitamente ao factor agora em causa: «o legislador deve dispor de certos elementos e procurar outros, que dependem da fortuna, a que reconhecemos preponderância (e admitimos que a fortuna é soberana).»¹⁴² No entanto, o filósofo recua nesta posição ao continuar o raciocínio dizendo que «a cidade equilibrada não é obra do acaso, mas do conhecimento e da vontade. Uma cidade é equilibrada quando os cidadãos que participam no seu governo também são equilibrados.»¹⁴³ Podemos conceder que os elementos dependentes da sorte sejam apenas os bens exteriores e que, para além deles, caberia aos governantes saber de que modo a cidade pode tornar-se virtuosa e feliz e escolher os meios adequados para atingir esse fim. Mas, para que o saber e a escolha sejam concordantes com o desejável, é necessário que o indivíduo se tenha tornado equilibrado, o que acontece graças à natureza, que ele não escolhe, aos hábitos, que adquire através dos responsáveis pela sua educação, e à razão, que não é obra sua. Ou seja, o carácter, causa concomitante de todas as acções, resulta de variáveis que estão para lá da esfera de escolha do indivíduo, e é no carácter que assenta a escolha, cuja análise, por sua vez, nos reenvia para o carácter por forma a podermos ajuizar acerca dele.

Para tentar libertar a felicidade do jugo da fortuna, Aristóteles distingue os dois domínios reforçando o fosso entre a posse de bens exteriores e a felicidade: os primeiros dependem do acaso e da for-

¹⁴¹ *Pol.*, VII, 1, 1323 b 1-3 (trad. cit., p. 481).

¹⁴² *Ibid.*, 13, 1332 a 29-31 (trad. cit., p. 531; substituímos “sorte” por “fortuna” na tradução de *tyché*; v. n. 26, p. 39).

¹⁴³ *Pol.*, VII, 13, 1332 a 31-32 (trad. cit., p. 531).





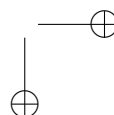
tuna; «ninguém, pelo contrário, é justo ou prudente por fortuna ou por causa da fortuna.»¹⁴⁴ É um facto que o realismo do Estagirita o leva a contemplar os bens externos como elementos importantes para a vida boa, para além dos bens do corpo: a nobreza, os amigos, o dinheiro e a honra, a que se juntam a saúde, a beleza, a força e o porte, constituem parte importante da felicidade; porém, não são considerados indispensáveis¹⁴⁵; o elemento fundamental é a virtude e esta não se adquire nem conserva através dos bens exteriores, sendo a inversa verdadeira. Desta forma pensa Aristóteles salvaguardar a dignidade da vida boa – dignidade que não poderia deixar de estar associada ao esforço e ao merecimento – já que os bens exteriores podem depender do acaso e da sorte, mas a prudência e a justiça considera Aristóteles que não podem ser causadas por qualquer uma das referidas causas acidentais. É uma vez que o bom carácter se caracteriza por não estar sujeito a variações, manifesta-se igualmente nos momentos de infortúnio, embora o grau de intensidade dos acontecimentos não seja indiferente nestas circunstâncias: se estiverem em causa contrariedades mínimas, a sua interferência não será relevante; mas, caso os acontecimentos sejam significativos, podem corromper a felicidade.¹⁴⁶ No seio das grandes contrariedades, a nobreza e a grandeza da alma permanecem, mas a esta constatação é acrescentado, numa aparente contradição com a referida possibilidade de dissolução da felicidade face a grandes infortúnios, que os homens felizes jamais podem tornar-se miseráveis, porque não praticam acções odiosas e vis, e a acções constituem o factor determinante da nossa vida.¹⁴⁷ Se esta consideração correspondesse à realidade, seria verdadeiro que os homens felizes (leia-se virtuosos), não podem tornar-se miseráveis; o facto de a experiência evidenciar uma realidade diferente indica a existência de outros factores determinantes da nossa vida que

¹⁴⁴ *Ibid.*, I, 1323 b 27-8 (trad. cit., p. 483; substituímos “sorte” por “fortuna” na tradução de *tyché*; v. n. 26, p. 39). Cf. *EN*, VII, 14, 1153 b 21-5.

¹⁴⁵ Cf. *Pol.*, VII, 1, 1323 b 1-4; *EE*, I, 2, 1214 b 11-24; *EN*, I, 8, 1098 b 12 e ss.; *Rhet.*, I, 5, 1360 b 19 e ss.

¹⁴⁶ Cf. *EN*, I, 11, 1100 b 22-29.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, 1100 b 33-35.





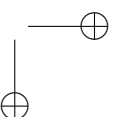
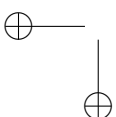
não as acções.

A felicidade está ao alcance de todos – segundo o estabelecido na *Ética Nicomaqueia*. No entanto, a análise particular a cada um dos elementos que concorrem para a alcançar não nos permite extrair tal conclusão; ao contrário, leva-nos à evidência dos constrangimentos determinantes da vida humana, o primeiro dos quais releva imediatamente de uma análise mais atenta aos diferentes escritos sobre ética e contamina, desde logo, todo o projecto que lhes subjaz, cujo objectivo não é da ordem do teórico, mas sim da pura *praxis* – tornarmo-nos seres humanos de bem.¹⁴⁸ Simplesmente, os discursos éticos não são eficazes senão nas almas bem nascidas, permeáveis à virtude. Os outros, que constituem, aliás, a grande maioria, aqueles que vivem sob o império das paixões, como poderão ser sensíveis aos discursos que procuram corrigi-los? – eis uma interrogação do próprio Aristóteles, que logo conclui: «É preciso que o carácter tenha já uma certa disposição apropriada à virtude, gostando daquilo que é nobre e não suportando aquilo que é vergonhoso.»¹⁴⁹ Assim sendo, na base da ética existe um núcleo irreduzível de boa fortuna. A sua aplicação vê-se remetida ao conjunto daqueles que partiram de um ponto adequado e desde cedo enveredaram pelo caminho correcto: os bem nascidos e os bem educados. E se julgávamos ao início que a ética importa a todos os que não estão protegidos pelos deuses, somos agora obrigados a reconhecer que inclusivamente os desprotegidos precisam do auxílio da fortuna para poderem ser virtuosos.

Naturalmente, o discurso de Aristóteles não poderia afirmar explicitamente tal concepção. A reiteração de que o *êthos* resulta das nossas acções parece querer indicar que o mesmo não deve ser visto como receptáculo de determinações da natureza ou da educação, mas

¹⁴⁸ *EN*, 2, 1103 b 27-29.

¹⁴⁹ *Ibid.*, X, 9, 1179 b 30: «Il faut donc que le caractère ait déjà une certaine disposition propre à la vertu, chérissant ce qui est noble et ne supportant pas ce qui est honteux.» (trad. cit., p. 524); «We must therefore by some means secure that the character shall have at the outset a natural affinity for virtue, loving what is noble and hating what is base.» (trad. cit., p. 631).





sim como resultado dos actos cujo princípio está em nós. Na verdade, apesar de valorizar o necessário, de acordo com o contexto teórico da época, Aristóteles recusa a sua remissão para o domínio da acção, o qual é responsável por uma excepção no que diz respeito ao princípio da não-contradição, tal como é explicado em *Da Interpretação*: de duas proposições singulares contraditórias relativas ao futuro não podemos afirmar ser uma verdadeira e a outra falsa, ou seríamos levados a conclusões absurdas e a consequências impossíveis.¹⁵⁰ A impossibilidade de estender o princípio da não-contradição nestas circunstâncias resulta de uma incompatibilidade do mesmo com a experiência, que nos mostra a existência de um princípio dos futuros que reside na deliberação e na acção.¹⁵¹ É no seguimento da análise desta passagem que Aubenque conclui que a tese necessitarista conduz, mais do que a uma impossibilidade física, a uma absurdidade moral.¹⁵²

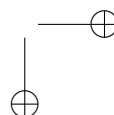
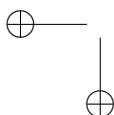
Martha Nussbaum segue o mesmo raciocínio, ao considerar que a nossa experiência relativa à escolha impossibilita a concepção de que a mesma não existe ou é de pouca importância na nossa vida, na medida em que há opiniões de tal forma interiorizadas que o seu questionamento e uma consequente reprovação deixar-nos-iam sem solo que nos sustentasse.¹⁵³ Cremos que a autora foca aqui o problema verdadeiramente fundamental, ao qual Aristóteles, aliás, não permanece alheio. Aquando da investigação acerca do modo como podemos alcançar a *eudaimonia*, o Estagirita menciona, como começámos por referir, a dificuldade de saber se a mesma se atinge graças ao hábito ou a algum tipo de esforço, ou se será devida à fortuna, acabando por privilegiar a primeira forma de aquisição da vida boa, na medida em que esta *deve ser* acessível a todos, ao que Aristóteles acrescenta: «se é melhor ser feliz graças ao seu próprio esforço do que por dádiva da fortuna, é razoável supor que é assim que a felicidade é alcançada

¹⁵⁰ Cf. IX, 18 b 26-19 a 7.

¹⁵¹ *De in.*, IX, 19 a 8 e ss.

¹⁵² AUBENQUE, *op. cit.*, p. 92.

¹⁵³ «Certain things are so deep that either to question or to defend them requires us to suspend too much, leaves us no place to stand.» *op. cit.*, p. 321.



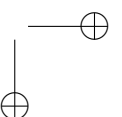
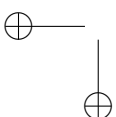


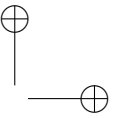
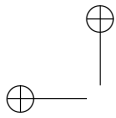
[...] ao passo que, deixar ao jugo da fortuna o melhor e o mais nobre seria demasiado contrário à conveniência das coisas.»¹⁵⁴ Facto tão espantoso quanto teoricamente problemático e, no nosso entender, realisticamente verdadeiro, a recusa da preeminência da fortuna e do acaso não decorre de uma investigação neutra nem é a conclusão de premissas sujeitas a avaliação independente; resulta, sim, de uma deliberação cujo interesse está colocado por inteiro na conclusão a que se pretende chegar. A existência de acções voluntárias decorrentes de um processo de escolha deliberada parece ser consensualmente considerada como o fundamento da dignidade humana, e é a expressão do raciocínio que nos leva da singularidade de cada ser humano à crença na imprevisibilidade das suas acções. Deixar a *eudaimonia* ao jugo da fortuna ou de qualquer outra causa que não a actividade humana parece atentar contra aquilo que é comumente considerado uma vida que vale a pena ser vivida.

Ora, ainda que concedêssemos que a *eudaimonia* não depende da fortuna mas sim da virtude, e que, embora não se confundindo com o cultivo desta última, encontra no seu exercício um elemento indispensável para a concreção de uma vida perfeita, a verdade é que a virtude continuaria a depender do mundo, no que concerne às condições do seu desenvolvimento, e o mundo continuaria a não depender de nós.

Se retomarmos a distinção aristotélica entre dois tipos de impossível, acreditamos poder finalmente concluir a inerência do determinismo ao mundo humano. Segundo Aristóteles, o termo “impossível” pode aplicar-se em dois sentidos diferentes: há coisas necessariamente impossíveis e outras coisas que, não sendo impossíveis por

¹⁵⁴ *EN*, I, 9, 1099 b 20-25: «Again, if it is better to be happy as a result of one's own exertions than by the gift of fortune, it is reasonable to suppose that this is how happiness is won [...]. Whereas that the greatest and noblest of all things should be left to fortune would be too contrary to the fitness of things.» (trad. cit., p. 45); «Et s'il est meilleur d'être heurx de cette façon-là que par l'effet d'une chance imméritée, on peut raisonnablement penser que c'est bien ainsi que les choses se passent en réalité [...]. Au contraire, abandonner au jeu du hasard ce qu'il y a de plus grand et de plus noble serait une solution trop discordante.» (trad. cit., p. 69).





natureza, não se verificam.¹⁵⁵ É desta forma que podemos dizer ser impossível falar de contingência no mundo da *praxis*. Não que seja necessariamente impossível que as acções de cada homem fossem diferentes daquilo que são; mas, para lá dessa necessária impossibilidade, há uma necessidade condicional subjacente a toda e qualquer acção e que implica que a sua direcção, podendo ter sido outra, não pudesse realmente sê-lo (pela nossa natureza, pelos jogos praticados na infância, pela música escutada, pelo saber e pela virtude – ou pela sua ausência – daqueles que nos governam, e por todos os elementos que compõem os ensinamentos recebidos e os hábitos fomentados).

“Determinado”, sendo um conceito equívoco, implica de forma transversal a diferentes significações a impossibilidade de admissão do contrário no momento dado. Ora, a omnisciência das diferentes variáveis em causa na prossecução da vida e das acções conduzir-nos-

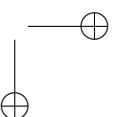
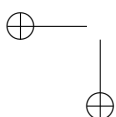
-ia à percepção da impossibilidade (não necessária) da ocorrência de acções divergentes das realizadas, porque a vida humana é o resultado de uma equação que põe em relação todos os constrangimentos que permanecem para nós invisíveis.

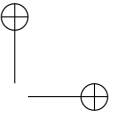
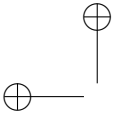
Como explicitámos anteriormente, o constrangimento é uma espécie de necessidade (que Aristóteles situa, contudo, no âmbito da contingência)¹⁵⁶, pelo que parecemos voltar à posição dos atomistas. Se esta estiver correcta e o acaso for o nome dado à ignorância de causas que necessariamente conduzem a um acontecimento, a uma “escolha” e a uma acção, a contingência não é real, a filosofia prática e os seus objectos aproximam-se da filosofia teórica e do seu estatuto, sob o preço, não do seu desaparecimento, mas de uma exigida e significativa transformação.

A premência de tal exigência torna-se tanto maior quanto a referida ignorância das causas não pode ser entendida apenas como um problema epistemológico; trata-se, mais fundamentalmente, de uma situação com implicações ontológicas, que se vêem anuladas pela inver-

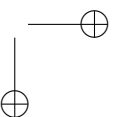
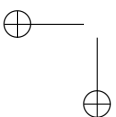
¹⁵⁵ Cf. *MA*, IV, 699 b 17-20.

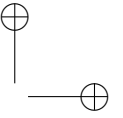
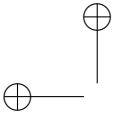
¹⁵⁶ *V.* p. 34.





são do princípio aristotélico de que a razão se sobrepõe (ainda que, idealmente, numa relação de sinergia) ao desejo. Desejamos a contingência; a razão faz acompanhar o conhecimento do desvelamento de determinismos. A realidade não se compadece com o desejado, ainda que, paradoxalmente, esteja nele estruturada na sua totalidade.



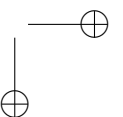
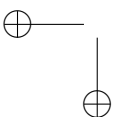


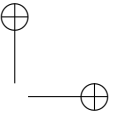
II PARTE

O QUE PODERIA SER

--

PELA LIBERDADE KANTIANA





Capítulo I

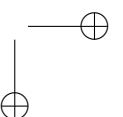
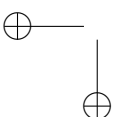
Prolegómenos à Ética de Kant

O conceito de liberdade (...) constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa (...); esta ideia revela-se mediante a lei moral.¹⁵⁷

§ 9. A ética na arquitectónica

A sistematização a que Immanuel Kant votou o seu pensamento espelha-se na clássica divisão dual da respectiva obra, divisão que tende a esquecer o anúncio logo nos textos pré-críticos de algumas das concepções filosóficas kantianas mais importantes, bem como a menosprezar

¹⁵⁷ *KPV*, A 4, 5 (trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997, p. 12).



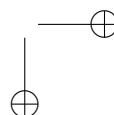
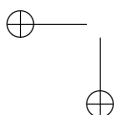


o papel da ética no conjunto da sua actividade filosófica, subvertendo, dessa forma, a estrutura da mesma sistematização.

Se atentarmos ao conjunto da três *Críticas* e à integralidade que o caracteriza, há que situar o ponto de fuga do mesmo na existência de um abismo entre o mundo da Natureza e a esfera da Liberdade, problemática que a *Crítica da Razão Pura* anuncia e tenta resolver, que a *Crítica da Razão Prática* (precedida da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*) prolonga e, na nossa perspectiva agudiza, e que na *Crítica da Faculdade do Juízo* se julga solucionada. Ora, tal problemática, repousando, embora, no domínio da teoria do conhecimento, porquanto implica um exame daquilo que a razão pode com legitimidade pretender conhecer, importa de forma absolutamente decisiva à filosofia prática, pois nela se joga a realidade ou irreabilidade da liberdade, ou seja, a fundação do edifício moral.

O primeiro texto publicado no qual Kant se propõe expressamente reflectir sobre questões morais data de 1762, tendo sido publicado dois anos mais tarde. Trata-se de um ensaio intitulado *Investigação sobre a evidência dos princípios da Teologia Natural e da Moral*, escrito no âmbito de um concurso da responsabilidade da Real Academia das Ciências de Berlim, no qual era proposto como tema saber se estaria ao alcance da metafísica, particularmente da teologia natural e da moral, atingir o mesmo grau de evidência das verdades matemáticas. Apesar do tema e do título do ensaio, apenas as últimas páginas abordam directamente a problemática moral; contudo, encontramos nesse reduzido número de páginas o germe da concepção moral kantiana mais tardia e a associação da resolução de problemas epistemológicos a questões morais, associação que havia de permanecer.

A noção de *obrigação*, que dá início, no texto em causa, às considerações acerca dos primeiros princípios da moral – conceito, aliás, determinante no conjunto da moral kantiana – é apresentada como elemento fundador dos primeiros princípios: «[...] quero mostrar apenas a que ponto o próprio conceito primitivo de obrigação é ainda pouco conhecido e como por isso estamos ainda longe de estabelecer, na fi-



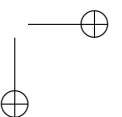
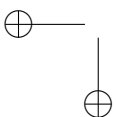


losofia prática, a distinção e a segurança necessárias à evidência dos conceitos fundamentais e dos princípios.»¹⁵⁸

A apresentação subsequente do conceito de *dever*, surgida na fórmula da qual se diz expressar toda a obrigação, conduz à passagem porventura mais profícua de todo o ensaio, no que à moral diz respeito, na medida em que (i) apresenta em simultâneo o dever como uma “necessidade de acção” e a distinção, ainda que sem essa designação, entre imperativos hipotéticos e categóricos; (ii) retira a felicidade do núcleo da moral (tal como está posta nas éticas teleológicas); (iii) e conclui a indemonstrabilidade da regra suprema da obrigação:

Todo o dever enuncia uma necessidade de acção e é susceptível de uma dupla significação. Ou devo fazer qualquer coisa (como um meio) se quero outra coisa (como um fim), ou devo fazer imediatamente outra coisa (como fim) e realizá-la. Poderemos chamar necessidade dos meios à primeira necessidade e necessidade dos fins à segunda. A primeira espécie de necessidade não designa qualquer obrigação, mas apenas a regra para a solução de um problema, ou seja, os meios que devo utilizar para atingir um certo fim. Aquele que prescreve a outro as acções que ele deve realizar ou de que se deve abster se quer favorecer a sua felicidade, poderia apelar a todas as lições de moral, mas não se trataria já de obrigações [...]. Por outras palavras, poderíamos dizer que não se trata de modo nenhum de obrigações, mas apenas de orientações para um procedimento correcto quando pretendo atingir um fim. Ora, como a utilização dos meios só implica a necessidade que diz respeito ao fim, todas as acções prescritas pela moral, sob a condição de certos fins, são contingentes e não podem ser chamadas obrigações, tal como não podem ser subordinadas a um fim necessário em si. Eu devo, por exemplo, contribuir para a maior perfeição na sua totalidade ou devo agir de acordo com a vontade de Deus. Qualquer uma destas proposições, à qual estaria subordinada toda a filosofia prática, para ser a regra e o fundamento de uma obrigação, deveria ordenar a acção como imediatamente necessária e não sob a condição de um certo

¹⁵⁸ UTM, trad. Alberto Reis in *Textos Pré-críticos*, Porto, Rés, 1983, p. 154.

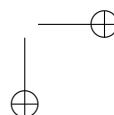
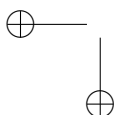




fim. Descobrimos aqui que uma tal regra imediata e suprema de toda a obrigação deveria ser absolutamente indemonstrável, na medida em que não é possível conhecer e concluir o que devemos fazer a partir do exame de qualquer coisa ou conceito, a menos que se trate de um fim em si mesmo e a acção não seja um meio. E de facto deve sê-lo, pois de outro modo não teríamos uma fórmula da obrigação, mas da habilidade problemática.¹⁵⁹ A conclusão de Kant surge no seguimento da concepção epistemológica que perpassa todo o ensaio, segundo a qual os principais conceitos dos diferentes saberes não são passíveis de demonstração, e desemboca na dúvida acerca dos papéis desempenhados pela faculdade de conhecer e pelo sentimento no domínio da moral. Sabemos que o poder que o Iluminismo atribuiu à razão encontrou um contraponto na segunda metade do século XVIII em duas grandes tendências éticas valorizadoras do *sentimento moral* a par de um *sentido moral*, e do *estado de natureza* do homem, o qual alberga muito mais do que a razão – a saber, a filosofia dos moralistas ingleses e o pensamento rousseauiano, respectivamente. O tão frequentemente criticado formalismo kantiano poderá de certa forma ser entendido no quadro iluminista como uma resposta a ambas as tendências, embora seja de sublinhar a necessidade de notar algumas reservas na absolutização do dito formalismo, tarefa que desenvolveremos mais adiante.¹⁶⁰ De momento, importa recordar que é a dúvida quanto ao lugar do conhecimento e do sentimento a encerrar o primeiro ensaio kantiano sobre moral, dúvida que se manterá sob a forma da difícil relação entre *princípios formais* e a *materialidade* das acções. Saber aquilo que a razão pode conhecer independentemente da experiência é, pois, absolutamente essencial no domínio moral – como poderiam a necessidade do dever e a universalidade da lei moral resultar da materialidade das máximas? Desta forma, o projecto da *Crítica da Razão Pura*, ao querer determinar a extensão possível do conhecimento puro, *a priori*, apresenta-se com uma utilidade *negativa*, «a de nunca nos atrevermos a

¹⁵⁹ *UTM*, trad. cit., pp. 154-155.

¹⁶⁰ V. pp. 119, 125-126, 133, 136, 164.





ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência»¹⁶¹, que, apesar de primeira, constitui, segundo o próprio autor, motivo de incompreensão da obra se assumida isoladamente, porquanto representa a condição de possibilidade de uma utilidade *positiva* do texto, «na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão [...]»¹⁶²

Para que exista um domínio prático no qual a razão pura também tenha aplicação é necessário salvaguardar a pressuposição da *liberdade*, o que acontece somente porque a *Crítica* estabelece a diferença entre as coisas como objecto da experiência, os *fenómenos*, e as mesmas coisas como *coisas em si*, distinção que remete para outras duas noções essenciais no corpo do texto: o *espaço* e o *tempo*, como formas da intuição sensível, a última das quais se revelará decisiva na tentativa de resolução da terceira antinomia, aquela que coloca em confronto a causalidade segundo as leis da natureza e a causalidade pela liberdade.

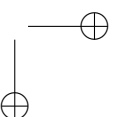
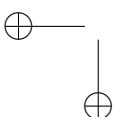
A explicação relativamente extensa concedida à relevância da *Crítica da Razão Pura* no que ao domínio da filosofia prática diz respeito, constante do “Prefácio da Segunda Edição”, juntamente com aquela que consideramos dever ser a visão holística da obra kantiana, fazem-nos acompanhar a consideração de Paul Arthur Schilpp de que uma compreensão mais adequada da primeira *Crítica* depende da sua realização a partir da segunda, a qual, por sua vez, deve ser analisada tendo a mesma relação por referência.¹⁶³

As três conhecidas interrogações apresentadas por Kant na parte final da *Crítica da Razão Pura* – *que posso saber?; que devo fazer?; que me é permitido esperar?* – não são enunciadas aleatoriamente, mas também não espelham uma relevância decrescente, nem tão pouco uma investigação linear. Embora Kant aí considere que a primeira questão é “simplesmente especulativa” e a segunda “simplesmente prática”, se-

¹⁶¹ *KRV*, B XXIV (trad. Manuela Santos e Alexandre Morujão, Lisboa, FCG, 1994³, p. 24).

¹⁶² *KRV*, B XXIV (trad. cit., p. 24).

¹⁶³ Cf. SCHILPP, Paul Arthur, *Kant's Pre-Critical Ethics*, second edition, Evanston, Northwestern University Press, 1938, 1960, pp. 120-121.



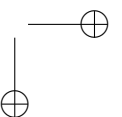
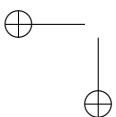


parando desta forma os dois domínios de investigação e reservando a sua intersecção apenas para a terceira questão, conhecemos já o papel absolutamente determinante da resposta encontrada para a primeira interrogação no estudo desenvolvido em torno da segunda, pelo que uma vez mais se reafirma a necessidade da interpenetração analítica no estudo das duas primeiras *Críticas*, bem como o paralelismo acima referido entre questões epistemológicas e morais.

Simultaneamente, a filosofia moral ganha um lugar na arquitectónica da razão, e um lugar de privilégio. Estando dado que a razão humana considera todos os conhecimentos como integrantes de um sistema possível – o mesmo é dizer, admitindo a natureza arquitectónica da nossa razão –, prevê-se a existência de um edifício de conhecimentos completo, fechado, cuja construção só é possível graças ao domínio pragmático, garante da liberdade, fundamento necessário à solidez da construção e ao acabamento da mesma. É, portanto, a filosofia moral que sustenta a arquitectónica da razão.

À moral está associada uma outra disciplina, que se propõe responder a uma quarta e última questão, englobante das três primeiras: *que é o Homem?* Não se sobrepondo em absoluto à moral, a antropologia, enquanto ciência da regra de conduta *efectiva* dos homens, é necessária à primeira, não no seu formalismo, mas para a sua aplicação.¹⁶⁴ Por outro lado, no “Prefácio” da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a antropologia é apresentada como parte integrante da ética, juntamente com a moral, correspondendo a primeira à dimensão empírica da ética e a segunda à sua parte racional. Tal divisão permite-nos compreender a intenção de estabelecer uma Filosofia Moral pura, depurada, portanto, de tudo quanto seja empírico e pertença, nessa medida, à antropologia, e, com isso, a imposição primeira de uma Metafísica dos Costumes, cujo objecto reside na ideia e nos princípios de uma possível vontade pura, e que integra, por sua vez, quer os princípios metafísicos da doutrina do direito, quer os princípios metafísicos da doutrina da virtude, cujos respectivos deveres se diferenciam pela

¹⁶⁴ Cf. *GMS*, BA 35.





exterioridade da coerção que os mesmos constituem no primeiro caso e pela coerção pelo próprio agente no segundo, donde resulta que o homem possa ser dito livre, não apesar do constrangimento representado pelo dever ético, mas precisamente na medida em que a determinação interna da vontade é o dito dever, que o homem institui e ao qual adere, ultrapassando a sua dimensão natural.

É assim que o conhecimento sistemático do homem pode abordar uma perspectiva meramente fisiológica, explorando aquilo que a natureza faz do homem, ou um ponto de vista pragmático, investigando aquilo que o homem enquanto ser livre faz ou pode e deve fazer de si mesmo.¹⁶⁵ Paralelamente, a pedagogia ou teoria da educação pode ser quer física, e esta é partilhada com os animais na medida em que diz respeito ao corpo, quer prática, ou seja, respeitante à liberdade e à personalidade.¹⁶⁶ A teoria da educação prática revela ainda uma relação de reciprocidade com a estética, relação que em parte colmata o formalismo moral, porquanto, se «o gosto ideal comporta uma tendência para a promoção exterior da moralidade»¹⁶⁷, por sua vez o desenvolvimento de ideias morais e a cultura do sentimento moral são a «verdadeira propedêutica para a fundação do gosto».¹⁶⁸ Donde que o belo possa ser apresentado como símbolo do moralmente bom e o sublime remeta para aquilo que no homem não se limita à natureza, pois uma das suas definições possíveis diz-nos que «*sublime é o que somente pelo facto de poder também pensá-lo prova uma faculdade de ânimo que ultrapassa todo o padrão de medida dos sentidos.*»¹⁶⁹ É no mesmo contexto que o gosto é por Kant associado a uma faculdade de juízo que, embora sensível, se aplica a escolher não apenas subjec-

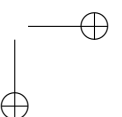
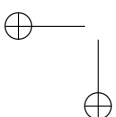
¹⁶⁵ Cf. *AP*, BA, 4.

¹⁶⁶ Cf. *UP*, A, 35.

¹⁶⁷ «Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität.» *AP*, §66, BA, 191 in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1798/1800, 1983, vol. VI, p. 570.

¹⁶⁸ *KU*, §60, 264 (trad. António Marques e Valério Rohden, Lisboa, IN-CM, 1992, p. 266).

¹⁶⁹ *Ibid.*, §25, 85 (trad. cit., p. 145).





tivamente, segundo a impressão dos sentidos, mas tendo também em atenção uma certa regra que se quer universal.

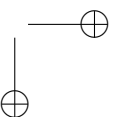
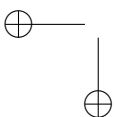
Pelo exposto, cremo-nos autorizados a afirmar que a estética, a pedagogia, a antropologia, a metafísica e até a epistemologia encontram na ética um pilar central, elemento unificador da visão holística que acima propúnhamos, onde a exceção tem o nome de religião. É verdade que a existência de Deus será apresentada como um postulado da razão pura prática; deixaremos a explanação dos pressupostos e das implicações envolvidos neste postulado para mais adiante.¹⁷⁰ Contudo, a moral, enquanto filosofia prática pura da legislação interior, abarca apenas as relações interpessoais; a possível relação homem – Deus ultrapassa por completo o âmbito daquela como da ética, que estabelece os deveres do homem para consigo mesmo e para com os outros. Trata-se, porventura, de mais uma forma de garantir o cumprimento do dever ético, o mesmo é dizer, assegurar que o respeito pela lei moral é o único móbil envolvido na acção (e não uma qualquer forma de expectativa de recompensa divina e receio de punição pela mesma instância). Deste modo, Kant julga salvaguardar a liberdade e com ela a ética. Salvaguardando ambas, toda a arquitectónica da razão pura permanecerá incólume.

§ 10. O lugar do sentimento ou imperativos e liberdade

Se a filosofia prática deve ser entendida como pilar sustentador da arquitectónica da razão, como julgamos ter ficado estabelecido, o conceito de liberdade é afirmado explicitamente como «*pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura».¹⁷¹ Aproximamo-nos

¹⁷⁰ V. p. 177.

¹⁷¹ *KPV*, A 4 (trad. cit., p. 12).





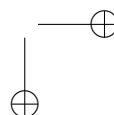
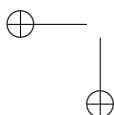
dele através da lei moral, *ratio cognoscendi* da liberdade, o que significa que aquela é a condição pela qual nos tornamos conscientes da liberdade; esta, por sua vez, é condição da própria lei moral, a sua razão de ser e a razão da sua inteligibilidade, na medida em que o conhecimento de algo depende da sua razão de ser. A liberdade é, pois, a *ratio essendi* da lei moral.

A lei moral, como todas as leis, possui a universalidade como rasgo característico. Está em estreita relação com a vontade, porquanto aquilo que determina a moralidade de uma acção concerne o *princípio do querer* subjacente à mesma acção. E tal princípio do querer não pode ser outro senão a própria lei e o respeito que lhe é devido. Donde a definição de dever como «*necessidade de uma acção por respeito à lei.*»¹⁷² A lei é o princípio objectivo da vontade, enquanto a máxima que ordena obediência à lei – representando, portanto, o respeito pela mesma – é o princípio subjectivo, dimensão cuja relevância se torna particularmente perceptível se atentarmos à existência de deveres não especificamente morais, abarcados sob a concepção genérica de dever como «a acção a que alguém está obrigado.»¹⁷³ Ora, a obrigação em causa pode provir de uma legislação exterior, caso em que não estamos perante deveres de virtude, mas sim jurídicos, distinção que sustenta a diferenciação entre moralidade e legalidade ou acções *por dever* (*aus Pflicht*) e *em conformidade com o dever* (*pflichtmässig*). Não há, contudo, uma correspondência directa e absoluta entre o direito e a legalidade, por um lado, e a ética e as acções *por dever*, por outro, já que em qualquer domínio as acções podem ser praticadas por dever e em conformidade com ele ou em conformidade com o dever, mas não por ele.¹⁷⁴ O exemplo kantiano do merceeiro cujos clientes

¹⁷² GMS, BA 14 (trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1995, p. 31). Ao falar de respeito, Kant refere-se à determinação imediata da vontade pela lei e à consciência da mesma, não se confundindo nem com o medo, nem com a inclinação sensível.

¹⁷³ MS-I, trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 2004, p. 27.

¹⁷⁴ Uma das diferenças fundamentais entre os deveres éticos e os deveres jurídicos situa-se ao nível da *latitude* deixada à execução das acções, sendo que os primeiros são de “obrigação larga” e os segundos de “obrigação estrita”, ou seja, no primeiro





são atendidos honradamente, «não por dever e princípios de honradez», mas «somente com intenção egoísta»¹⁷⁵, é elucidativo da possível não coincidência da prática de uma acção de acordo com a lei e o respeito pela mesma. Por isso, em sentido próprio uma acção só é moral se realizada *por* dever, o que implica que o seu único móbil ou motivo seja a própria lei. É também o dever que, sendo um princípio determinante da razão, funda a espontaneidade num ser que cria para as suas acções uma ordem própria, independente da ordem natural, tornando-se causa das mesmas.¹⁷⁶

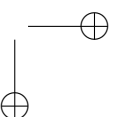
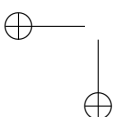
Enquanto produto da razão, a lei moral, figura da regra prática, seria sempre observada por um ser cujo princípio determinante do querer fosse apenas a própria razão. Não é o caso do homem. Sujeito a inclinações, tendências e disposições naturais, a regra prática é para ele um *imperativo*, ou seja, «uma regra que é designada por um dever (*Sollen*), que exprime uma obrigação (*Nötigung*) objectiva da acção, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra.»¹⁷⁷ A vontade humana, diferentemente da vontade divina, vê-se coagida pelo interesse, o qual, simultaneamente, nos diferencia dos seres irracionais: na vontade di-

caso a lei não indica com precisão nem o que deve ser realizado como fim nem como o fim, que é simultaneamente um dever, deve ser realizado; não ordena acções, mas máximas regentes das mesmas, particularidade que assumirá a designação de *formalismo*. Por outro lado, o dever de virtude recai sobre a *matéria* das máximas, isto é, sobre um *fim* que é ao mesmo tempo dever, característica a que acresce que tal dever representa uma coerção resultante de uma legislação interna, ao passo que os deveres jurídicos envolvem uma legislação externa. Situa-se neste aspecto a diferença que permitirá a afirmação da sinonímia entre dever e autonomia. Menos importante, embora igualmente digno de nota, é o facto de o *princípio* supremo do direito ser apresentado como proposição analítica, enquanto o princípio da doutrina da virtude é considerado sintético, precisamente porque neste caso o conceito de liberdade externa, o único necessário para a doutrina do direito, é ultrapassado, em direcção ao conceito de *fim* simultaneamente entendido como *dever*. Cf. *MS-II*, §VII-XI (trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2004, pp. 25-33).

¹⁷⁵ *GMS*, BA 9 (trad. cit., p. 27).

¹⁷⁶ Cf. *KRV*, B 576, A 548.

¹⁷⁷ *KPV*, A 36 (trad. cit., p. 30).





vina, bem como em qualquer vontade *santa*, há uma coincidência entre o querer e a lei, regida pela égide da necessidade; a vontade humana, ao contrário, é contingentemente determinável e o interesse é o nome dado à dependência de uma tal vontade face aos princípios da razão; no caso do homem, a necessidade é experimentada a outro nível – na dependência da faculdade de desejar face às sensações, a que Kant dá o nome de *inclinação*, parente próximo dos impulsos sensíveis próprios das criaturas irracionais, nas quais o interesse jamais tem lugar, tendo em conta que este é também «aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna causa determinante da vontade».¹⁷⁸ Esta dupla dimensão do interesse, que ao mesmo tempo que nos afasta do divino nos aproxima da santidade, por permitir a coincidência entre o querer e a lei, obriga a uma distinção entre *agir por interesse e tomar interesse por* alguma coisa: o primeiro é um interesse no objecto da acção, adjectivado por Kant de *patológico*¹⁷⁹; no segundo caso, o interesse recai sobre a acção, o que está de acordo com o estabelecido para que a mesma possa ser dita moral. Desta forma, quando Kant afirma que «a lei moral em nós (...) exige de nós um respeito desinteressado»¹⁸⁰, o desinteresse que está em causa remete necessariamente para uma *inclinação não-sensível (propensio intellectualis)*¹⁸¹, pois uma lei moral fundada nos prazeres práticos subjectivos é uma ideia contraditória, porquanto a atenção aos últimos impossibilita a universalidade constitutiva da primeira.

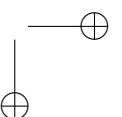
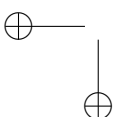
Contudo, e ao mesmo tempo que se afirma o carácter imprescindível do desinteresse na formação e no respeito pela lei moral, expõe-se um profundo e inexplicável interesse na própria lei, na universalidade da máxima que possibilita a lei e, portanto, na moralidade. E ainda que desse interesse se diga ser puro, vê-se nele imiscuído um sentimento

¹⁷⁸ *GMS*, BA 122 (n. trad. cit., p. 112).

¹⁷⁹ *Ibid.*, BA 39 (n. trad. cit., p. 49).

¹⁸⁰ *KPV*, A 266 (trad. cit., p. 167).

¹⁸¹ Nela pode estar envolvido um prazer contemplativo, cujo respectivo sentimento tem o nome de *gosto*, o que nos remete para a relação anteriormente estabelecida entre a moral e o gosto.



que dá pelo nome de *sentimento moral*, que envolve prazer e que encontra nesse prazer ou satisfação no cumprimento do dever uma condição necessária para que a vontade queira a lei moral. Condição necessária, porém não causa do cumprimento do dever, caso em que a acção se veria destituída de moralidade.¹⁸² Daí que permaneça impossível explicar o interesse na moralidade, o que equivaleria a dar conta da forma como a razão pode determinar a sensibilidade ou como simples ideias podem ser causa de efeitos na ordem da experiência ou, ainda, como uma razão pura possa ser prática – tarefa fora do alcance das capacidades humanas e, por isso, condenada à inutilidade.¹⁸³ Encontramo-nos no cerne da questão maior da moral kantiana, que parece permanecer sem resposta. Ainda assim, a concessão aqui assumida acerca da inalienabilidade do sentimento na vida moral deveria por si só bastar para a revisão de certas interpretações do formalismo kantiano, acusadoras de falta de atenção à realidade humana e que se vêm, pois, desautorizadas.¹⁸⁴ De que forma devemos, então, entender o formalismo que, de facto, caracteriza a filosofia moral kantiana vê-lo-emos mais adiante.¹⁸⁵ De momento, e para que a supracitada referência ao sentimento moral não pareça um momento isolado no conjunto dos textos que abordam a temática em causa, entendemos necessário determo-nos em algumas das mais importantes considerações que o filósofo tece a este respeito.

Logo no Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e seguindo a distinção já por nós evidenciada entre acções conformes ao dever e acções por dever, Kant remete para o *respeito* pela

¹⁸² Cabe, embora, ao dever cultivar o sentimento moral, relativamente ao qual não podemos dizer que haja seres humanos absolutamente desprovidos, pois alguém sem receptividade ao prazer e à dor subsequentes à consciência do acordo ou do conflito entre a acção praticada e a lei moral estaria *moralmente morto*.

¹⁸³ Cf. *GMS*, A 124-125.

¹⁸⁴ Esta mesma revisão da clássica interpretação do formalismo kantiano leva Paul Arthur Schilpp a considerar que Kant segue os seus tutores ingleses e franceses no reconhecimento da importância do sentimento na vida moral. Cf. SCHILPP, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁸⁵ V pp. 133, 136, 164.



lei moral como garante da moralidade. Enquanto sentimento moral, o respeito tem a particularidade de ser produzido apenas pela razão, nisso se distinguindo dos ditos “sentimentos patológicos”¹⁸⁶; mas, não obstante a sua origem, há nele uma certa prevalência face aos juízos morais (produto igualmente da razão), cujo surgimento no ser humano é mais tardio.

Ainda na fase pré-crítica, por entre algumas notas dos escritos de 1764-1765, encontramos uma passagem que aproxima Kant de Aristóteles:

O ser humano simples tem desde muito cedo um sentimento sobre o que é correcto, mas adquire um conceito deste só muito mais tarde ou nem sequer chega a adquiri-lo. Este sentimento deve desenvolver-se muito mais cedo do que o conceito. Se ensinamos primeiro o conceito, segundo regras, nunca terá o sentimento. Depois de as inclinações se terem desenvolvido [numa certa direcção], é difícil conceber o bem ou o mal de outras formas.¹⁸⁷

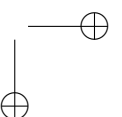
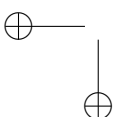
Na *Política* Aristóteles atribuíra precedência à educação do corpo relativamente à mente, no seguimento do que a educação deveria ter por base mais o hábito do que a inteligência, sob o pressuposto de que as crianças são dotadas de ânimo, apetite e vontade, ao passo que a razão e a inteligência só se manifestam mais tardiamente. Dessa forma, em vista da alma deve cuidar-se do corpo, como em vista da razão se deve cuidar do desejo, especialmente porque preferimos sempre aquilo com que contactámos em primeiro lugar.¹⁸⁸

Um outro ponto de convergência com a ética aristotélica situa-se na consideração de factores como o sexo, a idade, a educação, o

¹⁸⁶ Cf. *KPV*, A 135.

¹⁸⁷ HARTENSTEIN (ed.), *Kants Sämtliche Werke*, vol. VIII, p. 616, cit. in SCHILPP, *op. cit.*, p. 65: «The simple human being very early has a feeling for what is right, but gets a concept of it only very late or not at all. That feeling must be developed much earlier than the concept. If you teach the concept earlier according to rules, he will never have a feeling for it. After the inclinations have developed [in a certain direction] it is difficult to conceive of good or evil in other ways.»

¹⁸⁸ V. pp. 91, 97.



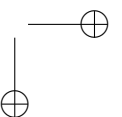
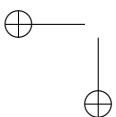


governo, as raças e o clima, naquilo que Kant chama “os diversos sentimentos de moralidade”, próprios dos homens e aplicáveis aos princípios da metafísica moral. Do conjunto dos factores referidos, a educação assume particular relevância, num paralelismo perfeito com a forma como Aristóteles considera que é feita a aquisição das virtudes.

Na concepção de que o homem é a única criatura que deve ser educada e que se torna aquilo que deve ser apenas pela educação, evidencia-se o poder determinante de um elemento que encontra na disciplina – instância negativa da educação, porquanto retira o homem do estádio de animalidade, submetendo-o às leis da humanidade – e na instrução – instância positiva da educação, responsável pelo alcance da humanidade em cada homem – a possibilidade de transformar um ser amoral, nem bom nem mau por natureza, embora possua uma inclinação para os vícios, num ser moralmente bom, pela prática da virtude, que deve ser aqui entendida como constrangimento que o homem exerce sobre si mesmo, oriundo de uma razão regida pelo dever e pela lei.¹⁸⁹

Para que o intento em questão seja realizado com sucesso, Kant propõe uma educação desenrolada em quatro momentos a que correspondem quatro finalidades: disciplinar, com o intuito já referido de abafar a natureza selvagem do homem; cultivar, pela regra e pelo exemplo, por forma a desenvolver a habilidade, capacidade necessária na prossecução dos fins; tornar o homem civilizado, através do ensinamento de uma forma particular de cultura na qual a prudência ocupa um lugar nuclear; por fim, o momento e a finalidade considerados mais importantes, a moralização, necessária como garantia da escolha de fins adequados. O segundo e o último momentos encontram-se em estreita ligação, mormente não se dever estimular a habilidade para todos

¹⁸⁹ Cf. *UP*, A 1-9; 128. A concepção antropológica revelada nos escritos sobre pedagogia é bastante mais optimista do que a visão do homem como sendo feito de «um lenho tão retorcido [que dele] nada de inteiramente direito se pode fazer» (*IAG*, A 397, in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1995, p. 29) e até contraditória com a concepção de uma natureza humana maléfica presente em *EF*.



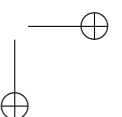
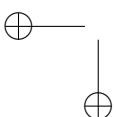


os tipos de fim, mas somente para os bons fins. Por isso, cultivar implica permitir um certo recurso à reflexão e à liberdade, e já não apenas uma obediência passiva, característica da disciplina, onde o constrangimento é meramente mecânico, por oposição ao constrangimento moral utilizado no segundo período pedagógico.¹⁹⁰ Com isto, surge formulado em termos pedagógicos o problema da relação entre obrigação e liberdade: como aliar a submissão ao constrangimento da regra com a liberdade? Porque a finalidade geral da educação, não o esqueçamos, é a formação de homens livres, o mesmo é dizer, morais, pelo que a educação física mais não é do que uma propedêutica para a educação prática.

Formar um bom carácter – eis a tarefa da moralidade, o que, uma vez mais nos remete para a primeira parte do nosso trabalho. E, tal como em Aristóteles, a classificação do carácter está dependente da relação mantida com os prazeres dos sentidos ou, em linguagem kantiana, com as inclinações sensíveis e a sua transformação ou não em paixões, dado que as qualidades do temperamento, enquanto *dons naturels*, podem ser desejáveis ou prejudiciais, devendo, por isso, submeter-se à vontade boa. Por referência ao temperamento e à vontade boa, Kant diferencia o *carácter físico* do *carácter moral*, considerando o valor do carácter moralmente mais elevado quando o bem é feito, não por inclinação ou predisposição natural, mas sim por dever.

Embora responsáveis pelo afastamento da conduta moral, as paixões são aquilo a que Aristóteles chamaria um *próprio* da espécie humana, na medida em que as mesmas se definem por relação à razão, da qual as restantes espécies animais estão destituídas. Ao suporem uma máxima que ordena a acção segundo um fim prescrito pelas inclinações, as paixões entram em colisão com a razão e o princípio da liberdade. A diferença fundamental entre aquelas e as acções praticadas por dever situa-se ao nível do fim pressuposto na máxima da acção, que é dado pela inclinação no primeiro caso e objecto de reflexão, no

¹⁹⁰ Cf. *UP*, A 22-23.





sentido de saber que fim deve ser assumido, no segundo.¹⁹¹

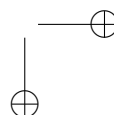
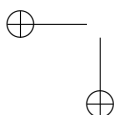
A luta da razão contra as paixões dirige-se àquelas que resultam da inclinação natural ou inata do homem, bem como às que são produto de inclinações nascidas da cultura, sendo, nessa medida, inclinações adquiridas. Curioso é que Kant identifique uma *inclinação para a liberdade* que, juntamente com a inclinação sexual, constitui o conjunto das paixões derivadas das inclinações inatas. A par delas, as observações anotadas sobre a paixão pela honra, pelo domínio e pela posse conduzem-nos directamente ao imperativo categórico e reenviam-nos para as noções de respeito e sentimento moral.

A premissa do raciocínio em causa é o facto de apenas determinados objectos satisfazerem as nossas inclinações, objectos cujo alcance só é possível no contexto das sociedades, palco de confronto entre inclinações e regras para a satisfação das mesmas. Donde o interesse no domínio dos outros, entendido como o meio mais eficaz de assegurar o alcance dos objectos correspondentes às inclinações e, principalmente, de evitar a subjugação em relação a outrem. A máxima é: dominar antes de ser dominado.¹⁹² Ora, como observa Kant, este comportamento mais não revela do que um uso dos outros como *meio* em prol de intenções pessoais, que é o contrário daquilo a que obriga o imperativo e inclusivamente impossibilitador do mesmo por inviabilizar a universalidade da máxima subjacente. Para mais, sendo o imperativo definido como a regra que me diz que acção, de entre as possíveis, seria boa¹⁹³, tal máxima não poderia ascender a lei, o que é ainda reforçado se tivermos em atenção que o *praticamente bom* exclui a subjectividade como elemento determinante da vontade para dar lugar a representações da razão, objectivas porque válidas para todo

¹⁹¹ Cf. *AP*, §77-79, B 226-232, A 227-233.

¹⁹² Esta espécie de “disfunção social” pode, em parte, ser explicada por uma certa disposição da natureza humana para o que Kant chama “sociabilidade insociável” e que define como a tendência dos homens para entrarem em sociedade, unida a uma resistência universal que ameaça constantemente a dissolução da mesma. Cf. *IAG*, A 392.

¹⁹³ Cf. *GMS*, BA 40.

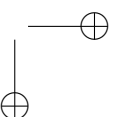
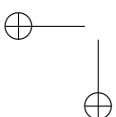




o ser racional. A esta observação devemos apenas acrescentar o carácter obrigante para a vontade (que não é santa) da representação dos princípios objectivos para definirmos o conceito de *mandamento*, cuja fórmula tem, então, o nome de *imperativo*.

Como se depreende da designação escolhida, os imperativos ordenam, e através dessa obrigatoriedade instituída encerram uma necessidade que se expressa pelo verbo *dever*. Consoante a necessidade seja respeitante a uma acção possível como meio de alcançar uma outra coisa ou seja objectivamente necessária por si mesma, sem relação com outra finalidade, assim estamos na presença de imperativos hipotéticos ou do imperativo categórico. Os primeiros condicionam a acção a uma intenção ou possível – caso em que o princípio é problemático – ou real – situação em que o princípio é dito assertórico-prático. O imperativo categórico é um princípio apodíctico (prático), porquanto a acção por ele implicada é independente de qualquer intenção, sendo, portanto, objectivamente necessária. É esta a condição imperiosa para que a universalidade requerida pelo imperativo da moralidade seja observada e se possa falar de uma *lei prática*, a qual ordena simplesmente: «Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.»¹⁹⁴ É imediatamente perceptível que esta lei fundamental da moralidade é uma lei formal, mas a discrepância no que respeita ao significado a atribuir a esta evidência está na origem de diferentes interpretações do mal compreendido formalismo kantiano.

¹⁹⁴ *GMS*, BA 52 (trad. cit., p. 59). As diferentes formulações que o imperativo categórico assume ao longo do texto acentuam sistematicamente a componente da universalidade: «Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza» (*id.*); «Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo» (BA 81, trad. cit., p. 80); «Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objecto como leis universais da natureza». *Ibid.*, trad. cit., p. 81. Na *KPV* a formulação é bastante semelhante: «Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.» A 54, trad. cit., p. 42. E na *MS-I* mantém-se a centralidade do aspecto universal: «age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal». IV, trad. cit., p. 31.





Segundo a nossa perspectiva, e neste aspecto seguimos a interpretação heideggeriana, a oposição *formal/material* não deve ser entendida com base no sentido vulgar dos termos, caso em que teríamos de conceder que o formal implica ausência de matéria e, dessa forma, o vazio. No imperativo moral, é certo, não encontramos valores que constituam uma possível materialidade ética; contudo, nem por isso pode ser adjectivado de vazio. Se atentarmos ao significado original de *forma* (*eidos*) tona-se claro que o formal da lei não é o vazio indeterminado, mas sim o que nela constitui o elemento decisivo, a determinação.¹⁹⁵ Ao fazer da simples forma da lei a condição suprema de todas as máximas, Kant apresenta a mesma lei como princípio determinante da vontade.

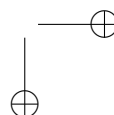
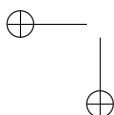
Por outro lado, há um aspecto problemático na interpretação do imperativo categórico relacionado com o *querer* que nele está pressuposto, o qual é ainda, e necessariamente, pré-moral, na medida em que é a determinação pelo imperativo categórico que faz do querer um *querer moral*.¹⁹⁶ Logo, a máxima que se pensa a si mesma antes de poder ser erigida como lei leva para o seio do imperativo categórico uma dimensão empírica que pode fazer perigar a fundamentação *a priori* desejada por Kant, apelidada de “fundamentação fictícia” por Tugendhat, para quem a verdadeira base do imperativo categórico pode ser compreendida numa aproximação ao contratualismo.¹⁹⁷

De uma forma simplificada, mas suficiente para a compreensão do paralelismo apresentado, podemos dizer que o contratualismo consiste em aceitar e manter determinadas regras que desejamos ver respeitadas pelos outros e com a finalidade de que por eles sejam mantidas. Dito isto, Tugendhat aproxima a moral kantiana das regras contratualistas em termos de conteúdo, reconhecendo, embora, a divergência

¹⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen der Menschlichen; Einleitung in die Philosophie. De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Éditions Gallimard, 1930, 1987, p. 259.

¹⁹⁶ Cf. TUGENDHAT, Ernst, *Vorlesungen über Ethik. Lecciones de ética*, trad. Luis Rabanaque, Barcelona, Editorial Gedisa, 1993, 2001, p. 131

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 132.





quanto ao princípio subjacente a cada uma das teorias, meramente instrumental no último caso, puro e observante da simples bondade, no primeiro.

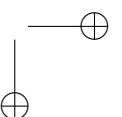
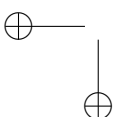
No entanto, a verdade é que a primeira formulação do imperativo categórico, tomada por si só, não invalida a consideração de uma concepção instrumental como seu fundamento¹⁹⁸, e talvez por esse facto surja uma segunda formulação, essa sim, imediatamente diferenciadora dos pressupostos contratualistas: «*Age de tal maneira a que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*»¹⁹⁹ Permanece para nós, contudo, incompreensível a utilização da expressão “sempre e *simultaneamente* como fim e nunca *simplesmente* como meio”, já que parece autorizar uma visão instrumentalista do outro, ainda que não estritamente. É certo que tal impressão se desvanece na especificação dos termos do imperativo prático, mas não desaparece a estranheza pela forma escolhida por Kant para apresentar a dignidade da pessoa e o respeito que lhe é devido.

O fundamento do imperativo prático reside na proposição: «*a natureza racional existe como fim em si*»²⁰⁰, o que não pode deixar de causar algum embaraço à consideração de que o valor moral de uma acção não pode ser avaliado por relação ao fim que com ela se pretenda alcançar, residindo, antes, no princípio formal que lhe é subjacente. Kant assegura-se de que ambas as afirmações não se incompatibilizam apelando a um fim que, sendo dado apenas pela razão, garante o formalismo do imperativo prático, na justa medida em que neste se vêem abstraídos todos os fins subjectivos (cuja observância faria da lei mo-

¹⁹⁸ E na nossa aceção este problema não se vê dissolvido se considerarmos, como devemos fazê-lo, que o sujeito em causa na formulação do imperativo categórico não é o “eu” particular e sim um “eu” que remete para qualquer pessoa, como observa Tugendhat (cf. *op. cit.*, p. 80). Aliás, o terceiro princípio prático da vontade é disso esclarecedor ao apresentar a «*ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal.*» *GMS*, BA 70, trad. cit., p. 72.

¹⁹⁹ *GMS*, BA 66-67 (trad. cit., p. 69).

²⁰⁰ *Id.*





ral um imperativo material), os quais assentam no *móbil* (*Triebfeder*) da acção, noção que Kant diferencia do *motivo* (*Bewegungsgrund*), enquanto princípio objectivo do querer²⁰¹, ao passo que o primeiro constitui o princípio subjectivo do desejar.

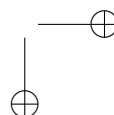
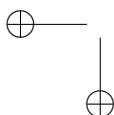
O referido fim que é dado só pela razão, e por isso é objectivo e válido para todos os seres racionais, é aquilo cuja existência é em si mesma um fim, não podendo, por isso, ser utilizado como *simples* meio, e isso corresponde à natureza racional de uma forma geral e ao homem em particular. É a partir daqui que surge a popular distinção entre *coisas* e *pessoas*, as primeiras possuidoras de um valor relativo como *meios* e as segundas detentoras de um valor absoluto²⁰², com uma dignidade que surge a par da liberdade que lhe é característica. Por isso, são seres de imputabilidade, ao contrário das coisas, que não são susceptíveis de imputação, sendo a carência de liberdade que está na origem da sua condição de coisas e da ausência da dignidade reconhecida à pessoa, bem como do respeito que só a esta é devido.²⁰³

A dignidade indica o estatuto particular da pessoa, enquanto ser racional e autónomo, capaz de pensar o dever. Mas não deve ser entendida segundo a estaticidade de um estatuto adquirido e sim como

²⁰¹ *GMS*, BA 63. Sendo especificamente humanos, os motivos são, contudo, muitas vezes ultrapassados pelas inclinações quando se trata do móbil de uma acção.

²⁰² Consideração que alguns intérpretes fazem derivar de Rousseau, enquanto outros atribuem à educação pietista de Kant. Cf. SCHILPP, *op. cit.*, p. 49.

²⁰³ A distinção em causa nem sempre permanece estanque, como, aliás, seria de prever pela já por nós notada formulação do imperativo prático que ordena a não utilização das pessoas como *simples* meios. O conceito de *direito pessoal de carácter real*, apresentado nos *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, que integram a primeira parte da *MS*, abre espaço para uma relação de posse com a pessoa, que está, neste caso, simultaneamente na condição de coisa. Definido como «o direito do homem de ter uma *pessoa* exterior a si *como o seu*» (“Apêndice”, 2, trad. cit., p. 175), o direito pessoal de carácter real aplica-se, por exemplo, à relação jurídica entre os cônjuges, bem como à relação parental, e embora não institua a possibilidade de possuir a *pessoa* de outrem – o que seria de todo impossível –, mas sim o usufruto da mesma, não deixa de implicar o uso da pessoa como um meio para um determinado fim, como se de uma coisa se tratasse.





uma condição que se deseja estável, aqui intervindo uma vez mais o sentimento moral, que pode ser entendido, neste contexto, como o sentimento da própria dignidade, cuja perpetuação representa o interesse puro que Kant admite no seio da moralidade. Esse interesse, como bem observa José Luis Villacañas, não é apenas uma ideia, mas também um sentimento, conjugação que permite à liberdade produzir efeitos sobre a nossa sensibilidade.²⁰⁴

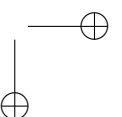
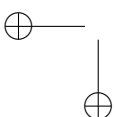
A dignidade repousa, ainda, na situação de um ser que só obedece à lei que ele mesmo se dá, donde a sua condição de sujeito da lei moral, que sendo santa (inviolável) em si, transforma a humanidade em algo que deve ser para nós sagrado, na pessoa de qualquer um²⁰⁵; a «*autonomia* [propriedade da vontade graças à qual ela dá a si mesma a sua lei] é pois o fundamento da dignidade humana e de toda a natureza racional.»²⁰⁶ Aqui está a origem do problema: enquanto *homem phaenomenon* o ser humano não pertence a uma espécie com mais valor do que qualquer outra, sendo apenas como sujeito de uma razão prática, moral, que ele se constitui enquanto pessoa, o mesmo é dizer, um ser merecedor de respeito²⁰⁷; como se a determinação da vontade pelos objectos, ou mesmo a simples influência destes sobre a primeira, a que

²⁰⁴ VILLACAÑAS, José, “Kant” in CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1999, vol. 2: *La ética moderna*, p. 347.

²⁰⁵ Cf. *KPV*, A 155-6 e 237.

²⁰⁶ *GMS*, BA 79 (trad. cit., p. 79).

²⁰⁷ Kant afirmará a existência de uma teleologia na Natureza, no que ao ser humano diz respeito, que visa conduzir a nossa espécie até ao nível máximo de moralidade, partindo da nossa condição inferior de animalidade (cf. *IAG*, trad. cit., p. 31), percurso apoiado na razão, que nos diferencia das restantes espécies animais, cuja existência está reduzida a um valor de meio. Cf. *UTP* in *Oeuvres Philosophiques II*, trad. Luc Ferry, Paris, Gallimard, 1985, p. 572. Esta concepção é hoje, para muitos, inaceitável, designadamente no que à ética do ambiente diz respeito, ainda que apenas nas chamadas “tendências ecológicas profundas”, reconhecedoras do valor intrínseco da natureza e defensoras do igualitarismo biocêntrico, em tudo diferente do valor instrumental da natureza maioritariamente veiculado e patente, por exemplo, no artigo 66º da Constituição da República Portuguesa, referente ao ambiente e à sua relação com a qualidade de vida.

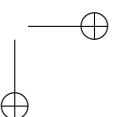
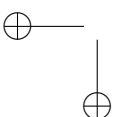


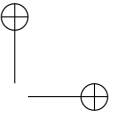


Kant chama *heteronomia*, destituísse a pessoa de toda a dignidade que, de contrário, lhe é atribuída. O raciocínio kantiano é que se um objecto de desejo, o mesmo é dizer a matéria do querer, se imiscui na lei prática como sua *condição de possibilidade*, o homem vê-se dependente da lei natural e com isso é levado a seguir o impulso ou inclinação.²⁰⁸

A independência do homem quanto à lei natural é apresentada como *liberdade* em sentido *negativo*, e a legislação própria da razão pura prática como liberdade em sentido *positivo*. Ambos os sentidos implicam a concepção de uma causalidade pela liberdade que não pode deixar de ser pensada, não só como possível, mas como necessária num ser racional. Simplesmente, o valor de verdade desta proposição não é auferido por nenhum raciocínio e sim apresentado numa sucessão de momentos téticos que tentam iludir as questões mal resolvidas herdadas da *Crítica da Razão Pura*.

²⁰⁸ Cf. *GMS*, A 58-59.



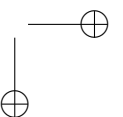
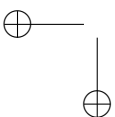


Capítulo II

(Não) Conhecer e Pensar a Liberdade

*Se os fenómenos são coisas em si,
não é possível salvar a liberdade.²⁰⁹*

²⁰⁹ *KRV*, B 564, A 536 (trad. cit., p. 465).



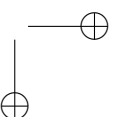
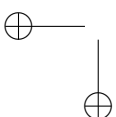


§ 11. Da espontaneidade à autonomia ou o fundamento transcendental da liberdade prática

A efectividade da liberdade está demonstrada, segundo crê Kant, na análise da teia conceptual levada a cabo no domínio prático da razão, contexto no qual o conhecimento da lei moral nos conduz à afirmação da realidade objectiva de um conceito até então tomado apenas como não impensável. Simplesmente, a realidade que então se considera estar conferida à liberdade, está-o na sua dimensão prática e para um uso prático, ao passo que o problema deixado pela *Crítica da Razão Pura*, situado no âmbito de uma razão especulativa, concernia à *liberdade transcendental*, ideia cosmológica da absoluta espontaneidade.

Por outro lado, quer no sentido prático, quer no sentido transcendental, a liberdade remete sempre para a questão da causalidade, seja na sua elevação ao incondicionado, seja na assunção do sujeito moral enquanto causa das respectivas acções morais²¹⁰, segundo uma autonomia que é imputada à vontade aquando da sua determinação pela

²¹⁰ Quando Kant se refere à liberdade prática remete especificamente para as acções morais, cuja determinação, respeitante ao domínio da *praxis*, não coincide em absoluto com o termo “acção” entendido no sentido mais geral. A aproximação kantiana entre *handeln* (agir no sentido mais geral) e *wirken* (agir no sentido físico) implica que todo o fazer (produzir, agir cujo efeito é uma obra) seja um agir, embora o inverso não seja verdadeiro, e que, por isso, tenhamos de distinguir *fazer/lagir* de *acção ética* (diferenciação já encontrada em Aristóteles, embora para o Estagirita nunca haja coincidência entre fazer e agir). Já na *KU* os princípios *práticos de um ponto de vista moral* serão diferenciados dos princípios *práticos de um ponto de vista técnico*, possibilitando, dessa forma, a dissociação entre *prática e liberdade*. Cf. *KU*, XIII.





razão. Mas as diferenciações elaboradas em torno das duas acepções de liberdade – acrescidas à nem sempre bem demarcada distinção entre os sentidos positivo e negativo da liberdade – são bastante complexas e requerem um atento exercício comparativo das duas primeiras *Críticas*.

A primeira referência deve ir para as definições constantes da *Crítica da Razão Pura* relativas à liberdade transcendental e à liberdade prática:

[...] entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo;²¹¹ [...] a liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade.²¹²

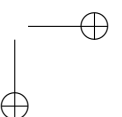
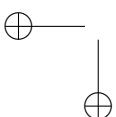
Apresentados desta forma, os sentidos em causa parecem corresponder de forma perfeita à liberdade positiva e à liberdade negativa, respectivamente, na medida em que a primeira consiste em ser *livre para*, o que implica a possibilidade de determinar a partir de si a sua própria acção, e a segunda em ser *livre de* (constrangimentos). Contudo, esta correspondência não é correcta, porquanto o sentido positivo da liberdade é reservado por Kant para a dimensão prática da razão²¹³, no contexto da qual se fala de autodeterminação e de autonomia: «que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?»²¹⁴ Uma vontade livre é, então, sinónimo de autonomia, o que implica, por sua vez, independência por relação à sensibilidade. Portanto, e à revelia do que é afirmado explicitamente por Kant, há indiscutivelmente na liberdade

²¹¹ *KRV*, B 561, A 533 (trad. cit., p. 463).

²¹² *KRV*, B 562, A 534 (trad. cit., p. 463).

²¹³ Cf. *KPV*, A 53 e 58-59.

²¹⁴ *GMS*, BA 98, (trad. cit., p. 94).





prática uma co-presença dos sentidos positivo e negativo da liberdade, ambos dirigidos à vontade.

É à vontade que também nós temos de nos dirigir se pretendermos pensar a distinção kantiana entre a liberdade prática e a liberdade no sentido cosmológico, uma vez que foi demonstrada a inadequação dos conceitos positivo e negativo da liberdade para tal efeito.

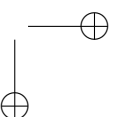
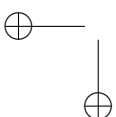
A faculdade de dar início por si mesmo a um estado, que define a liberdade transcendental, diz-se também *espontaneidade absoluta*. Nela, do que se trata não é da vontade nem tão pouco do princípio que a determina, mas do simples começar *por si* um estado, numa espécie de causalidade incausada, enquanto na liberdade prática tudo se joga em torno de uma vontade que se quer determinada pela razão. O contraste situa-se, então, ao nível do estado iniciado pela espontaneidade absoluta por relação a um ente determinado pela lei que a razão dita.²¹⁵ E, apesar de tudo, *sua sponte* e *autos*[F020?] estão inelutavelmente ligados, pois determinar-se a si mesmo a agir, no sentido da autolegislação, é começar por si mesmo um estado no âmbito da acção humana²¹⁶, pelo que a autonomia pode ser entendida como um modo de espontaneidade absoluta, o que, se por um lado permite admitir que a independência da vontade face à lei da causalidade seja chamada liberdade no sentido transcendental²¹⁷, por outro lado está desde logo autorizado por Kant quando escreve: «É sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma [...]»²¹⁸ Conclusão: a autonomia, na sua possibilidade, está fundada na espontaneidade absoluta, tal como a liberdade prática o está na liberdade transcendental. O que ainda está por demonstrar é a *possibilidade* do que está posto como fundamento daquilo cuja realidade objectiva já está assumida.

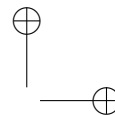
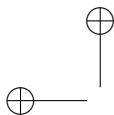
²¹⁵ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 34.

²¹⁶ Aubenque, interpretando Aristóteles, desenvolve a mesma ideia na consideração de que a contingência tem como correlato um certo inacabamento do mundo que o homem é chamado a preencher, através da sua acção.

²¹⁷ Cf. *KPV*, A 51-2.

²¹⁸ *KRV*, B, 561, A 533 (trad. cit., p. 463).





§ 12. A terceira antinomia

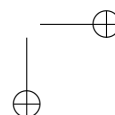
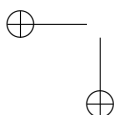
A ideia transcendental de liberdade está na origem de um conflito da razão pura, exposto como “terceira antinomia” de um conjunto de quatro. As antinomias surgem como conflitos da razão consigo mesma, produzidos pelas ideias cosmológicas e resultantes de duas proposições contraditórias – uma tese e respectiva antítese –, cada uma das quais se apresenta como necessária, é demonstrada com base na refutação da outra, e é detentora de uma aparência dogmática que periga desembocar no cepticismo. É precisamente o conflito de conhecimentos dogmáticos em aparência que dá nome à secção da *Crítica da Razão Pura* na qual são estudados as causas e o resultado das antinomias, intitulada “Antitética da razão pura” por contraste com o termo “tética” aplicado ao conjunto das doutrinas dogmáticas. As causas podem resumir-se à natureza da própria razão; o resultado são sofismas inevitáveis, mas não insolúveis.

A exposição da terceira antinomia mostra-nos uma tese que afirma a necessidade de uma causalidade pela liberdade e uma antítese que afirma a restrição da causalidade às leis da natureza:

1. A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.²¹⁹
2. Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.²²⁰

²¹⁹ *KRV*, B 472, A 444 (trad. cit., p. 406).

²²⁰ *Ibid.*, B 473, A 445 (trad. cit., p. 407).



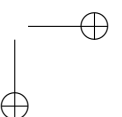
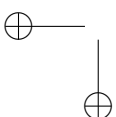


A cada uma destas proposições segue-se a respectiva prova, a qual, como foi referido, procede pela refutação da tese contrária. A primeira delas leva-nos a conceder que, ao supormos a não existência de outra causalidade além da derivada das leis da natureza, devemos atender ao que nestas está pressuposto, a saber, que nada acontece sem uma causa suficiente determinada *a priori*; contudo, se tudo acontecesse apenas pelas leis da natureza, seríamos levados a regredir sucessivamente na procura do estado anterior ao qual terá sucedido aquilo que aconteceu, sem nunca chegarmos a um primeiro começo. Portanto, a proposição contrária àquela que a tese apresenta «contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade [segundo as leis da natureza] seja a única.»²²¹

À prova da tese, Kant faz seguir algumas observações complementares sobre a mesma e elucidativas quanto à concepção de liberdade dela decorrente. Começa por diferenciar a *ideia transcendental* da liberdade do *conteúdo do conceito psicológico* da mesma liberdade, o qual, embora não seja explicitado, pode ser entendido como estando relacionado com as experiências que cada pessoa pode ter em relação àquilo que chamaria um *acto livre*²²²; está, portanto, relacionado com uma vontade que se pensa livre. A primeira, “verdadeira pedra de escândalo para a filosofia”, constitui o fundamento da imputabilidade de uma acção, na justa medida em que corresponde ao conceito de *abso-*

²²¹ B 474, A 446 (trad. cit., p. 406). Schopenhauer e, mais recentemente, Kemp Smith sublinharam uma falha interna na argumentação que suporta a tese e que consiste na equivalência erroneamente pressuposta por Kant entre afirmar que *A* é suficientemente causado e que a existência de *A* é suficientemente explicada por uma série causal completa. Tal equivalência implicaria a rejeição do acaso, por exemplo, de que *A* resultasse suficientemente da intersecção de duas ou mais cadeias causais, sem que houvesse uma cadeia completa. O acaso é, pois, um exemplo *suficiente* de que a demonstração kantiana da tese não demonstra realmente ser necessária uma outra causalidade que não a natural. Contudo, na medida em que Kant desenvolve todo o raciocínio referente à antinomia em questão pressupondo que as séries causais têm de ser completas, analisaremos o mesmo raciocínio e as suas consequências fazendo uma *epoché* sobre tal deficiência argumentativa.

²²² Cf. VILLACAÑAS, *op. cit.*, p. 317.





luta espontaneidade. O escândalo decorre da dificuldade em admitir, no seio da razão especulativa, uma faculdade que por si mesma dê início a uma série de coisas ou estados sucessivos, porquanto tal possibilidade permanece incompreensível. Kant contorna o problema, assumindo a mesma dificuldade no que à causalidade natural diz respeito, a propósito da qual [...] também somos obrigados a reconhecer *a priori* que uma causalidade desse género tem que ser pressuposta, embora não possamos de modo algum conceber como seja possível que, mediante determinada existência, se ponha a existência doutra coisa, pelo que temos de ater-nos simplesmente à experiência.²²³

Está dada a *necessidade de admitir* os dois tipos de causalidade, cuja compatibilidade tem, pois, de ser garantida, o que Kant consegue distinguindo *sucedem a e derivam de*: o começo que é deixado à liberdade não é absolutamente primeiro quanto ao *tempo* – o que significa que não exclui que alguma coisa outra seja precedente no tempo –, mas sim quanto à *causalidade*; por exemplo, se agora me levantar da cadeira, considera Kant que o faço sem influência determinante de causas naturais e sim pela liberdade, dando início a uma série de fenómenos resultantes desse acto, embora temporalmente aquilo que se verifica seja apenas a continuação de uma série precedente.²²⁴

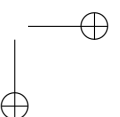
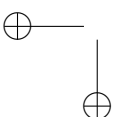
O filósofo termina estas observações recorrendo aos pensadores da Antiguidade e à necessidade por eles sentida (com excepção dos epicuristas) de juntarem às causas naturais uma causa primeira, iniciadora da série de estados verificados no mundo – o primeiro motor.

A tese é, então, considerada provada, necessariamente verdadeira, o que se verificará igualmente com a antítese, cuja prova vai demonstrar, por sua vez, a verdade do contrário da tese.

Supondo que há uma faculdade capaz de iniciar absolutamente um estado e a série de estados dele decorrente, supondo, portanto, que há uma causalidade pela liberdade, entendida no sentido transcendental, que é contrária à lei da causalidade, perde-se a possibilidade da

²²³ *KRV*, B 476, A 448 (trad. cit., p. 410).

²²⁴ Cf. *KRV*, B, 478, A 450.





própria natureza, na medida em que as suas leis seriam constantemente alteradas pela intervenção da liberdade, “causalidade cega” no que diz respeito ao curso regular e uniforme dos fenómenos. Deste modo, a admissão de uma causalidade pela liberdade a par da causalidade natural não significaria a introdução de uma outra forma de legalidade no decurso dos acontecimentos e sim a ausência de leis reguladoras dos mesmos.

A razão encontra-se, pois, num impasse que, se de momento parece insolúvel, mais tarde será apontado como falso e comparado a dar golpes no ar ou bater-se contra a própria sombra.²²⁵

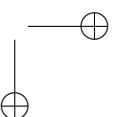
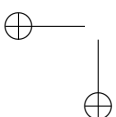
§ 13. O Tempo da Resolução

A inevitabilidade dos conflitos da razão consigo mesma não deve constituir impedimento para procurar ao menos um apaziguamento dos mesmos, o que no caso da terceira antinomia significa poder pensar a possibilidade da coexistência de ambas as causalidades nela visadas.

Recordemos que a tese afirmava a liberdade enquanto causa incondicionada, pressupondo, nessa medida, um começo originário e, com isso, uma série finita na sua totalidade de causas subordinadas entre si. A antítese, por oposição, afirmava a infinitude da série regressiva de estados.

A oposição em causa, sob a figura de uma contradição simples, tão a gosto da razão comum, provém da aplicação da ideia de totalidade absoluta, que julgamos ser-nos dada, aos *fenómenos*, quando na

²²⁵ Cf. *KRV*, B 784, A 756. Por isso, Kant já afirmara, anteriormente, que «não há propriamente nenhuma antitética da razão pura. Porque o único lugar de luta para ela dever-se-ia procurar no campo da teologia e da psicologia puras; mas neste terreno não há nenhum campeão bem couraçado e com armas que seriam de temer.» B 771, A 743 (trad. cit., p. 599). O conflito é, portanto, *apenas uma certa antinomia*. Cf. B 772, A 744.





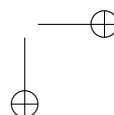
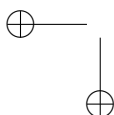
verdade só pode ser remetida para a *coisa em si*, o que significa que não pode ser conhecida. Reconhecido este erro, a contradição originadora do conflito da razão transforma-se em *oposição dialéctica*, ao mesmo tempo que se compreende que a possibilidade de conciliar a causalidade da natureza e a causalidade pela liberdade só é viabilizada recorrendo à distinção que constitui o fundamento do criticismo e que envolve a problemática dos limites do conhecimento.²²⁶

Na medida em que, com a “revolução copernicana” levada a efeito por Kant – e que faz depender o conhecimento, não dos objectos em si, mas da nossa faculdade de conhecer²²⁷ – se torna necessário distinguir as coisas tal como são em si mesmas das coisas tal como nos

²²⁶ Este recurso só é válido para as duas últimas antinomias, as antinomias *dinâmicas*, situadas no heterogéneo; nelas as duas proposições são consideradas verdadeiras, ao contrário das proposições implicadas nas duas primeiras antinomias – ditas *matemáticas*, porque situadas no homogéneo –, ambas falsas. A chamada de atenção para a importância da distinção entre fenómeno e coisa em si na questão das antinomias de certa forma já estava presente embrionariamente na dissertação de 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Embora ainda no contexto de uma concepção psicológica, as antinomias surgem nesse escrito do erro metafísico de não respeitar os limites do conhecimento sensitivo face às noções intelectuais, erro a que Kant dá o nome de “vício de sub-repção” (§24, trad. José Andrade, in *Textos Pré-Críticos*, Porto, Rés, 1983, pp. 219-220). Já no criticismo, as antinomias são assumidas como um resultado inevitável do modo de funcionamento da razão, mas o problema de fundo continua a ser o dos limites do conhecimento, e a confusão entre aquilo que é agora chamado fenómeno e o objecto puro do entendimento ganha o nome de “anfibia transcendental”. Cf. *KRV*, B 326, A 270.

²²⁷ Diz Kant: «Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objectos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objecto (enquanto objecto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade.» *KRV*, B XVII (trad. cit., p. 20) Recordamos que a intuição é para Kant o modo como o conhecimento se refere a objectos, sendo aquela dada pela sensibilidade. Para lá disso, e como observa Bertrand Russell, uma vez que Kant voltou a colocar o homem no centro, donde Copérnico o havia retirado, seria mais ajustada a designação de “contra-

-revolução ptolomaica” para a tarefa a que Kant se propôs. Cf. *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London, 1966, p. 9 (cf. *KU*, trad. cit., p. 36).



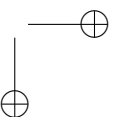
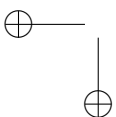


aparecem, torna-se igualmente inevitável o traçado de um limite cognoscitivo; as coisas, tal como nos aparecem, são dadas pelas formas da sensibilidade – o espaço e o tempo; em si mesmas, na sua realidade, permanecem para nós incognoscíveis: «saber como são as coisas em si mesmas (sem considerarmos as representações pelas quais nos afetam), está completamente fora da nossa esfera de conhecimento»²²⁸, portanto, estamos limitados ao conhecimento de uma coisa tal como se apresenta no fenómeno, ou seja, a uma *representação* ordenada *a priori* segundo o espaço e o tempo (formas puras da intuição sensível), representação que constitui a matéria da síntese *a priori* do entendimento, graças à qual é possível uma unificação de representações sob a forma de objecto.²²⁹

Estando estabelecida a distinção entre fenómeno e coisa em si, devemos admitir que a causalidade que se aplica a um não pode ser a mesma que se aplica à outra. Na verdade, se uma coisa só nos é acessível como fenómeno, portanto, mediante a experiência, está necessariamente sujeita à causalidade natural; por sua vez, a coisa em si, na medida em que ultrapassa os limites da experiência possível, não pode estar sujeita a uma causalidade cuja operatividade está àquela circunscrita; assim sendo, a mesma coisa que, enquanto fenómeno, está sujeita à causalidade natural, enquanto númeno está subordinada a uma causalidade inteligível, isto é, à liberdade. Mas será a ideia de liberdade *possível*? Se atendermos a que Kant entende por possível, do ponto de vista teórico, o que concorda com as condições formais de uma ex-

²²⁸ *KRV* B 235, A 190 (trad. cit., p. 219).

²²⁹ A par dos conceitos de fenómeno e coisa em si, Kant apresenta ainda um terceiro termo, respeitante àquilo que, a partir do entendimento, pode ser pensado – o *númeno*. Este pode ser entendido em sentido positivo, se interpretado como *objecto de uma intuição não-sensível*, ou em sentido negativo, se visto como uma coisa na medida em que *não é objecto da nossa intuição sensível*. O númeno é, então, o conceito referente ao que nós conheceríamos se tivéssemos uma intuição intelectual. Como este modo particular de intuição não pertence à realidade humana, o númeno deverá ser entendido apenas no sentido negativo. Cf. *KRV*, B 307-309. As distinções aqui expostas constituem o fundamento do *idealismo transcendental*, que refuta simultaneamente o empirismo e o idealismo.





periência possível, e segundo o que acabou de ser exposto, a ideia de liberdade não é possível.²³⁰ Importa realçar, contudo, que aquilo que está em causa no tratamento votado à terceira antinomia não é nem a possibilidade nem a efectividade da liberdade, mas a simples *possibilidade da coexistência* da natureza e da liberdade.²³¹

É no *tempo* que Kant encontra a possibilidade da *possibilidade da coexistência* de ambas as causalidades. Entendido como “condição subjectiva indispensável” de todas as intuições, do tempo não é dito existir em si, fora do sujeito, pelo que não pode ser percebido por si, da mesma forma que todas as coisas enquanto objecto da intuição sensível não podem ser percebidas fora do tempo, pois «todos os fenómenos são no tempo».²³² E porque a afirmação do diverso dos fenómenos é sempre sucessiva, é em relação ao tempo que podemos determinar (empiricamente) o princípio da ligação entre causa e efeito: a apreensão de um acontecimento que ocorre num dado momento dá-se segundo uma sucessão de percepções indicadora de que o acontecimento apreendido no momento *t* é necessário sob a condição da percepção no momento precedente²³³; o mesmo com as acções que, ocorrendo num dado momento, *seriam* necessárias em virtude de sucederem a um momento passado, figura de causas determinantes que não estão mais em nosso poder.²³⁴ *Seriam* caso as acções não se reportassem a um ser que, para lá de uma existência determinada no tempo, se considera a si mesmo e à sua existência fora das condições temporais e determináveis apenas segundo as leis que ele a si mesmo se dá.

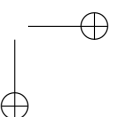
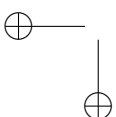
²³⁰ Cf. *MS-I*, IV. Também por isso o conceito de liberdade não é um princípio constitutivo da razão especulativa, mas sim meramente regulativo.

²³¹ Na última das *Críticas*, Kant reafirmará esta posição: «Na resolução de uma antinomia trata-se somente da possibilidade de que duas proposições, aparentemente contraditórias entre si, de facto não se contradigam, mas possam coexistir ao lado uma da outra, mesmo que a explicação da possibilidade do seu conceito ultrapasse a nossa faculdade de conhecimento.» *KU*, §57, 237 (trad. cit., pp. 247-248).

²³² *KRV*, B 224, A 182 (trad. cit., p. 212).

²³³ A síntese subjectiva da apreensão é transformada em objectiva, dando origem à lei da causalidade, condição de possibilidade da experiência dos acontecimentos.

²³⁴ Cf. *KPV*, A 169.





§ 14. A pessoa, um ser híbrido

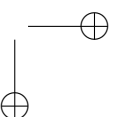
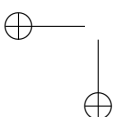
A questão da coexistência entre os domínios da natureza e da liberdade encerra em si um problema único – o da causalidade. Se na natureza impera a lei da causalidade, a experiência que dela pode ser feita resulta do princípio enunciado no título da segunda analogia – “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade”.²³⁵

Dado que a apreensão do diverso dos fenómenos é sempre sucessiva, está imediatamente pressuposta uma sucessão determinada, segundo a qual aquilo que está dado pressupõe no tempo um outro fenómeno a que se seguiu, «necessariamente ou segundo uma regra». ²³⁶ *Necessariamente*, na medida em que, se um fenómeno chega à existência após um tempo em que não existia, temos de admitir um fenómeno precedente ao qual sucede sempre, numa espécie de correlato. *Segundo uma regra*, porquanto não podemos inverter a série e antepor um fenómeno àquele a que sucede.

O princípio da relação causal na sucessão dos fenómenos,

²³⁵ As analogias são regras que precedem toda a experiência, constituindo condição de possibilidade da mesma. Segundo tais princípios, cujo valor é simplesmente regulativo, a unidade da experiência deverá resultar das percepções, sendo que a sua finalidade é garantir as condições de unidade do conhecimento empírico na síntese dos fenómenos. As três analogias são pensadas por relação aos três modos de tempo anotados por Kant – permanência, sucessão e simultaneidade – e é porque o tempo é uma forma do sentido interno, a qual não se apresenta sob nenhuma figura, que procuramos suprir essa falta por analogias, resultantes da representação da sequência do tempo por uma linha recta. A primeira analogia é o “Princípio da permanência da substância”; a terceira, o “Princípio da simultaneidade segundo a lei da acção recíproca ou da comunidade”.

²³⁶ *KRV*, B 246, A 201 (trad. cit., p. 226).





relação essa determinada no tempo, constitui desta forma fundamento da possibilidade da experiência.²³⁷

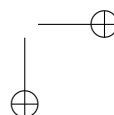
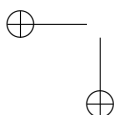
A questão já posta na terceira antinomia deve agora ser formulada nos seguintes termos: haverá algum modo de causalidade que seja extratemporal e, nessa medida, se situe para lá do encadeamento causal de que temos experiência? A esse poder de ser causa absolutamente, ao começar por si uma série de acontecimentos, Kant chama *espontaneidade absoluta, liberdade transcendental*, acção originária, impossível na série de causas naturais que se desenrola numa sucessão temporal.

É sobre ela, como já tivemos oportunidade de referir, que se fundamenta a liberdade prática. Deste modo, embora a liberdade, enquanto causa, não possa ser dada no espaço e no tempo, como um fenómeno mais, integrante do mundo sensível – e, portanto, não seja possível teoricamente –, ela surge na dimensão prática, adscrita a um ente que, ao mesmo tempo que está sujeito ao encadeamento natural e temporal dos fenómenos, tem o poder de iniciar por si mesmo um novo estado, ultrapassando a subordinação às condições da sensibilidade. Esta situação só é possível porque ao “sujeito agente”, para além do *carácter empírico*, «mediante o qual os seus actos, enquanto fenómenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenómenos e segundo as leis constantes da natureza»²³⁸, é também atribuído um *carácter inteligível*, «pelo qual, embora seja a causa dos seus actos, como fenómenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenómeno.»²³⁹

²³⁷ Independentemente de, na maioria das causas eficientes a operar na natureza, o efeito e a causa serem simultâneos, pois a relação de causa-efeito é sempre determinável *quanto ao tempo*. Por exemplo: «Se considerar causa uma esfera pousada numa almofada fofa, onde deixa uma pequena concavidade, a causa é simultânea com o efeito. Contudo, distingo-os um do outro pela relação de tempo que há na relação dinâmica de ambos. Pois, quando poiso a esfera na almofada, produz-se a concavidade na superfície anteriormente lisa; se, porém, a almofada tiver já uma concavidade (proveniente não se sabe de quê) não se segue que seja devida a uma bola de chumbo.» *KRV*, B 248-249, A 203 (trad. cit., p. 227).

²³⁸ *KRV*, B 567, A 539 (trad. cit., p. 466).

²³⁹ *Id.* (trad. cit., p. 467).





Desta forma, natureza e liberdade vêem-se conciliadas, sob a dupla referência de uma causa sensível actuante no mundo dos fenómenos e uma causa inteligível que, enquanto *númeno*, inicia espontaneamente uma série de efeitos no mundo dos sentidos. E com este considerando, Kant dá um passo assaz importante em direcção à afirmação da realidade da liberdade.

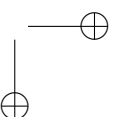
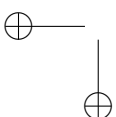
Fazendo seguir à explanação teórica a aplicação prática que, já o dissemos citando o próprio autor, esclarecerá a possibilidade de conciliar dois modos de causalidade, Kant refere-se pela primeira vez de forma explícita ao homem nos seguintes termos: «Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenómeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também objecto *meramente* inteligível, porque a sua acção não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade.»²⁴⁰ De que maneira um ente possa ser simultaneamente fenómeno e objecto meramente inteligível permanece para nós uma incógnita, nomeadamente porque as faculdades a que Kant se refere – o entendimento e a razão – não podem ignorar a sensibilidade. Pela primeira pensamos os objectos que são dados pela sensibilidade e criamos conceitos cuja inexistência seria causa de cegueira das intuições, produto da sensibilidade²⁴¹; a razão, por sua vez, embora deva sobrepor-se às inclinações sensíveis, enquanto condição das acções voluntárias, tem interesse em ser uma causa *dos fenómenos*.²⁴² Este último problema não passou despercebido a Kant, que tentou responder-lhe com a tese obscura de uma razão – representante daquilo que no homem há de inteligível – detentora de um carácter empírico. Este é determinado pelo carácter inteligível, embora não tenhamos acesso ao vínculo que une o carácter numérico ao carácter fenoménico²⁴³; nem sequer

²⁴⁰ *KRV*, B 574-575, A 546-547 (trad. cit., p. 471), sublinhado nosso.

²⁴¹ «Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.» *Ibid.*, B 75, A 51 (trad. cit., p. 89).

²⁴² B 585, A 557.

²⁴³ Numa dificuldade em tudo semelhante ao problema cartesiano da relação entre *res cogitans* e *res extensa*. Desta feita, não se deitará mão de nenhuma figura como a glândula pineal, mas também não veremos resolvido um problema que não é de





podemos conhecer o primeiro, que só é designado através dos fenómenos, os quais, naturalmente, apenas nos dão o carácter empírico – o que acaba por desembocar numa confissão bizarra, timidamente exposta sob a figura de nota, e que apresentamos de seguida, embora reservemos a avaliação das suas consequências para o terceiro capítulo desta segunda parte do nosso texto:

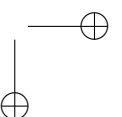
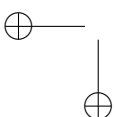
A moralidade própria das acções (o mérito e a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta. As nossas imputações podem apenas reportar-se ao carácter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (*merito fortunae*) é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça.²⁴⁴ Para lá desta dificuldade, e ainda que Kant não pretendesse na *Crítica da Razão Pura* provar nem a realidade nem a possibilidade da liberdade, mas simplesmente a ilusão de pensar a causalidade natural e a causalidade transcendental segundo uma relação disjuntiva, foi-lhe possível chegar à realidade da liberdade apresentando a diferença, a que todos imediatamente aderimos, entre *o que é e o que deva ser*. Esta diferença só é aplicável ao homem, pois, como é óbvio, não tem sentido indagar que leis *deveriam* reger a natureza, ou quais *deveriam ser* as propriedades de uma qualquer figura geométrica. Num e noutro caso a necessidade torna descabida e inútil a comparação entre o que é e o que deveria ser.

No homem, e porque estamos perante um ente com a particularidade de reunir em si os mundos fenoménico e inteligível, o dever e a liberdade que decorrem da razão impõem uma ordem própria, que se deseja paralela com a ordem da sensibilidade, na medida em que não deve admitir a sua imiscuidade, mas que em algum momento tem de ser secante, sob pena de não se realizar.

É igualmente no homem que, graças ao criticismo, a oposição necessário/contingente ganha contornos particulares: a sua dimen-

somenos importância. O mesmo problema é anotado em *PM*, A 153-154 .

²⁴⁴ *KRV*, B 579, A 551 (trad. cit., p. 474).





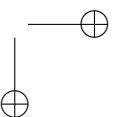
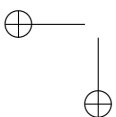
são natural, na medida em que tem de poder submeter-se ao dever, do qual diverge redundantemente por natureza, é contingente, o que está de acordo com a definição exposta na *Crítica da Razão Pura*, e que nos apresenta o contingente como «aquilo cujo oposto contraditório é possível»²⁴⁵; o dever, expresso sob a forma de lei moral, por nós representada, é, ao contrário, detentor da necessidade característica das leis, embora não consiga evitar a situação contingencial de ser ou não ser cumprido, pois no caso de um ser em que a vontade não é *em si* totalmente conforme à razão, as acções objectivamente necessárias são subjectivamente contingentes; além do mais, a acção moralmente necessária é, do ponto de vista físico, meramente contingente, ou seja, aquilo que deveria necessariamente acontecer, não acontece frequentemente. Estas dificuldades levam Kant a reconhecer que as acções morais, não estando submetidas a um encadeamento de razões, suscitem dúvidas quanto à sua existência futura, uma vez que o homem tem o poder de agir num ou noutro sentido. No entanto, acrescenta o filósofo que há uma certeza ligada às acções humanas quando a vontade se deixa determinar pela lei moral.²⁴⁶

Em suma, no homem natureza e liberdade reúnem-se, sendo ambas espaço de necessidade e contingência em simultâneo: a necessidade natural afecta-o enquanto fenómeno, e apenas nessa medida os princípios determinantes da sua acção residem «naquilo que pertence ao passado e *não mais está em seu poder*»²⁴⁷; porém, como *coisa em si*, o homem não está sob condições temporais e nada precede a determinação da sua vontade, por meio da qual a sua existência se desenrola numa contínua manifestação de espontaneidade, determinável apenas pelas leis (morais) que ele a si mesmo se dá, através da razão, e que têm o poder de se sobrepor à necessidade natural, instaurando um outro modo de necessidade. Portanto, em relação à mesma acção, é adequado

²⁴⁵ *KRV*, B 487, A 459 (trad. cit., p. 416).

²⁴⁶ Cf. *PPM* in *Textos Pré-Críticos*, trad. José Andrade, Porto, Rés, 1755, 1983, p. 55.

²⁴⁷ *KPV*, A 174 (trad. cit., p. 113).





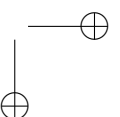
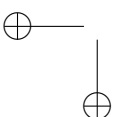
dizer que poderia ter sido omitida, caso se revele contra a lei, embora estivesse determinada no passado e fosse, por isso, *inevitavelmente necessária*.²⁴⁸ A liberdade e a natureza, estando presentes no mesmo ente e nos acontecimentos por ele originados, permanecem, contudo, absolutamente opostas, porquanto a primeira pressupõe uma determinação independente dos impulsos sensíveis, ou seja, o *livre arbítrio*. Aquilo que com este se relaciona chama-se *prático* e a independência face aos impulsos sensíveis mostra a realidade da liberdade na sua dimensão prática, na medida em que possuímos o poder de ultrapassar as determinações provenientes dos estímulos sensíveis: «A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência»²⁴⁹ – fica estabelecida a realidade da liberdade, segundo a qual a razão é responsável por leis objectivas da liberdade, isto é, imperativos, que se sobrepõem às inclinações na determinação da nossa vontade. Simplesmente, esses mesmos imperativos «exprimem o que deve acontecer, ainda que nunca aconteça»²⁵⁰ (também nisso se distinguindo, aliás, das leis naturais, que tratam do que acontece). Como se demonstra por experiência algo que pode nunca acontecer – eis o que fica por esclarecer.²⁵¹ E a afirmação citada é tanto mais grave quanto admite a inoperacionalidade da razão, da lei moral, da vontade pura, e, mesmo à revelia do filósofo, apresenta um homem condenado ao sonho visionário de uma liberdade, necessária e inevitavelmente vergada à natureza.

²⁴⁸ Cf. *Id.* Talvez seja esta inevitável necessidade com a qual o dever tem de entrar em relação que leva Kant a afirmar que a ordem originada pela razão considera necessárias «acções que *ainda não aconteceram* e talvez não venham a acontecer». *KRV*, B 576, A 548 (trad. cit., p. 472).

²⁴⁹ *KRV*, B 830, A 802 (trad. cit., p. 637).

²⁵⁰ *Id.*: «Diese gibt daher auch Gesetze, Welche Imperativen, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht.»

²⁵¹ Na *GMS* Kant reconhece a impossibilidade de tal empresa, referindo-se à demonstração *a priori* da liberdade da vontade como a única possível. Cf. BA 99-100.



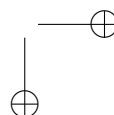
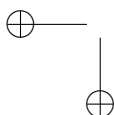


Epílogo II

A Necessidade da *Crítica da Faculdade do Juízo*

O problema da mediação entre a natureza e a liberdade permaneceu em aberto até à *Crítica da Faculdade do Juízo*. Do universo natural, regido pela lei da causalidade, diz-se diferir absolutamente em relação ao universo moral, domínio da liberdade desprovido de influências sensíveis, o que justifica a divisão da filosofia em duas partes, uma teórica e outra prática. E, contudo, é no mundo da natureza que a moralidade deve manifestar os seus efeitos. A incompreensão do modo segundo o qual acontece a operacionalidade da moral na natureza, expressa nas duas primeiras *Críticas*, e na medida em que é contrária ao interesse da própria razão, vê-se esclarecida através da apresentação de uma nova faculdade do juízo, mediadora da faculdade de conhecimento, estudada na *Crítica da Razão Pura* sob a legislação do entendimento, e da faculdade de apetição, objecto de estudo da *Crítica da Razão Prática*, onde a legislação é dada pela razão – ainda que o seu papel não se reduza ao de mero elemento mediador e a realização da moralidade não seja colocada sob a dependência da arte, domínio de aplicação da faculdade do juízo. Tal faculdade corresponde ao *sentimento de prazer e desprazer* (*Gefuehl der Lust und Unlust*) e graças a ela o designado “formalismo kantiano” é como que “preenchido” por componentes afectivos.²⁵² Fica, deste modo, completo o quadro de *faculdades da alma* ou *capacidades*: faculdade de conhecimento, sentimento de prazer e desprazer, faculdade de apetição. A segunda está encarregue de camuflar o

²⁵² Como é notado no Prefácio da tradução portuguesa da *KU*, p. 11.





abismo que separa os dois domínios dos quais se disse manterem uma relação de oposição dialéctica, sem que, contudo, seja possível construir uma ponte comunicante entre ambos. Ao mesmo tempo, é afirmada a passagem de um domínio a outro, afirmação que surge como uma espécie de coerção:

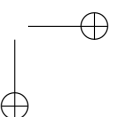
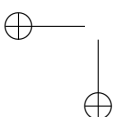
Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (...) como se se tratassem de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último *deve* ter uma influência sobre aquele [...].²⁵³ O dever que é expresso nesta passagem mais não é do que o estabelecimento da problemática relação entre os dois mundos e implica o conceito de *conformidade a fins* (*Zweckmäßigkeit*), na medida em que é exigida uma efectividade no mundo dos sentidos do *fim* posto pelas leis da liberdade. *Fim* é o nome dado ao «conceito de um objecto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efectividade deste objecto»²⁵⁴ e *conformidade a fins* é a designação para «o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas, que somente é possível segundo fins».²⁵⁵ Tal acordo é simultaneamente contingente e imprescindível, na medida em que possibilita a tão desejada passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, pois constitui um indicador de uma natureza que parece ajustar-se aos princípios reguladores da razão, num processo teleológico que não anula a acção das leis mecânicas. E isto porque a palavra *causa* aplicada ao supra-sensível, isto é, à liberdade, significa o fundamento para determinar em concordância a causalidade das coisas da natureza simultaneamente segundo as leis da mesma natureza e de acordo com o princípio formal das leis da razão.

À semelhança da terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*,

²⁵³ *KU*, XIX (trad. cit., p. 57).

²⁵⁴ *KU*, XXVIII (trad. cit., p. 63).

²⁵⁵ *Id.*





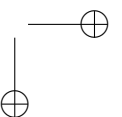
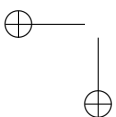
o conflito entre a explicação mecânica e a explicação teleológica é, segundo Kant, apenas aparente, pelo que a única questão que permanece é a de saber em que medida a conformidade a fins da natureza é somente um princípio subjectivamente válido ou, pelo contrário, um princípio objectivo da natureza; por outras palavras, resta saber se a conformidade a fins é uma máxima da faculdade do juízo ou implica realmente a existência na natureza de causas finais a par do mecanicismo. Kant optará pela primeira hipótese, transformando a conformidade a fins da natureza num princípio subjectivo, regulativo, cuja necessidade respeitante à faculdade de juízo humana lhe confere validade como se de um princípio objectivo se tratasse.²⁵⁶

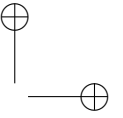
No seguimento da revolução copernicana (ou da contrarrevolução ptolomaica), a afirmação da teleologia baseia-se na constituição do entendimento humano, o qual é incapaz de aceitar o mecanicismo como única explicação dos seres organizados da natureza. E porque assim é, não está em causa a possibilidade da própria teleologia. Apesar disso, e mais uma vez, a conciliação de princípios divergentes e a realidade daquilo cuja possibilidade não é verificável acontece no homem, «única espécie de ser no mundo cuja causalidade é dirigida teleologicamente para fins [...]; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade suprasensível (a *liberdade*).»²⁵⁷ Esta faculdade, que faz do ser humano um ser moral e, nessa medida, o fim terminal da criação, cria as condições para considerar o mundo como um todo organizado segundo fins.

Depois de tudo, não cremos que Kant tenha resolvido todos os problemas que ficaram em suspenso nas duas primeiras *Críticas*: o conceito de fim terminal que está indissoluvelmente conectado com o de conformidade a fins – o qual, não esqueçamos, constitui a mediação procurada entre a natureza e a liberdade – é um conceito da razão prática, não passível de ser afirmado pela experiência do julgamento teórico da natureza, não passível, portanto, de conhecimento. É apenas

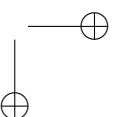
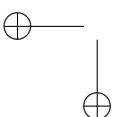
²⁵⁶ *KU*, §76, 344 (trad. cit., p. 328).

²⁵⁷ *Ibid.*, §84, 398 (trad. cit., p. 365).





a lei moral que dá o fundamento para admitir a possibilidade e a realização do mesmo. Mas a lei moral encontra na liberdade a sua *ratio essendi* e, ainda que a realidade objectiva do conceito de liberdade esteja dada como demonstrada, foi igualmente afirmado que esse mesmo conceito tem na espontaneidade absoluta o seu fundamento. Ora, a espontaneidade absoluta não é objecto de conhecimento, pois pertence ao mundo supra-sensível; nesta perspectiva, fecha-se o ciclo das *Críticas* naquilo que ao saber e à fé diz respeito, e à opção kantiana de substituir o primeiro pela segunda, numa tentativa de salvaguardar a esperança de ampliar os limites da razão a que a sua aplicação teórica a deixa votada.





Capítulo III

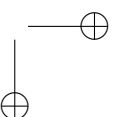
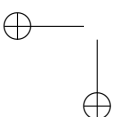
Aporias ou o Recurso à Fé

*Todo o interesse pressupõe necessidade ou a produz;
e enquanto fundamento determinante da aprovação,
ele já não deixa o juízo sobre o objecto ser livre.²⁵⁸*

§ 15. A (falsa) solução dos postulados

Partindo de um conjunto de pressupostos quase inquestionáveis e, ou porque, assumidos com agrado – a saber, o ser humano é detentor de uma dignidade que escapa aos seres não racionais; a dignidade humana releva da sua dimensão moral e racional; só há lei moral na medida em que há liberdade; o desaparecimento da liberdade acarreta o esvaziamento da imputabilidade –, somos levados à afirmação da necessidade da liberdade que, enquanto ideia sem intuição correspondente, tem de

²⁵⁸ *KU*, §5, 16 (trad. cit., p. 98)





ser entendida como uma necessidade da razão pura prática. Isto significa que somos conduzidos a *postulados*.²⁵⁹, ou seja, à *possibilidade* de um objecto segundo leis práticas apodícticas, sem que a possibilidade contenha uma necessidade relativamente ao objecto, tratando-se, pois, de uma necessidade racional subjectiva. A liberdade é, portanto, isto: um postulado da razão pura prática, um *pressuposto* cuja realidade objectiva – que não foi, porque não o podia ser, conferida pela razão pura especulativa – importa assegurar, sob pena de todo o edifício da razão pura estar alicerçado numa ideia que é apenas um pensamento.

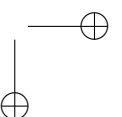
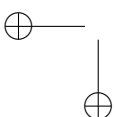
Os postulados da razão pura prática, resultantes da tentativa de responder à questão “que me é permitido esperar?”, têm como função, precisamente, conferir realidade às ideias da razão, e, embora constituam uma necessidade subjectiva, derivam de uma lei, a lei moral, que Kant afirma ser apodicticamente certa e independente dos pressupostos a que dá origem – imortalidade da alma, liberdade, existência de Deus²⁶⁰ – e cuja realidade considera mostrada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

O problema da referida independência surge, segundo cremos, como uma versão do problema da felicidade²⁶¹ no seio da moral kantiana: ao mesmo tempo que se afirma a independência da lei moral face aos postulados, sendo o homem também um ser sensível, torna-se ne-

²⁵⁹ Postulados que Kant afirma diferirem de simples hipóteses, a que leva a necessidade da razão pura teórica, embora na justificação da escolha do termo se refira aos primeiros como «uma simples hipótese necessária». *KPV*, n: A 23 e A 255-256 (trad. cit., n: p. 20 e p. 161).

²⁶⁰ Cf. *KPV*, A 257. Este considerando, no que diz respeito à independência da lei moral face ao postulado da liberdade, não pode deixar de surpreender, depois de a liberdade ser considerada a *ratio essendi* daquela, estranheza reforçada pelo facto de Kant fazer questão de especificar que a liberdade é considerada positivamente no postulado, sentido privilegiado no domínio da prática.

²⁶¹ Entendida como «a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, [agrado] que acompanha ininterruptamente toda a sua existência» [*KPV*, A 40 (trad. cit., p. 32)], ou como «a globalidade de todos os fins possíveis do homem mediante a natureza» [*KU*, §83, 391 (trad. cit., p. 360)], ou ainda como «a satisfação de todas as nossas inclinações» [*KRV*, B 834, A 806 (trad. cit., p. 640)].





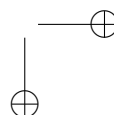
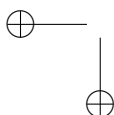
cessário reconhecer qualquer coisa como uma disposição (*Gesinnung*) adequada ao cumprimento da lei enquanto elemento fomentador do *soberano bem*, cujas condições de possibilidade assentam nos postulados, no que à necessidade subjectiva diz respeito.

Por *soberano bem* entende Kant a reunião da virtude e da felicidade, conexão que dá origem à antinomia da razão prática, apresentada na “Dialéctica da Razão Pura Prática”. Até então o discurso kantiano havia sublinhado essencialmente a diferença entre a doutrina da moralidade e a doutrina da felicidade, embora já na “Analítica” da *Crítica da Razão Prática* o filósofo tivesse tido a preocupação de salvaguardar uma possível relação entre ambas:

Esta *distinção*, porém, do princípio da felicidade relativamente ao princípio da moralidade nem por isso é uma *oposição* entre ambos, e a razão pura prática não quer que se *renuncie* forçosamente à pretensão à felicidade, mas apenas que *não se tome em consideração*, quando se fala de dever. Sob certos aspectos, pode ser mesmo um dever preocupar-se com a sua felicidade; em parte, porque ela (...) contém meios para o cumprimento do dever, e em parte, porque a carência da felicidade (...) encerra a tentação de violar o dever. Só que o fomento da própria felicidade nunca pode constituir imediatamente um dever, e menos ainda o princípio de todo o dever.²⁶² O que se exige para a moralidade de uma acção é pois que a felicidade não constitua o seu móbil, inclusivamente porque a ela está associado o sentimento particular de prazer e desprazer, que jamais poderia fundar uma lei.²⁶³

²⁶² *KPV*, A 166-167 (trad. cit. pp. 108-109).

²⁶³ Ainda que propuséssemos a felicidade universal como fundamento de máximas, ao invés da felicidade própria, tais máximas continuariam impossibilitadas de servirem de leis da vontade, porquanto raramente está em nosso poder satisfazer o “preceito empiricamente condicionado” da felicidade, ao contrário do que acontece com o imperativo categórico, cuja observância, na concepção kantiana, só depende de nós. Cf. *KPV*, A 63-65. Na *GMS* a felicidade fora apresentada como um dom da fortuna (cf. BA 1-2), remetendo assim para a problemática grega abordada na primeira parte do nosso trabalho (havendo também uma aproximação no que à indefinição da felicidade diz respeito. Cf. *ibid.* A 46). Por isso, Kant diz-nos que a moral não é a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas sobre como devemos tornar-nos





Que as respectivas máximas não se contradizem, apesar de heterogêneas, já está admitido; resta agora saber *como é praticamente possível o soberano bem*, questão cuja resposta revela, como dizíamos anteriormente, uma certa ambiguidade respeitante ao lugar a ceder à felicidade nos assuntos de moral.

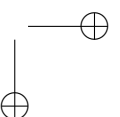
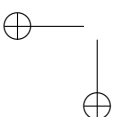
No soberano bem, para nós prático, isto é, a realizar mediante a nossa vontade, a virtude e a felicidade são pensadas como necessariamente unidas de tal modo que uma não pode ser admitida pela razão pura prática sem que também a outra a ele esteja inerente.²⁶⁴ Assim começa a exposição da antinomia da razão pura prática, a qual parte de uma premissa que constitui simultaneamente a conclusão da análise e do subsequente afastamento do estoicismo e do epicurismo no que ao conceito de soberano bem diz respeito, na medida em que o estóico reduzia o soberano bem à virtude, e o epicurista à felicidade. Ambos, contudo, integravam nele o elemento que falta, no primeiro caso fazendo a felicidade coincidir com a consciência da posse da virtude, no segundo fazendo da virtude a forma mais adequada de alcançar a felicidade. É esta espécie de indiferenciação entre virtude e felicidade que Kant recusa, porquanto entende que o vínculo em causa não pode ser analítico, dada a absoluta diferença dos elementos em causa, correlato da dupla dimensão, numérica e fenoménica, do ser humano – enquanto o dever se dirige à razão, a felicidade dá resposta à nossa natureza sensível, e se fosse ela a verdadeira finalidade do homem, o instinto ser-lhe-ia suficiente na busca da mesma.

Por outro lado, a coincidência das doutrinas da moralidade e da felicidade tornaria inútil a procura de princípios *a priori*.

A relevância do dever e da razão permanece, portanto, mesmo

dignos de felicidade; por isso também a felicidade promovida pelo dever distingue-se da felicidade enquanto inclinação no facto de apenas o comportamento manifestado de acordo com a primeira ter valor moral. Cf. *GMS*, BA 12. Por outro lado, o prazer associado à felicidade pressupõe a distinção entre prazer patológico e prazer moral: o primeiro precede a observância da lei e está na origem da mesma; o segundo releva da ordem moral, na medida em que é por ela precedido.

²⁶⁴ *KPV*, A 204 (trad. cit., p. 132).





no seio do soberano bem, no qual a virtude e a felicidade não são detentoras de igual estatuto, o que permite, aliás, a não contradição entre o conceito de soberano bem e a impossibilidade de que a felicidade constitua motivo para a prática de acções morais, «pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever, só em seguida me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom.»²⁶⁵

O princípio determinante da vontade continua, portanto, a ser a lei moral, a qual não promete felicidade alguma²⁶⁶; fazer desta o princípio determinante é reger-se pelo *amor de si*.

Não sendo analítica, a conexão entre virtude e felicidade só pode ser sintética, o que, por nos situarmos na dimensão prática, implica uma relação de causa/efeito. Portanto, ou o desejo de felicidade é causa motriz para as máximas da virtude, ou a máxima da virtude é causa eficiente da felicidade. Sendo ambas as hipóteses dadas como falsas, em coerência com o exposto até então, o soberano bem tem de ser declarado praticamente impossível, e com isso a lei moral, sua promotora, torna-se *fantástica*, votada a *fins imaginários*, falsa.²⁶⁷

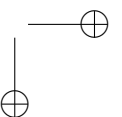
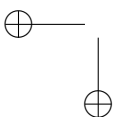
Se a resolução da antinomia entre a natureza e a liberdade já nos parecia problemática – na medida em que exige o acatamento da distinção entre fenómeno e númeno e, simultaneamente, a união incompreensível de ambos num ente cindido –, agora, a solução encontrada para a antinomia da razão pura prática sofre de uma fragilidade ainda maior, pois, além de pressupor a referida distinção, conclui pela *não impossibilidade prática* do bem supremo²⁶⁸, quando

²⁶⁵ *UG*, A 217-219 in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995, p. 67.

²⁶⁶ A lei moral expressa-se por meio do imperativo categórico, enquanto o imperativo respeitante à necessidade prática de uma acção como meio de fomentar a felicidade é assertórico. Esta diferenciação já está patente na *KRV*, onde Kant distingue a lei pragmática – aquela lei prática que tem por motivo a felicidade – da lei moral – aquela que não tem outro móbil que não a indicação de como podemos tornar-nos dignos de felicidade. Cf. B 834, A 806.

²⁶⁷ *KPV*, A 205 (trad. cit., p. 133).

²⁶⁸ «[...] não é impossível que a moralidade da disposição (*Gesinnung*) tenha com





a questão para a qual se procurava uma resposta era a da sua *possibilidade*. Ora, apesar de logicamente o não-impossível ser equivalente ao possível, intuitivamente não lhes conferimos o mesmo valor: pense-se no exemplo em causa e na esperança que depositaríamos na união da virtude e da felicidade se da mesma nos fosse dito ser *possível* ou *não impossível*, e compreender-se-á a desigualdade que pretendemos afirmar.

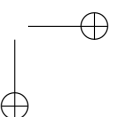
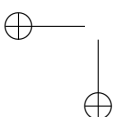
Para além do mais, da conexão necessária entre a virtude e a felicidade, segundo uma relação de causa-efeito, é dito (i) ser possível apenas por intermédio de um autor inteligível da natureza – e, por isso, não estar na dependência do homem; (ii) ser encontrada na lonjura do mundo inteligível – logo, dificilmente alcançada numa justa proporção *nesta vida*²⁶⁹; (iii) implicar uma fruição patente no conceito de felicidade, que não se coaduna com o respeito pela lei moral – pelo que a inicialmente apresentada conexão necessária entre virtude e felicidade é substituída pela união necessária da consciência da virtude com um análogo da felicidade, o *auto-contentamento* (*Selbstzufriedenheit*), isto é, uma «satisfação negativa na sua existência, na qual se está consciente de nada precisar.»²⁷⁰

As duas primeiras observações reconduzem-nos aos postulados ou, pelo menos, assim o pretende Kant. Fazendo derivar a imortalidade da alma da problemática do soberano bem, abre-se um hiato na argumentação, que se desenrola totalmente em torno do ideal de santidade, e dá-se um salto para a conclusão. Diz o filósofo que a imortalidade da

a felicidade, enquanto efeito no mundo sensível, uma conexão necessária, a título de causa, se não imediata, apesar de tudo mediata [...].» *KPV*, A 207 (trad. cit., p. 134). Deste modo, a hipótese de que a disposição virtuosa produza felicidade não é absolutamente falsa, ao contrário do que está exposto na antinomia.

²⁶⁹ Cf. *KPV*, A 207-208 e *KRV*, B 837-838, A 809-810.

²⁷⁰ *KPV*, A 212 (trad. cit., p. 136). Esta noção de auto-contentamento aproxima-se da concepção estoíca; também em Kant ela é uma forma de auto-suficiência, conseguida na medida em que, ao superar as inclinações sensíveis, o homem se liberta da dependência do mundo e adquire a consciência de não precisar de mais nada a não ser da virtude. Por sua vez, já está presente em Aristóteles a ideia de que uma das características da *eudaimonia* é a ausência de dependência ou necessidades.





alma é necessária enquanto possibilidade de um progresso infinito ao encontro da plena conformidade da vontade, que não é pura, com a lei moral. «Portanto, o soberano bem, praticamente, só é possível sob o pressuposto da imortalidade da alma.»²⁷¹

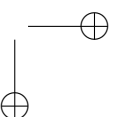
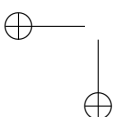
Ora, o soberano bem é a reunião da virtude e da felicidade, e se a vontade boa constitui condição necessária para sermos *dignos* de felicidade, a vontade santa representa a plena conformidade à lei moral, o que não implica de forma alguma a felicidade. Para mais, não podemos esquecer que a felicidade foi associada por Kant à dimensão sensível do homem, pelo que seguir o ideal de santidade e viabilizar o soberano bem nos parecem caminhos que, em última instância, podem até ser opostos. E esta observação mantém-se quer a imortalidade aqui tratada seja relativa à pessoa, quer à imortalidade da espécie humana – o que, aliás, Kant não esclarece.²⁷²

Porventura consciente das deficiências argumentativas do primeiro postulado, no que à felicidade diz respeito, Kant desenvolve a análise dessa mesma problemática num segundo postulado, o da existência de Deus, o qual surge, precisamente, da necessidade de admitir a existência de uma causa da natureza que contenha o princípio da conexão necessária e da concordância exacta entre a felicidade e a moralidade. Tal necessidade é subjectiva, o que significa que constitui um requisito, neste caso, para a possibilidade do soberano bem, que tem de ser reconhecido como crença (ainda que racional).²⁷³ E desta forma, a esperança no soberano bem fica remetida para a religião, pois «só quando a religião se acrescenta é que também surge a esperança de um dia participarmos na felicidade na medida em que tivemos o cuidado

²⁷¹ *Ibid.*, A 220 (trad. cit., p. 141).

²⁷² O vínculo entre a virtude e a felicidade, o mesmo é dizer, entre a razão e a sensibilidade, permaneceu por esclarecer inteiramente na *KPV*. Na *MS* Kant voltou a abordar a mesma problemática, mas segundo um cânone diferente, preocupando-se com a relação entre a lei moral e a antropologia moral e abandonando o registo teológico.

²⁷³ Cf. *KPV*, A 226.



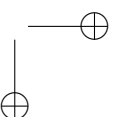
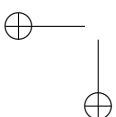


de dela não sermos indignos.»²⁷⁴

§ 16. Dos interesses na teoria e na prática

Nem a moral nem a crença em Deus repousam sobre pressupostos desinteressados. A última é o garante de uma causa da natureza, situada fora dela e da importante esperança na união da virtude com a felicidade. A moral, por sua vez, é possível apenas pela afirmação da realidade da liberdade e confere à pessoa humana uma dignidade que escapa aos restantes seres (não racionais), ao mesmo tempo que constitui um dos pilares das relações sociais. Desta forma, perante a antinomia que coloca em conflito uma tese que afirma a liberdade e uma outra que a nega, e antes de apresentar a resolução desta como das restantes antinomias, Kant interroga-se acerca da nossa postura face a cada uma das proposições em causa para concluir que não somos espectadores indiferentes diante dos conflitos da razão: se o dogmatismo das teses nos conduz à concepção de que (i) o mundo tem um começo, (ii) o eu pensante é de natureza simples e incorruptível, (iii) as acções voluntárias têm a liberdade por causalidade e (iv) a ordem das coisas do mundo é devida a um ser originário e necessário; e se o empirismo das antíteses nos indica que (i) o mundo não tem nem começo nem autor, (ii) a nossa vontade não é livre e (iii) a nossa alma é tão divisível e corruptível como a matéria, então, a falta de imparcialidade a que Kant chama *interesse* está, no juízo do mesmo, perfeitamente justificada porquanto é reveladora de sensatez, a sensatez de aderir àquilo que garante a permanência das «pedras angulares da moral e da religião» e de recusar aquilo que «[nos] rouba todos estes apoios», fazendo soçobrar

²⁷⁴ *Ibid.*, A 234 (trad. cit., p. 149).





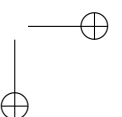
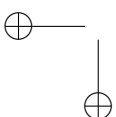
as ideias morais e os seus princípios e retirando-lhes o seu valor – a sensatez, portanto, de aderir às teses e recusar as antíteses.²⁷⁵

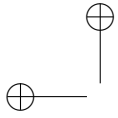
Ora, ainda que devamos sublinhar que o interesse não se confunde em Kant com concessões egoístas e possamos, por isso, admitir ser moralmente mais aceitável, continuamos a falar de interesse na origem da posição adoptada – o que, do ponto de vista especulativo, poderia resvalar para uma certa falta de honestidade intelectual, não fora a admissão do próprio Kant sobre o carácter decisivo do interesse, não apenas nos juízos do senso comum, mas também nas posições sustentadas no decorrer de uma investigação.

Ao estender o interesse prático pela tese ao interesse especulativo, na medida em que a antítese não nos dá qualquer base sobre a qual possa ser erigido o edifício do conhecimento, Kant aproxima a atitude do senso comum, junto do qual a tese detém uma popularidade que a antítese jamais poderá alcançar, da atitude dos teóricos que, ao reconhecerem a natureza arquitectónica da razão, encontram igualmente uma recomendação a favor das afirmações da tese.

Assim sendo, a solução encontrada não resulta de uma escolha livre e desinteressada, mas da necessidade de manter a liberdade, ao mesmo tempo que produz a necessidade de crer em Deus. Se quando se trata de agir, os princípios são escolhidos de acordo com o interesse prático, não conseguimos discernir se o interesse concorda com a realidade ou se se impõe a ela na afirmação da tese e no recusar da antítese.

²⁷⁵ Cf. *KRV*, B 494-497, A 466-469.





§ 17. Confissões kantianas

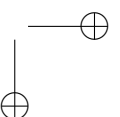
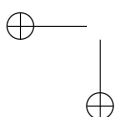
A conciliação da liberdade com a natureza é um problema especulativo de interesse prático de uma ordem diferente da do problema acerca da realidade da liberdade. Concedamos que a causalidade pela natureza e a causalidade pela liberdade podem coexistir. O que nos diz esta asserção sobre a realidade da liberdade? Nada. E enquanto a natureza demonstra a sua realidade através da experiência, a realidade objectiva da liberdade é duvidosa.²⁷⁶ O enunciado da questão acerca da possibilidade da coexistência da causalidade da natureza e da liberdade – «apesar das leis naturais, a liberdade é possível?»²⁷⁷ – é revelador da discrepância de estatuto quanto à realidade dos elementos em causa. Donde a necessidade de mostrar que em algum ente a liberdade se une à natureza, produzindo efeitos sobre ela. Neste sentido, a liberdade humana, mais do que uma propriedade do homem, apresenta o homem como *condição de possibilidade da liberdade*.²⁷⁸ Sem um ente simultaneamente situado na ordem dos fenómenos e pertencente ao mundo inteligível, não haveria mediação possível entre as leis da natureza e a liberdade da vontade. Como se dá a referida mediação é algo que fica por esclarecer, segundo Kant, porque ultrapassa as faculdades da nossa razão. Tal incapacidade tem a consequência surpreendente de impossibilitar a predição da conduta humana, porquanto não podemos conhecer o modo como a liberdade actuará na dimensão empírica.

Exactamente pelo mesmo motivo, a moralidade das acções (ou seja, a pureza da intenção subjacente), inclusivamente das nossas próprias acções, permanece-nos oculta, pois em que medida um efeito tem

²⁷⁶ Cf. *GMS*, BA 114, 121.

²⁷⁷ *KRV*, B 564, A 536 (trad. cit., p. 465).

²⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 134.





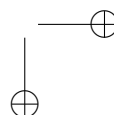
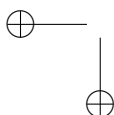
por causa a liberdade ou a natureza feliz ou infeliz do temperamento, é algo a que ninguém pode verdadeiramente aceder, pelo que se impõe repensar a figura da imputabilidade, que só pode repousar sobre a dimensão empírica das acções. Ora, sabendo que na moral kantiana o que está em causa não é a acção e sim a intenção, vislumbra-se um interessante hiato entre os pares liberdade–moralidade e imputabilidade–responsabilidade, à revelia da consideração kantiana de que o grau de responsabilidade é directamente proporcional ao grau de liberdade.²⁷⁹

Por sua vez, a própria relação entre liberdade e moralidade periga segundo uma determinada leitura dos pressupostos kantianos, indicadores de que onde impera a lei moral não há escolha (em relação ao que deve ser feito) e de que a libertação da vontade face ao despotismo dos desejos nos conduz por um caminho único e necessário. Seremos, portanto, livres de escolher seguir ou não a lei moral – embora só o sejamos verdadeiramente se não nos sujeitarmos aos impulsos sensíveis e aderirmos à lei; seguindo a razão, a nossa vontade quererá necessariamente aquilo que deve querer, não sob a figura exclusiva da submissão, mas também como legisladora ela mesma. Ou seja, se não seguirmos a razão, somos escravos dos desejos; seguindo-a, não temos escolha (embora Kant considere que somos livres, segundo um conceito de liberdade muito pouco usual).

Importa-nos agora regressar à já sobejamente referida distinção que constitui a condição de possibilidade da liberdade, para registar as palavras do próprio Kant: «se os fenómenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade.»²⁸⁰ Ou seja, sem a distinção entre fenómeno e coisa em si, sem a concepção de tempo como simples modo de representação sensível em nada relacionado com as coisas em si mesmas, o homem não passa de uma marioneta ou de um autómato de

²⁷⁹ Kant admite, contudo, que mesmo aqueles que revelam nas suas acções uma maldade precoce e incorrigível pela educação, fazendo adivinhar uma espécie de “constituição natural sem esperança”, estando privados, portanto, de liberdade, continuam a ser justamente responsabilizados e censurados, desfazendo, dessa forma, o nó que vulgarmente une a liberdade à responsabilidade. Cf. *KPV*, A 178-179.

²⁸⁰ *KRV*, B, 564, A 536 (trad. cit., p. 465).





Vaucanson.²⁸¹

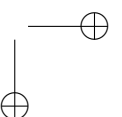
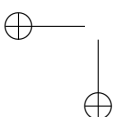
Resta, então, admitir que a liberdade é uma ideia da razão da qual sabemos a possibilidade *a priori*, porque ela é condição da lei moral, sem que a discernamos, dada a sua total ininteligibilidade. A liberdade transcendental tem, pois, de ser dita *totalmente indiferente* no que ao prático diz respeito²⁸², sob pena de a sua condição de ideia perigar a realidade da liberdade. De que modo essa indiferença se compatibiliza com a concepção de uma liberdade prática fundada na liberdade transcendental é algo que escapa à nossa compreensão e cuja justificação só conseguimos vislumbrar na tentativa de salvar a todo o custo o que se apresenta como a pedra angular da moral, apesar da – ou decorrente da – intuição da impossibilidade da liberdade. Ao afirmar «*se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza (...) a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática*»²⁸³, Kant não evita a dificuldade da referida compatibilidade; é certo que pretende demonstrar, precisamente, a manifestação (que surge sob a forma de uma imposição da razão) de um outro tipo de causalidade que não a natural, mas a resposta à sua pretensão situá-la-á na espontaneidade absoluta, o mesmo é dizer, na liberdade transcendental. Assim sendo, suprimindo esta, manter-se-ia a liberdade prática?

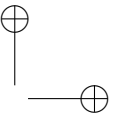
Façamos uma *epoché* sobre esta dificuldade para darmos conta de uma outra: para além de uma ideia da liberdade que se apresenta como *a priori*, a moralidade está fundada numa proposição prática sintética *a priori*, a qual indica que uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima se pode transformar em lei universal, sendo que tal propriedade da máxima não pode ser derivada da análise do conceito de “vontade absolutamente boa”; a universalidade da máxima só pode dar-se quando a vontade é determinada pela razão afastada das inclinações sensíveis. Por isso, o enunciado $V(r) \rightarrow V(x)$: se a vontade for apenas

²⁸¹ Cf. *KPV*, A 181.

²⁸² Cf. *KRV*, B 831-832, A 803-804.

²⁸³ *Ibid.*, B 562, A 534 (trad. cit., pp. 463-464); sublinhado nosso.





determinada pela razão, quer necessariamente x , é um enunciado analítico, cuja verdade lógica não impede a problematicidade antropológica. A necessidade de recorrer a uma proposição prática sintética *a priori* talvez advenha do facto de ser antropológicamente inaudito colocar a moralidade de uma acção sob a égide da determinação exclusiva pela razão. Aliás, o reconhecimento kantiano de que ao homem só é dado agir apelando para a sensibilidade está patente na afirmação da necessidade de que a razão *inspire um sentimento de prazer* no cumprimento do dever para que o homem queira aquilo que *só a razão* lhe prescreve como dever.²⁸⁴ Por isso, a palavra final – ou o desejo final – que remete para a independência da lei moral, portanto, da pessoa, em relação à animalidade, só pode ser dita projectando a existência humana para lá desta vida²⁸⁵, já que nesta o curso regular da história humana no seu conjunto faz adivinhar a integração numa teleologia oculta, que levou Kant a escrever, em 1784:

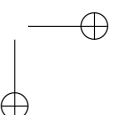
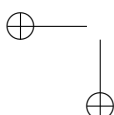
Seja qual for o conceito que, também com um desígnio metafísico, se possa ter da *liberdade da vontade*, as suas *manifestações*, as acções humanas, são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza.²⁸⁶

Do ponto de vista ético, a questão que urge pensar não é tanto a da compatibilidade do determinismo e da liberdade quanto a da realidade da liberdade, embora estejamos crentes de que a impossibilidade de chegar a bom termo na realização de tal empresa não alteraria sobremaneira o mundo da praxis, sustentado que seria pelo *como se*, sob resguardo do qual Kant procurou garantir a validade da sua proposta moral: dada a impossibilidade de demonstrar a liberdade no sentido teórico, e a indecisão antes referida a que a razão se veria votada caso estivesse em seu poder analisar as proposições em conflito na antinomia independentemente do interesse prático, Kant conclui que «as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse verdadeiramente livre continua-

²⁸⁴ Cf. *GMS*, BA 122.

²⁸⁵ Cf. *KPV*, A 289.

²⁸⁶ *IAG*, A 385 (trad. cit., p. 21).





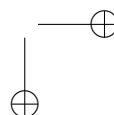
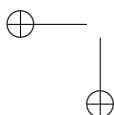
riam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a ideia da sua própria liberdade.»²⁸⁷

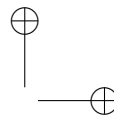
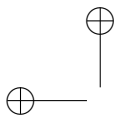
Portanto, ainda que se dê a inobservância das duas condições postas por Kant para que a vontade humana possa pensar-se livre, a saber, a distinção nuclear do criticismo entre fenómeno e coisa em si, e a aplicação do princípio da causalidade apenas ao primeiro e da vontade à coisa em si, de certa forma a realidade da liberdade encontra-se salvaguardada na assunção da mesma em todas as acções de cariz moral.

Que a incognoscibilidade não significa irreabilidade estava já estabelecido nas diatribes em torno das aporias eleáticas do movimento. Todavia, o raciocínio kantiano conduz-nos da *possibilidade lógica* da liberdade, isto é, da sua *pensabilidade*, garantida pela afirmação dos limites gnoseológicos da razão e da correlativa distinção entre fenómeno e coisa em si, à *possibilidade real* da mesma liberdade, ou seja, à sua validade objectiva, retirada já não de fontes teóricas, mas sim de fontes práticas. Destas extraímos o ensinamento de que a liberdade é um *pressuposto* absolutamente necessário à moral, o qual, não podendo ser conhecido, tem de ser dito *a priori*. Ou seja, perante a impensável possibilidade de esvaziar a extensão prática da razão pura, Kant suprime o *saber* em benefício da *crença*, num testemunho artificiosa e completamente elaborado da condenação humana à crença na liberdade. Tal condenação, porém, não é universal: há aqueles que não têm *fé*, recusando atribuir validade [objectiva] às ideias da razão, desprovidas de fundamentação teórica.²⁸⁸ Sendo a fé a adesão ao que permanece inacessível ao conhecimento teórico, a admissão como verdadeiro do que é entendido como condição de possibilidade da moral, aqueles que não têm fé estão sujeitos a uma outra condenação que não a da crença na liberdade: vêm-se remetidos ao dogmatismo e submetidos a interacções regidas pela égide do *como se*.

²⁸⁷ *GMS*, n: BA 101 (trad. cit., p. 96). Cf. *KRV*, B 713, A 685.

²⁸⁸ Cf. *KU*, § 91, A 462-464.

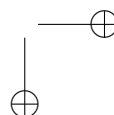
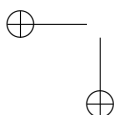




REFLEXÃO FINAL

“A liberdade é a *ratio essendi* da lei moral”: está contida neste considerando kantiano – cujo último termo admite várias substituições sem que, com isso, as proposições subsequentes vejam alterado o suposto valor de verdade da proposição inicial – a valorização de um conceito sobre o qual, no seguimento de uma certa tradição humanista, há muito repousa a ideia da *dignidade humana*. Se a mesma liberdade que fundamenta a dignidade instaura a figura da responsabilidade, o questionamento da primeira implica admitir a reformulação de todos os pressupostos que subjazem às relações humanas.

Acresce a tais considerações o facto de qualquer indício de que as acções têm por causa factores ou exteriores ao agente ou, ainda que internos, por ele não controláveis parecer ameaçar o valor *absoluto* da pessoa humana, concepção que encontra correlato mesmo num contexto como o da Grécia Antiga em que a contingência própria dos assuntos humanos é sinónimo de imperfeição e inferioridade ontológica, pois inclusivamente nesse universo apenas somos dignos de elogio (e, pela mesma ordem de ideias, alvo de reprovação) no âmbito dos actos voluntários. As acções praticadas involuntariamente serão passíveis de indulgência, quiçá de piedade, mas jamais motivo de admiração.

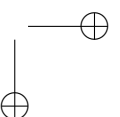
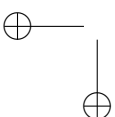




Daqui decorre que o caminho trilhado pela ciência ao longo do século XX, particularmente nas áreas da biologia e das neurociências – caminho esse que apontou para a ocupação pelo determinismo do espaço até então reservado ao exercício do livre arbítrio – seja amiúde e por diferentes quadrantes acusado de inumano. Com este veredicto, pretende-se sublinhar o perigo que a ciência representa para a humanidade, na dupla significação do conceito: enquanto membros da espécie humana, devemos temer a ameaça que aquela constitui para a sobrevivência e a genuinidade da mesma; (mais profundamente) enquanto membros de um *reino dos fins*, cujo estatuto nos é outorgado graças à nossa situação de seres autónomos, devemos insurgir-nos contra aquilo que retira à pessoa a sua condição de possibilidade, inviabilizando a libertação dos grilhões da natureza. A ciência é, então, dita inumana porque destitui o ser humano da sua condição de superioridade, encontrada na possibilidade de ascender a *pessoa*. Nessa medida, evidenciar a incapacidade científica para dar conta daquilo que a pessoa é transforma-se num imperativo moral.

Sendo apenas *um* modo de dar resposta ao desejo humano de conhecer, a ciência não esgota, naturalmente, os vários ângulos de abordagem de uma qualquer problemática. A natureza especializada do saber que ela é, natureza que constitui igualmente a sua mais valia em termos de possibilidade de progresso, implica o tratamento parcial do objecto em estudo e uma investigação necessariamente contida dentro dos limites do cientificamente testável. Porém, quando a filosofia ignora os dados que a ciência vai acrescentando ao conhecimento do ser humano, legitima o preconceito científico que lhe é com frequência dirigido. E tal ignorância é tanto mais incompreensível quanto os problemas são comuns e têm, inequivocamente, uma origem filosófica.

Em instante algum confrontámos as teses dos autores em análise com a visão de um mundo (ainda) parcialmente explicável através de impulsos neurológicos e reacções químicas. Desde o início indicámos não ser esse o nosso objectivo. Porém, chegou o momento de reconhecer que algumas das conclusões a que a ciência actualmente foi condu-

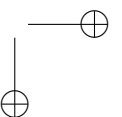
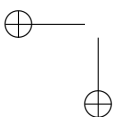




zida, relativas à temática que aqui nos propusemos tratar, encontramos pressupostas, quer na teleologia aristotélica, quer no deontologismo kantiano. Nessa medida, foi utilizando determinadas teses do pensamento do próprio Aristóteles que chegámos à equivalência dos supostos mundos do necessário e do contingente, tal como foi evidenciando certas confissões do próprio Kant que concluimos a ininteligibilidade da liberdade e a impossibilidade de afirmar a realidade objectiva da mesma, sem concessões à instância da *fé*. E, pese embora as consideráveis divergências entre as éticas dos dois filósofos, uma investigação mais atenta sobre a globalidade das respectivas considerações leva-nos ao encontro de pontos de convergência em muito do que ao essencial diz respeito.

A primeira coincidência digna de registo situa-se na relevância extrema atribuída à educação. Tanto em Aristóteles como em Kant, os hábitos fomentados e os ensinamentos proporcionados desde a infância são considerados decisivos no correcto desenvolvimento da eticidade. A absolutização de tal factor, a que se juntam outros tantos elementos internos e externos, vê-se impedida pela necessidade de garantir que a figura da responsabilidade não se desvaneça por entre mecanismos mais ou menos deterministas. Desta forma, mantém-se incólume o lugar do esforço individual, embora mereça apreciações diferentes por parte de Aristóteles e de Kant: este avalia-o como mais moral do que a simples disposição para o bem e o correcto, avaliação que resulta na consequência estranha de ser considerada mais moral a pessoa cuja disposição é contrária à moralidade, caso a sua vontade se deixe conduzir pela razão, do que aquela cuja disposição está em consonância com os ditames da razão; já Aristóteles situa a verdadeira moralidade na figura da temperança, por ser a única disposição do carácter que está para lá da exigência de um constante esforço para realizar o correcto.

Na verdade, tanto uma posição como a outra suscitam algumas questões. No primeiro caso, à referida estranheza pela conclusão de que os menos propensos à moralidade têm de ser ditos os mais morais, junta-se a constatação de que o louvor reconhecido é, na maioria das



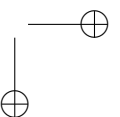
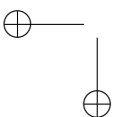


vezes, directamente proporcional ao esforço que se julga envolvido. E para o verificarmos, basta considerar casos que nos sejam intuitivos: por exemplo, na realização da mesma tarefa, julgamos mais digno de louvor aquele que precisou de se esforçar mais do que aquele que a executou tão bem quanto o primeiro, mas sem investir muito esforço; da mesma forma que admiramos mais quem construiu um qualquer império do que quem *se limitou* a herdá-lo e a geri-lo ou quem sendo oriundo de meios propícios à prática do crime se torna uma *pessoa de bem*. E tudo isto parece justificado pelo facto de valorizarmos o que não está determinado e resulta *simplesmente* do empenho individual, mesmo se a determinação for consentânea com o justo e o conveniente. O que não está de todo demonstrado é a adequação de tais julgamentos, pois em que medida uma natureza e uma educação favoráveis à moralidade diminuem o mérito dessa mesma moralidade é algo cuja determinação nos parece problemática e cuja assunção se nos revela assaz injusta.

Por sua vez, na ética aristotélica, a consideração de que a moralidade das acções, no sentido mais nobre da palavra, deve ser remetida para a temperança, para além de destituir do mérito que lhe é devido o esforço da continência, reduz a moralidade ao grupo dos diminutos bem-aventurados para cujo carácter temperado concorreram os diversos factores envolvidos na sua origem.

Para lá desta divergência, Aristóteles e Kant concordam no facto de a verdadeira avaliação ético-moral recair sobre as escolhas e não sobre os actos. Simplesmente, como não é fácil avaliar a qualidade das escolhas, em linguagem aristotélica, ou a intenção, em termos kantianos, somos forçados num caso a avaliar a qualidade dos actos e noutro a admitir a adequação das intenções subjacentes às acções correctas. O que nem um nem outro chegam a admitir é que as ditas escolhas e as intenções resultam de variáveis pelas quais o agente não é responsável, da mesma forma que não é voluntária a felicidade de que o mesmo possa usufruir, no que ambos já concedem.

Ora, como tivemos oportunidade de notar, na teleologia aristotélica a recusa da premência da fortuna e do acaso não é desinteressada,

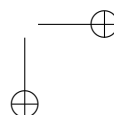
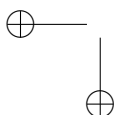




tal como no deontologismo kantiano não é desinteressada a opção pela afirmação da liberdade como causa, a par da causalidade pela natureza. As duas posições resultam de uma deliberação consciente em prol da conclusão considerada *preferível*, ao arrepio do que uma investigação neutra pudesse mostrar e mesmo ignorando aquilo que o cotejo com tal investigação, pontualmente levada a cabo por ambos, indicia. Assim sendo, não nos parece que tenhamos professado alguma espécie de heresia face a qualquer das filosofias em causa; limitámo-nos a libertar dos parênteses as evidências a que (prudentemente) os autores, nas respectivas obras, não quiseram atribuir demasiado relevo, sem que, no entanto, pudessem ignorá-las. De qualquer forma, em nenhum dos casos o resultado das teses que fomos desbravando é sinónimo de esvaziamento da responsabilidade na sua extensão.

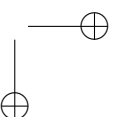
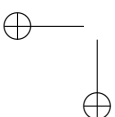
Na medida em que a prudência e o bom senso que ditam a crença na liberdade resultam em grande parte da consideração da mesma como condição *sine qua non* da responsabilidade, dissolver essa mesma imbricação constitui um argumento significativo a dirigir aos que receiam e repudiam as concepções deterministas. Tal empresa pode ser conseguida recorrendo ao estatuto que o “eu” detém enquanto autor de uma acção, da qual pode ser causa ou não. Porque o poder de transformar acontecimentos em acções se revela de forma privilegiada na proposição “eu ajo”, cuja formulação não facilita a diferenciação entre causa e efeito, embora afirme de forma inequívoca a autoria da acção, depositamos naquele pronome pessoal a garantia de que a imputabilidade se mantém à revelia do destino da liberdade.

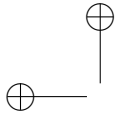
As causas implicadas numa acção, sejam deterministas ou não, manifestam-se através do “eu”, que as assume como constitutivas de si mesmo ao considerar-se autor das suas acções. Património genético, processos fisiológicos e aprendizagens culturais serão, pois, o último reduto causal dos actos por nós praticados, sem que sejamos causa de nenhuma das causas citadas e sem que por isso permaneçamos excluídos da condição de autores. As referidas causas constituem, na nossa perspectiva, elementos *determinantes* da acção, o que significa





que a resposta à questão inicialmente colocada acerca da possibilidade de existirem comportamentos diferentes mantendo idêntica a natureza das causas é, para nós, negativa. Conhecendo integralmente as variáveis que, a cada instante, se conjugam no processo de deliberação, o seu desfecho seria seguramente previsível. Esta omnisciência que é projectada em Deus – e que tantos dilemas provoca na sua compatibilização com o livre arbítrio – revela-se à escala humana na determinação com que uma acção pode ser praticada, determinação vulgarmente louvável sem que se atente ao seu significado: o conhecimento do agente em relação àquilo que quer é inversamente proporcional ao espectro das possibilidades, relação que culmina na passagem, operada pela decisão, da admitida contingência à necessidade; a vontade que decide renuncia ao mesmo tempo e pela mesma razão aos possíveis que foram excluídos na e pela decisão, abolindo a coexistência dos contrários; a pessoa que age de modo *determinado* instaura uma necessidade que, afora o invólucro prático que a constrange, Aristóteles e Kant, afinal, poderiam preconizar para a ética. Trata-se do mesmo invólucro que garante a perpetuação da responsabilidade, pois é construído por convicções metafísicas e antropológicas que invadem o quotidiano de todos, à revelia das conclusões a que possamos ser conduzidos no decorrer de exercícios especulativos. Não podemos deixar de nos *sentir* responsáveis e de responsabilizar os outros pelas decisões tomadas e pelas acções praticadas, da mesma forma que não podemos deixar de nos *sentir* justos merecedores de elogio e de censura pelos feitos realizados. Nessa medida, a ética não serve apenas a um ser que viva na contingência e que seja dotado de liberdade; é igualmente útil no seu papel regulador a um ser que não pode agir senão sob a ideia da sua própria liberdade, porque vê no determinismo uma absurdidade moral, que na verdade mais não significa do que o “fora de tom” que o mesmo parece representar. A ética permanecerá, portanto, necessária enquanto nos mantivermos incapazes de viver na dissonância.





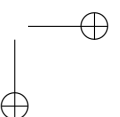
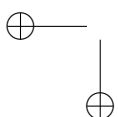
BIBLIOGRAFIA

5.1 I. Fontes

a) Aristóteles

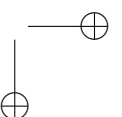
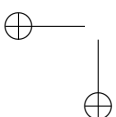
- *De Anima. On the soul*, translation by W. S. Hett, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1936, 1995, vol. VIII, pp. 8-203. *Da alma*, introdução, tradução e notas por Carlos Gomes, Lisboa, Edições 70, 2001.
- *De generatione animalium. Generation of animals*, translation by A. L. Peck, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1942, 1990, vol. XIII.
- *De incessu animalium. Investigación sobre los animales*, introducción de Carlos Gual, traducción y notas de Julio Bonet, Madrid, Gredos, 1992.

www.lusosofia.net





- *De Interpretatione. On Interpretation*, edited and translated by Harold Coock, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1938, 1996, vol. I, pp. 112-179.
- *De motu animalium. Movement of animals*, translation by E. S. Forster, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1937, 1998, vol. XII, pp. 440-479.
- *De partibus animalium. Parts of animals*, translation by A. L. Peck, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1937, 1998, vol. XII, pp. 52-431. *Partes de los animales*, introducciones, traducciones y notas de Elvira Sánchez-Escariche y Almudena Miguel, Madrid, Gredos, 2000.
- *Ethica Eudemia. Eudemia ethics*, translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge / London, 1935, 1996, vol. XX, pp. 234-477. *Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1997. *Ética a Eudemo*, tradução de António Amaral e Artur Morão em colaboração com o GEPOLIS-UCP, Lisboa, Tribuna da História, 2005.
- *Ethica Nicomachea. Nicomachean ethics*, translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge / London, 1926, 1999, vol. XIX. *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1972, 1997.
- *Historia Animalium. History of Animals*, translation by A. L. Peck, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/ London, 1965, 1993, vol. IX, books I-III. *Investigación sobre los animales*, introducción de Carlos Gaul, traducción y notas de Julio Bonet, Madrid, Editorial Gredos, 1992, livros I, VII e IX.

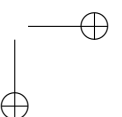
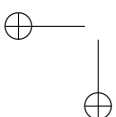


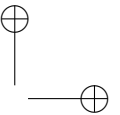


- *Metaphysica. Metaphysics*, translation by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1936, 1996, vol. XVII, books I-IX. *Métaphysique*, traduction et notes par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1933, 1991, 2 tomes.
- *Physica. Physics*, translation by Philip Wicksteed and Francis Cornford, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1929, 1996, vol. IV, books I-IV. *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo Echandía, Madrid, Gredos, 1995, 1998.
- *Poetica. Poética*, 6^a ed., tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa, Lisboa, IN-CM, 2000.
- *Politica. Política*, edição bilingue, tradução e notas de António Amaral e Carlos Gomes, Lisboa, Vega, 1998.
- *Rhetorica. Rethoric*, translation by John Freese, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1926, 1994, vol. XXII. *Retórica*, tradução de Abel Pena, Manuel Júnior e Paulo Alberto, Lisboa, IN-CM, 1998.

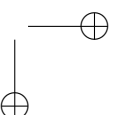
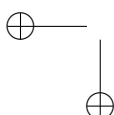
b) Kant

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht in Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1798/1800, 1983, vol. VI, pp. 399-690. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, texte traduit et annoté par Pierre Jalabert in ALQUIÉ, Ferdinand (dir.), *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, vol. III, pp. 937-1144.





- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, tradução de José Andrade, in *Textos Pré-Críticos*, selecção e introdução de Rui Magalhães, tradução de Alberto Reis e José Andrade, Porto, Rés, 1700, 1983, pp. 185-229.
- *Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metafísica dos Costumes. Parte I: Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1797-1798, 2004.
- *Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metafísica dos Costumes. Parte II: Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1797-1798, 2004.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1785, 1997.
- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1784, 1995.
- *Kritik der praktischen Vernunft. Crítica da Razão Prática*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1788, 1997.
- *Kritik der reinen Vernunft* in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1781, 1983, vol. II, *Crítica da Razão Pura*, 3ª ed., introdução e notas de Alexandre Morujão, tradução de Alexandre Morujão e Manuela Santos, Lisboa, FCG, 1994.
- *Kritik der Urteilskraft. Crítica da Faculdade do Juízo*, introdução de António Marques, tradução e notas de António Marques e Valério Rohden, Lisboa, IN-CM, 1992.



- *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*, tradução de José Andrade in *Textos Pré-Críticos*, selecção e introdução de Rui Magalhães, tradução de Alberto Reis e José Andrade, Porto, Rés, 1755, 1983, pp. 33-78.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Prolegómenos a toda a Metafísica Futura, que queira apresentar-se como ciência*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1783, 1988.
- *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, traduction de Luc Ferry in ALQUIÉ, Ferdinand (dir.), *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985, vol. II, pp. 553-593.
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, tradução de Artur Morão in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 57-102.
- *Über Pädagogik in Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1803, 1983, vol. VI, pp. 691-761. *Propos de pédagogie*, texte traduit et annoté par Pierre Jalabert in ALQUIÉ, Ferdinand (dir.), *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, vol. III, pp. 1145-1203.
- *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, tradução de Alberto Reis, in *Textos Pré-Críticos*, selecção e introdução de Rui Magalhães, tradução de Alberto Reis e José Andrade, Porto, Rés, 1763, 1983, pp. 127-157. *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, texte présenté, traduit

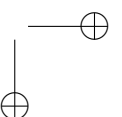
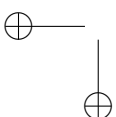


et annoté par Jean Ferrari in ALQUIÉ, Ferdinand (dir.), *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1980, vol. I, pp. 205-249.

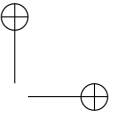
- *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, texte présenté, traduit et annoté par Jean Ferrari in ALQUIÉ, Ferdinand (dir.), *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1763, 1980, vol. I, pp. 250-302.

5.2 II. Bibliografia secundária

- ATLAN, Henri, *La science est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité*, Paris, Bayard, 2002.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, 3^a ed., Paris, PUF, 1963, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit; Einleitung in die Philosophie. De l'Essence de la Liberté Humaine; Introduction à la Philosophie*, traduction de Emmanuel Martineau, Paris, Editions Gallimard, 1930, 1987.
- LAUPIES, Frédéric, *La Liberté*, Paris, PUF, 2004.
- MONOD, Jacques, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Editions du Seuil, 1970.
- NUSSBAUM, Martha, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1986, 1996.



- PLATÃO, *Protagoras*, english translation by W. R. Lamb, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/London, 1924, 1999, vol. II, pp. 85-257.
- REALE, Giovanni, *Introduzione a Aristotele. Introdução a Aristóteles*, 10ª ed., tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1974, 1997.
- ROSS, David, *Aristotle. Aristóteles*, tradução de Luís Teixeira, Lisboa, D. Quixote, 1923, 1987.
- SCHILPP, Paul Arthur, *Kant's Pre-Critical Ethics*, second edition, Evanston, Northwestern University Press, 1938, 1960.
- SÓFOCLES, *Antígona*, introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FGC/FCT, s.d.
- TUGENDHAT, Ernst, *Vorlesungen über Ethik. Lecciones de ética*, traducción de Luis Rabanaque, Barcelona, Gedisa, 1993, 2001 (1ª ed. 1997).
- VERGNIÈRES, Solange, *Éthique et politique chez Aristote. Physis, Êthos, Nomos*, Paris, PUF, 1995.
- VILLACANÑAS, José Luis, "Kant" in CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética; la ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1999, vol. 2, pp. 315-404.
- WOLFF, Francis, "«Je» et l'éthique" in Francis Wolff (textes réunis par), *Philosophes en liberté. Positions & arguments I*, Paris, Ellipses Editions, 2001.



5.3 III. Léxicos e Enciclopédias

- EISLER, Rudolf, *Kant-Lexikon*, édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1930 (publicação póstuma), 1994.
- PETERS, F. E., *Greek Philosophical Terms. Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*, prefácio de Miguel Baptista Pereira e tradução de Beatriz Barbosa, Lisboa, FCG, s.d.
- AMSTERDAMSKI, Stefan, “Liberdade/Necessidade” e “Determinado/Indeterminado” in GIL, Fernando (coord.-responsável ed. port.) in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 33 *Explicação*, Lisboa, IN-CM, 1996, pp. 11-63.

