

## **A ATUALIDADE DA ÉTICA DE ARISTÓTELES E AS ÉTICAS DA ATUALIDADE: esboço de um confronto**

*The present time of the ethics of Aristotle and the ethics of the present time:  
sketch of a confrontation*

*Fabiano Stein Coval\**

(Aqueles que se põem a indagar sobre estas coisas não devem esquecer que todos os bens e coisas vantajosas para a vida dos homens consistem também no uso e na prática e não só no conhecer, pois não somos sãos pelo fato de conhecer as coisas que produzem a saúde, mas pelo fato de aplicá-las ao corpo; nem somos ricos pelo fato de conhecer a riqueza, mas pelo fato de possuir muitos bens; nem, mais do que tudo isso, vivemos bem pelo fato de conhecer um certo tipo de entes, mas pelo fato de que nos comportamos bem: nisso de fato consiste a verdadeira felicidade. Assim, convém que também a filosofia, se é verdade que é vantajosa, ou seja, um realizar ações boas, ou seja, útil para tais ações.)  
[fragmento 52 no texto recomposto por Bertil]

### **Resumo**

O presente artigo objetiva confrontar criticamente a ética de Aristóteles e os principais modelos éticos contemporâneos: o utilitarismo, a ética do discurso e a teoria de John Rawls. Considera a viabilidade da ética aristotélica e explora os conceitos de experiência moral e dialética, onde se procura a extensão dos mesmos nas reflexões hodiernas e se faz efetivamente as devidas comparações entre os referidos modelos.

**Palavras-chave:** Ética, Aristóteles, Utilitarismo, Dialética, Virtude.

### **Abstract**

The present article aims to confront critically Aristotle's ethics and the principal contemporary ethical models: the utilitarianism, the ethics of the speech and John Rawls's theory. It considers the viability of the Aristotelian ethics and it explores the concepts of moral experience and dialectics, where the extension of the same ones is sought in the moderns reflections and it is made the indeed comparisons among the referred models.

**Keywords:** Ethics, Aristotle, Utilitarianism, Dialectics, Virtue.

---

\* Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Rua Marechal Deodoro, 1099, Centro, Campinas – SP, CEP 13020-904.  
E-mail:if@puc-campinas.com.br

## Introdução

### ESCLARECIMENTOS: Elogio da Tradição

Certamente é completamente dispensável tecer longas explicações que justifiquem a escolha de um ou de outro pensador ou corrente filosófica como modelo de reflexão para compreender e, quiçá, resolver determinados problemas que perpassam a existência humana, posto que o desenvolvimento mesmo do estudo a respeito de tal pensador ou corrente ou a exposição do mesmo será o critério e a garantia da viabilidade do projeto que o pesquisador tem em mente.<sup>1</sup> Entretanto, talvez as coisas não sejam assim tão simples e, se admitirmos que possa haver uma só pessoa que questione a validade de um pensamento, é no mínimo prudente que se lhe justifique, seja esta uma justificação *ad intra* ao sistema proposto, seja ela *ad extra*, e neste caso tem-se uma maior possibilidade de uma aceitação por parte dos interlocutores.

Ora, este é um estudo sobre a Ética Aristotélica e é sobre ela que será devotada a maior atenção. E tendo em vista o que foi dito acima, seria lícito supor que surja a pergunta: “mas qual seria o interesse e a viabilidade de tal Filosofia, cronologicamente já tão distante de nós?” Para início de conversa, não só o interesse da Filosofia de Aristóteles — como o interesse de toda a Filosofia Antiga —, pode ser situado em dois níveis: em primeiro lugar, como objeto de “mero” estudo e esforço de novas interpretações, cujo resultado será, sejamos francos, o de uma erudição evidentemente respeitável e de uma capacidade de debate com outros pensamentos seguramente desejável, mas nada além disso — se é que isso é pouco! E em segundo lugar, como resposta possível e coerente aos problemas da Filosofia, pois o fato de estar “cronologicamente distante” não a torna menos capaz desta proeza, desde que os grandes problemas filosóficos são, *grosso modo*, os mesmos ontem e hoje. Não é o caso, e ninguém admitiria tal hipótese, de simplesmente “transportar” todo o conjunto do monumental pensamento clássico, posto que em seu processo de edificação havia influências de um contexto que já não é mais o mesmo, mas de realizar um esforço para, humildemente, podermos “enxergar” em que medida um conceito, uma idéia, uma solução permanece atual e, não raro, presente no pensamento contemporâneo sem que, às vezes, seja sequer percebida.

Se esta *intentio* presente na segunda dimensão da retomada do Pensamento Antigo não é algo tão óbvio, é porque possivelmente se trata da resposta que aspiramos: todo o “óbvio” do pensar contemporâneo tem se mostrado dolorosamente ineficaz! A nossa civilização se universalizou, mas paradoxalmente foi tomada por um vazio ético sem precedentes. E quando se diz “sem precedentes” quer-se dizer: “não assistido no passado”. Será então o passado tão inócuo?

Mas fariam ecoar brados de revolta os inconseqüentes — e às vezes inconscientes — representantes do niilismo, dizendo que isso representa um “repetir palavras”, uma dependência que enfraquece o pensamento diante dos novos desafios. Nada mais falso... nada mais verdadeiro! Um pensar que se pretenda absolutamente autônomo e independente — na medida em que isso é possível — será dependente daqueles que exigem uma tal postura. E quem exige uma tal postura? Os mesmos que não se mostram capazes de dar conta da nossa tragédia. Os mesmos que, sem pudor, orgulham-se e defendem suas propostas para, imediatamente depois, destituí-las de qualquer força, de qualquer radicalidade, de qualquer efetiva racionalidade, tornando-as débeis. Um pensar novo não exclui a assunção de certos modelos já consagrados e às vezes demasiadamente sobrecarregados por uma consagração inadequada. Repetir palavras pode não ser tão ruim quando não se tem nada de bom a dizer.

Do que se disse, encontramos o sentido da tradição: toda ciência, toda ética, todo pensamento é essencialmente tradicional. O “hoje” encontra seu valor e seu conteúdo mesmo nas riquezas que o “ontem” lhe concedeu, lhe herdou e transmitiu. (VAZ, 1993, p. 16-21). É nosso grande desafio saber o que fazer com ele.

### PROJETO: A ética de Aristóteles no meio de nós

Este é um estudo da Ética de Aristóteles, convém enfatizar. É um estudo da presença da Ética no pensamento contemporâneo e de em que medida esta mesma ética pode ser uma alternativa viável à falta de paradigmas da Filosofia. E, voltando à questão anteriormente feita, mas agora em outros termos e no âmbito da Filosofia mesma do estagirita, perguntamos: *A ética aristotélica pode dar conta dos problemas que as éticas modernas pretendem resolver?*<sup>2</sup>

Tudo nos leva a crer que uma tal ética, que tem como um de seus pilares a questão da virtude, ou excelência, como melhor se traduz ἄρετή, é impossível fora da *polis* e ao Homem contemporâneo, que experimenta uma realidade sócio-político-econômica de “liberdade” radicalmente diferente da vivenciada pelos gregos clássicos. Além disso, parece que o *ethos* atual, que colocou em destaque os valores da autonomia pessoal e da tolerância, exige uma ética no mínimo diferente e talvez oposta daquela aristotélica. Afinal, do ponto de vista das éticas modernas, uma teoria moral que justifique a excelência de um determinado modo de vida ou conduta sobre outros, estaria na contramão da requerida tolerância que emerge do pluralismo cultural da sociedade moderna.

Ocorre que é exatamente neste ponto que podemos sustentar uma ética aristotélica *contra* ou em *colaboração* com as éticas modernas; defender a sua exclusão do debate moral seria a prova de uma falta de entendimento ou equívocos na interpretação da mesma, mas se não é suficiente demonstrar a capacidade da ética aristotélica de orientar o agir moral ou a sua capacidade de resolver os problemas que os atuais pensamentos morais não solucionam, é preciso encontrar o lugar onde situar a ética das virtudes no atual *ethos* liberal e democrático (embora seja razoável admitir que a experiência moral não deva ser reduzida plenamente às vivências sociopolíticas e nem tampouco limitada ao *ethos* liberal).

A ética aristotélica não é, com efeito, contrária ao novo *ethos* e nem incompatível com os ideais dele. Se tal ética não tende para um ideal egoísta de vida boa — como pretendemos demonstrar —, mas há uma concepção de justiça que comporta a colaboração entre cidadãos, se tal ética exige como condição para sua realização uma sociedade que permita o exercício da liberdade, posto que a *excelência* humana não pode realizar-se a não ser no exercício da liberdade, então, a ética de Aristóteles, caso não possa substituir inteiramente, poderá debater em condições de igualdade e dar conta dos paradoxos ético-políticos da mesma forma que as éticas modernas. O que a ética aristotélica renuncia não é ao ideal de liberdade, mas ao ideal de liberdade que exclua uma concepção de vida boa e perfeição (SANDEL, 1982).<sup>3</sup> Além disso — somos forçados a admitir — se negamos a uma concepção de vida boa é para

substituí-la por outra... que se imporá! Afinal, se permaneceremos no nível da liberdade absoluta que cada um tem para escolher seus próprios fins e, tal qual uma mônada — “sem portas e sem janelas” — não precisar prestar contas ou justificar tal escolha a ninguém, então, podemos compor um *Réquiem* a Ética e dar início a uma preocupação excessiva e desumana com as políticas de segurança... sim, se o pensamento moral não oferecer fins e valores, se não for em certa medida normativo, então, não se trata de pensamento moral e passa a vigorar o caos. Uma tal coisa pode ser relevante, mas não pode ser denominada de Ética.

A ética das virtudes não nega a existência de princípios normativos universais e compartilhados por todos. O que nega é que tais princípios possam ser determinados de modo prévio, imediato e óbvio, porque neutros e/ou puramente formais, como pretendem as éticas modernas e, neste caso, especialmente a rawlsiana e a habermasiana. A ética aristotélica propõe princípios universais que deverão ser reconhecidos por todos, mas nunca de maneira imediata: tal reconhecimento exige que a razão prática seja previamente preparada pela educação e pela prática das virtudes. Vejamos o que diz o próprio filósofo de Estagira:

Daí, como temos dito, o homem chamado a ser bom (ἀγαθόν) deve receber uma educação e os hábitos do homem de bem e, em seguida passar seu tempo em ocupações virtuosas e não praticar ações vis, nem involuntariamente nem voluntariamente, e isto poderá ser realizado por aqueles que vivem segundo uma regra inteligente e uma ordem perfeita (κατὰ τινὰ νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν) (...) a lei, por sua vez, dispõe de poder coercitivo, sendo uma regra que emana de uma certa prudência e de uma certa inteligência (φρονήσεως καίνου) (ARISTÓTELES, 2000, p. 14-23).

A perspectiva aristotélica, que afirma a verdade do bem, não nega a pluralidade, antes, resgata o pluralismo por meio da dialética e do diálogo, pois o próprio Aristóteles (2000, p. 19), e dizer isso soa como *flactus voce*, conhecia bem as diferenças entre cada *polis* e as diferenças no interior de cada *polis*.

Isso posto, ficam genericamente delineados os pontos que serão desenvolvidos ao longo deste estudo. Mas, antes de tudo, é conveniente

estabelecermos um contato, ainda que superficial, com alguns dos principais conceitos da ética aristotélica, posto que são eles que serão resgatados pela filosofia contemporânea. Naturalmente, dada a natureza deste estudo e a audácia do tema — como se pode ver pelo próprio título —, alguns aspectos não serão devidamente desenvolvidos — e isto seria até inadequado — como os modelos utilitarista, rawlsiano e habermasiano.

## A ÉTICA DE ARISTÓTELES

### *Brevíssima Exposição*

Ficou célebre a distinção aristotélica entre as ciências teoréticas, as ciências práticas e as ciências poiéticas. Evidentemente, a Ética (e a Política) está localizada naquela segunda ordem do saber e isso significa que a mesma se ocupa com os fins das atividades práticas, com a conduta do Homem.

Historicamente, a ética de Aristóteles — e daqueles que pensaram coisas parecidas no conteúdo ou no método — ficou conhecida como “eudemonista”, pois um dos eixos desta ciência prática é a Felicidade (εὐδαιμονία). Mas o que seria essa “Felicidade”? A resposta, como é de se supor, não é simples! Em linhas gerais<sup>8</sup>, assim convém proceder — junto com nosso filósofo — para se chegar ao referido conceito: toda atividade, toda arte e toda conduta existe em função de um fim, que é definido como um *Bem*. Existem, contudo, fins relativos (que são desejados — ou perseguidos — em função de um outro fim ulterior), e um fim último e supremo (que é também o *Bem Supremo*), pois se os fins relativos fossem infinitos, os conceitos de *bem* e *fim* seriam esvaziados de seu conteúdo, efetivamente destruídos, afinal, a idéia mesma de fim implica em um termo. Ora, é a tal Fim Supremo que Aristóteles identifica a idéia de Felicidade. Mas isto pode não esclarecer devidamente as coisas, afinal, se a felicidade é o fim supremo, que fim é esse? Aristóteles é taxativo: trata-se da *excelência* (ἀρετή), ou seja, da realização plena e perfeita da função própria do Homem, que é a razão (pois a vida e a sensação nós compartilhamos com as plantas e os animais; apenas a razão é tipicamente humana).

Dentre as virtudes dianoéticas (ou da razão)<sup>4</sup>, é interessante destacar a φρονησις, de tra-

dução difícil: os latinos diziam *prudentia* (mas hoje a idéia de prudência está tão longe daquela dos clássicos que não convém usá-la, embora alguns o façam); atualmente costuma-se traduzir por *sabedoria* ou por expressões que revelam parcialmente o que a palavra originalmente queria significar, como *racionalidade prática* ou *sabedoria prática*. Adotemos esta última. Por sabedoria prática Aristóteles entendia: a capacidade de exercer de maneira excelente a parte *calculadora* ou *opinativa* da razão, ou seja, a virtude responsável por “dirigir corretamente a vida do Homem, isto é, em saber deliberar sobre o que é bem ou mal para o Homem”. (REALE, 1994, p. 417-418).

E o que seria o bem para o Homem? Trata-se, com efeito, do que é escolhido e praticado segundo a *reta razão* (ὀρθὸς λογος). Porém surge nova pergunta: o que é a reta razão? Esse conceito é elucidado em relação com a idéia de ἰσότης ou *justo meio entre extremos*. E as virtudes são precisamente o justo meio entre os extremos, que é conhecido, determinado e procurado pela reta razão. Não se trata, é relevante sublinhar, de um justo meio como que medíocre, “mediano” no sentido fraco e pejorativo do termo, mas de um justo meio que em tudo supera seus extremos (o excesso e o vício). (HISCHBERGER, 1965, p. 202).

Seguramente é relevante destacar que Aristóteles distinguiu dois tipos de racionalidade prática, posto que são normalmente confundidas pelos filósofos contemporâneos. O primeiro é a supra mencionada φρονησις; o segundo tipo de racionalidade prática, que é a verdadeira “filosofia das coisas humanas”, trata-se da *ciência política*, Berti (1998, p. 281) observa “que consiste na capacidade de exercer bem a parte *científica*, isto é, cognitiva, da razão, mesmo com um objetivo prático”, com o fim de definir o bem para o Homem, em determinar qual é a sua felicidade para alcançá-la pela *práxis*.<sup>5</sup>

Isso posto, e sabendo que muitíssimo mais deveria ser dito, podemos passar efetivamente para o cerne deste estudo, afinal, elementos importantes da ética de Aristóteles, se já expostos serão retomados, se ainda não serão devidamente mencionados e explicados na medida em que são ou recuperados pela filosofia contemporânea ou critérios válidos para dialogar com esta.



## AS ÉTICAS CONTEMPORÂNEAS

### *Neo-Aristotélicos, Não-Aristotélicos e a Presença de Aristóteles*

Começemos com uma pergunta: a que se deve a presença de Aristóteles no debate moral atual? Com a devida má vontade poderíamos ignorar a este fato, alegar que esta é uma pergunta sem sentido ou alegar que os defensores de uma tal coisa (a presença de Aristóteles) sejam banha-dos pela contemporaneidade para se curarem deste “saudosismo” (?) estéril. Mas, se formos tomados pela devida capacidade de nos abriremos às diferentes possibilidades “filosóficas” de abordar um assunto ou se tivermos a humildade de reconhecer que algo falta às éticas contemporâneas, então veremos Aristóteles — e não apenas ele — ressurgir com toda força.

E o que seria este “algo” que falta nas éticas atuais? Um aristotélico ficaria tentado a dizer: “falta todo o sistema aristotélico!”... mas isso não ajudaria em muita coisa e pecaríamos pela falta de humildade que requeríamos há pouco. Começemos de maneira simples: em primeiro lugar, aquilo do que carecem as éticas de hoje é de uma teoria das virtudes. E por quê? Não seria mais eficaz (posto que urge) primeiro assegurar a ordem social e a convivência pacífica entre os povos e as pessoas com algumas regras mínimas que todos pudessem acolher a despeito dos diferentes ideais de bem e finalidade para a vida que possam ter?

Temos aí um problema grave, no sentido rigoroso do termo, e certamente não podemos resolvê-lo de forma breve, simples e unilateral. Mas procuremos fazê-lo com uma sugestão inicial: se se prescindir da noção de *Bem*,<sup>6</sup> não é possível justificar teoricamente a uma prática cujo objetivo é garantir a ordem social e os problemas referentes à justiça. Evidentemente as éticas contemporâneas procuraram (e procuram) realizá-lo, e com inquestionável competência. Ocorre que uma ação destituída de uma finalidade (que é o Bem), ou é uma ação vazia e sem conteúdo, isto é, irracional, ou é um resultado de coação. E é diante deste dilema que invariavelmente encontram-se as éticas contemporâneas. O mal-estar que domina o Homem dos nossos tristes dias é decorrência de uma vida sem finalidades, de um absurdo “ir vivendo” sem por quês nem para quês...! Em função disso que nenhuma ética será bem-sucedida se não

oferecer fins e valores<sup>7</sup> à existência humana e daí emerge a atualidade e a importância da ética aristotélica, que foi exemplar nesse projeto e, se a reabilitarmos devidamente, poderá continuar a ser um modelo razoável. Ora, tal reabilitação depende de uma compreensão de características estruturais da filosofia prática de Aristóteles e passamos agora a destacar algumas delas: o conceito de *experiência moral* e de *dialética*.

### *A EXPERIÊNCIA MORAL NA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES*

As éticas atuais são absolutamente carentes no âmbito da experiência moral. As três grandes correntes éticas da modernidade (o rawlsianismo, o utilitarismo e a ética do discurso), apesar de suas diferenças, possuem pressupostos e finalidades que permitem encará-las sob o ponto de vista de um paradigma comum: o fato de serem pós ou antimetafísicas. Todavia, o conceito de experiência moral está em estreita relação com a metafísica. E por quê? Porque na experiência moral estão implicados os conceitos de Bem (de uma ação), Valor (de tal ação), Liberdade (para realizar tal ação), Deliberação (para agir), Avaliação ou Julgamento (da ação), Motivação (para agir), Fim (da ação), Causa (do agir), etc. Ora, em cada um destes termos, ainda que relutantemente, somos atraídos fortemente para o domínio da metafísica.

A *posição original*, pensada por Rawls (1993), é o exemplo mais claro da negação de tudo isto. Nela, os sujeitos morais que deverão estabelecer os princípios da justiça devem abdicar completamente de todo e qualquer elemento que os aproxime da “vida real”, da experiência individual. O *véu da ignorância* é o carrasco que impiedosamente sacrifica a experiência moral. Por isso, o agir humano em sua complexidade torna-se irrelevante, e o contexto social — que é onde estão os problemas que se pretendem resolver — é negado, colocado sob uma sombra que o liquida... a mesma sombra que sobre nossos olhos faz surgir o véu da ignorância; resta saber, além de se isto é possível, e na medida em que for, se tal véu não esconde mais do que deveria!

Além disso, é importante estarmos cientes de que a ética rawlsiana tem como um de seus pilares a questão do “ato de legislar”: em última análise, o que os membros da posição original procuram é elaborar leis justas que sejam acatadas

por todos os participantes racionais de uma sociedade livre. A despeito de ser este projeto correto ou não, ele mina parcialmente as possibilidades de estabelecermos um contato mais pleno entre os modelos de Aristóteles (1998) e Rawls (1993), pois aquele está em uma perspectiva diferente: embora as leis sejam importantes, Aristóteles está mais preocupado com a vida que o Homem deve viver, com o tipo de cidadão que ele deve ser (BROCK, 2000, p. 36). Vejamos o que diz o estagirita:

... o jovem não é um bom ouvinte de lições de Política, pois não tem experiência das coisas da vida (*ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων*), que são o ponto de partida e o objeto dos juízos desta ciência. Além disso, sendo inclinado a seguir suas paixões, ele não retirará deste estudo nada de útil ou aproveitável, posto que a Política tem por fim não o conhecimento mas a ação. Não importa, por fim, que seja jovem no caráter ou na idade: a insuficiência não é questão de idade, mas do viver procurando satisfazer suas paixões (*κατὰ πάθος ζῆν*) e do viver perseguindo tudo o que deseja. (ARISTÓTELES, 2000, p. 3-9).

Iluminadoras linhas são estas! Destacamos alguns pontos que parecem ser essenciais. Em primeiro lugar, fica ressaltada a importância já mencionada que a experiência tem na formação do bom cidadão. Mais do que isso: o viver perseguindo objetivos ao sabor das paixões constitui um verdadeiro empecilho à determinação do âmbito da experiência moral e, daí, da reflexão ética. Se em Rawls (1993) tais problemas ficam em segundo plano, devemos admitir que o Utilitarismo praticamente levou às últimas conseqüências o problema de se viver buscando o que se deseja (obviamente, o prazer). Por isso, embora Aristóteles tenha dado a devida relevância ao prazer na vida prática — e um dos estudos mais completos, ainda hoje, sobre o tema — a sua filosofia é diametralmente oposta ao Utilitarismo, pois na ética aristotélica o prazer não é o *τέλος* ao qual tende inexoravelmente a ação. A verdadeira questão é outra: trata-se da experiência do Bem que move a ação e tal experiência colocamos em busca da virtude,<sup>8</sup> tese com a qual abrimos este estudo. Afastar-se da vida, mesmo em sua riqueza e complexidade, por outro lado, coloca-nos a caminho do vazio ético: eis o que têm feito os teóricos das éticas modernas e as próprias pessoas, em uma espécie de suicídio!

A ética clássica, queiramos ou não, considera a vida humana em sua plenitude. A experiência basilar da qual parte Aristóteles é que o Homem espontaneamente considera a vida em seu conjunto, projetando-a em cada ação que se fundamenta em um ideal que cada um determina mediante suas próprias escolhas; o Homem é capaz de reconhecer na virtude o conteúdo próprio de sua felicidade, a determinação mais adequada de uma vida na qual tal Homem cumpriu o seu “dever”, aquilo para o que sua natureza o dotou. (BROCK, 2000, p. 36). Como recomenda o bom senso, ouçamos novamente ao filósofo de Estagira:

Se há, para nossas atividades, algum fim (*τέλος*) que procuramos por ele mesmo, e outros somente por causa dele, e se nós não escolhemos indefinidamente uma coisa em vista de outra [pois assim procederíamos ao infinito e o desejo seria fútil e vão (*πρόεισι γὰρ οὐτῶ γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τήν ὄρεξιν*)] está claro que este fim é o bem, o Sumo Bem (*τάγαθον καὶ τὸ ἄριστον*). E não é verdadeiro que também para a vida o conhecimento do bem tem um grande peso, e que nós, se, como arqueiros, temos um alvo, somos melhores na medida que conhecemos isso que convém (*δέοντος*)? (ARISTÓTELES, 2000, p.18-24)

Isso posto, é forçoso concluir que a vida humana, enquanto unidade de todas as nossas ações, não pode ser entendida sem ter em vista um fim, do qual o conhecimento implica numa interação harmoniosa de todas as dimensões humanas: a inteligência, a vontade e o afeto. Concorrentemente, nas éticas modernas, a determinação dos princípios da ação não é fornecida pela idéia de fim ou pela “eticidade” mesma, mas por uma situação ideal, como a posição original descrita por Rawls (1993) ou a situação ideal de fala descrita por Habermas. A felicidade, a ação virtuosa e a vida plenamente realizada são colocadas sob o império de alguns princípios mínimos, universais, absolutos e abstratos, portanto, fora de todo agir concreto. A virtude é reduzida à obediência à lei. Para Rawls (1993, p. 159), “as virtudes são sentimentos, isto é, grupos interligados de disposições e propensões governadas por um desejo de ordem superior, neste caso pelo desejo de agir de acordo com os princípios morais correspondentes”. E ainda, para Rawls (1993), a idéia (clássica)

de virtude pode resultar perigosamente em uma espécie de ditadura moral: o homem virtuoso seria aquele que tem o direito de dizer às pessoas como elas devem agir. Mas isto é sem dúvida uma leitura senão equivocada, no mínimo reducionista do conceito clássico de virtude. O fato de um Homem viver segundo a virtude lhe dá, sim, o direito de orientar as pessoas, mas unicamente no sentido de levá-las a viver também segundo a virtude que é própria de cada uma.

As éticas modernas, portanto, encaram o agente como desprovido de “personalidade moral” e ele fica relegado ao anonimato<sup>9</sup>. Pró ou contra Marx, a sua influência no pensamento contemporâneo é tão grande, que não podemos deixar de lhe atribuir a responsabilidade de ter criado o vírus que contaminou as atuais éticas: confundir a ação moral, que no passado era *práxis*, com *poiésis*. Apesar de Marx ter mantido a *denominação* de *práxis*, a sua definição do conceito é efetivamente a de *poiésis*: uma ação que tem sua origem no sujeito, mas uma finalidade exterior a ele; ao contrário da *práxis*, que é a ação que tem a sua origem no sujeito, mas a sua finalidade no próprio agente, no sentido de lhe aperfeiçoar. Por isso, a determinação dos princípios básicos da ação nas éticas contemporâneas se faz de forma definitiva e exterior ao sujeito. (RAWLS, 1993). Já nas éticas da virtude, como é a aristotélica, a felicidade, enquanto princípio por excelência da ação moral, é determinada pelo sujeito e para o sujeito mediante a sua própria conduta. Por meio da conduta e da aquisição dos hábitos morais, o agente vai definindo sempre e cada vez melhor o conteúdo mesmo do bem e da própria felicidade (ARISTÓTELES, 2000).

Ainda sobre o problema conceitual da relação *práxis-poiésis*, é interessante notar a contribuição de Hannah Arendt que, na avaliação de um dos maiores aristotélicos do nosso tempo, Enrico Berti (1998 p. 242), pode ser considerada uma das representantes da restauração do pensamento clássico atualmente. Como outros, H. Arendt procura resgatar a idéia de *pólis* grega em oposição ao Estado Moderno, pois, naquela, a vida prática — a *condição humana* por excelência — encontrou a sua plena realização, ao passo que no Estado Moderno a deliberação com os outros sobre como governarem-se a si mesmos e *con-viver* (e nisto consiste a vida prática ou política) deu lugar à *tékhnē*: a produção, o trabalho, as atividades instrumentais, que subordinam os homens às coisas.

Embora esteja sob influência das reflexões de Heidegger sobre o problema da técnica, H. Arendt aproxima-se verdadeiramente de uma posição aristotélica ao defender que a *práxis* na *pólis* está associada ao *lógos* que, além de racionalidade, significa discurso, palavra, comunicação e, daí, à dialética.

Entretanto, é mister lembrarmos que H. Arendt também criticou duramente a Platão e Aristóteles, aí também na esteira do pensamento heideggeriano, por terem colocado a *theoria* acima da *práxis*. Ora, a questão é que — e isso muitos pensadores contemporâneos não puderam entender — a *theoria* não se opõe à *práxis*, antes, é a sua realização mais alta. Com efeito, Aristóteles desejava que a vida teórica permitisse que os cidadãos da *pólis* pudessem viver em paz, podendo se dedicar às atividades liberais (*σκολη*) em vez de somente às econômicas. Vejamos, uma vez mais, o que diz Aristóteles (2000):

A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação (*θεωρίας και διανοήσεις*), pois têm o fim em si próprias e exercitam-se por si próprias (...). Daí dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam suas atividades, ainda que exteriores (*ἑξωτερικῶν πράξεων*), pela inteligência (*τούς ταις διανοίαις ἀρχιτέκτονας*).

Para encerrar este *spectrum* de comparações, e a título de conclusão desta parte, convém notar que a ética das virtudes tem a pretensão de encontrar o fundamento da experiência moral e que este consiste no Bem, mas ele não é abstrato e nem tampouco determina a ação imperiosamente, antes, a ação depende da vida do sujeito, que é modificada em função do passado com vistas ao futuro sem ser, contudo, a base para a edificação de uma ética *conseqüencialista* — como o utilitarismo — que, como bem demonstrou Spaemann (1996, p. 189-206), consiste em um paradoxo, pois em última análise serve de justificação “racional” para a indubitavelmente recriminável tese de que “os fins justificam os meios”.

Enquanto isso, as éticas modernas apregoam que o sujeito recebe — e deve receber — seus princípios morais “de fora”; a lei é externa e

*in-forma* a ação cuja especificidade só é avaliada no momento em que a ação é concluída, de maneira que o curso todo da ação e a vida real do agente são não só independentes, mas também irrelevantes para determinar o caráter moral ou imoral da ação finalizada. O “saber moral” racional cria um sistema de regras universais do agir pelos quais a vida interior do sujeito e sua razão prática perdem todo significado; cabe ao sujeito, apenas, decidir com base em princípios determinados pelo cálculo das conseqüências da ação, da lei universal da razão ou da pesquisa racional dos meios que podem satisfazer os próprios interesses. (BROCK, 2000, p. 37-38).

Isso assim dito, esperamos, elucidar sumariamente o papel do conceito de experiência moral na ética de Aristóteles, a sua necessidade para uma autêntica reflexão moral e a sua ausência nas principais éticas atuais. Passemos agora para o segundo conceito, o de dialética, igualmente fundamental para a reabilitação de uma filosofia prática que privilegie a virtude, o Bem e a idéia de finalidade do agir, que entendemos ser necessários nos debates morais contemporâneos.

### ***A DIALÉTICA COMO MÉTODO PRÓPRIO DA ÉTICA (ou o outro nome da amizade)***

A dialética, como Aristóteles e a tradição aristotélica ou de inspiração aristotélica pensou, é o método que efetivamente conduz aos princípios e à defesa de uma proposta contra outras a fim de, como diz o filósofo, mostrar que “todos os fatos estão em harmonia com a verdade (*ᾠληθεί*), e a verdade [se] mostra rapidamente o seu desacordo com o falso (*ψευδεί*).” (ARISTÓTELES, 2000, p. 11-12).

Aristóteles pensa ser a razão capaz de descobrir a verdade da práxis, o bem humano,

e que é essa a função da razão em sua atividade prática. Fazê-lo, entretanto, implica em submeter a verdade à prova, confrontar as dificuldades que a experiência ou outras teorias parecem contrariar, pois “resolver as aporias é descobrir a verdade”. (ARISTÓTELES, 2000, p. 6-7). A este respeito Aristóteles nos dá um exemplo admirável de humildade, pois pretende refutar as outras propostas, mas acolher aquilo que nas outras é superior a sua própria teoria, mas para isso é preciso confrontar tais teorias com os fatos e com a vida.

Note-se que as éticas utilitarista, deontológica e do discurso também atribuem um alto valor à discussão, mas não para procurar a verdade — este Éden perdido da Filosofia Contemporânea — de uma racionalidade presente no agir, e sim para *construir* uma tal racionalidade que será emprestada artificialmente às relações sociais. Surge, então, um problema sério e para entendê-lo é preciso que tenhamos em mente alguns conceitos que já foram abordados. Vejamos qual seja.

O diálogo, na busca do consenso teorizado por Rawls (1993) com o conceito de Posição Original, o hipotético espectador imparcial defendido pelo Utilitarismo e os participantes “perfeitos” da argumentação da Ética do Discurso são, a rigor, idéias que exigem a renúncia prévia de toda opinião pessoal de bem, de todo ideal de vida boa. Ora, isso é um paradoxo, pois não é necessário o diálogo, o confronto de idéias, na medida em que *não* há idéias para serem debatidas. O debate só é possível e necessário quando os participantes possuem opiniões divergentes a respeito do que seja um fim a ser perseguido.

O resultado é que as éticas modernas são normativas, mas não oferecem um sentido à vida, não visam a indicar as possíveis trilhas de um fundamento, uma razão primeira e objetiva que possa ser compartilhada por todos os agentes racionais. E, quando a ética recusa a si mesma, esta tarefa perde o seu sentido, torna-se uma construção arbitrária que jamais satisfará ao *élan metafísico* que é inerente à razão humana, para recordarmos Kant. É verdade, às vezes as éticas como estas podem parecer belas e imponentes... mas se olhadas de perto vemos que eram mesmo um castelo... de areia!

Eis a grande mácula das atuais éticas e da qual está salva a aristotélica: aquelas são incapazes de dar uma razão de sua proposta, são incapazes de responder satisfatoriamente às perguntas: “por que sermos morais?” ; “por que devemos nos submeter às leis?” Habermas, por exemplo, defende que perguntas desta ordem não fazem sentido sob o ponto de vista das éticas pós-metafísicas. As pessoas devem aderir ao “ser moral” meramente por seus interesses.

Para Habermas, o Princípio de Universalização exclui normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos potenciais. (...). Uma norma que



passou pelo crivo do Princípio de Universalização adquire um caráter obrigante em razão de expressar o possível acordo dos concernidos, isto é, ao representar interesses generalizáveis. (CARVALHO, 1996, p. 28-29).

É por isso que os resultados obtidos nunca vão além de um consenso racional... sempre substituível por outro!

Todavia, se voltarmos um pouco mais nossos olhares para Habermas, veremos que em alguns pontos ele se aproxima de Aristóteles. A ética do discurso, ao lado do pensamento de Rawls, constitui uma das posições mais interessantes e originais — e também complexa — do século XX. Habermas também tem sido um grande e importante crítico dos neo-aristotélicos, mas adota, neste caso, em função de suas influências da Escola de Frankfurt, a célebre distinção entre *práxis* e *poiésis* e o reconhecimento da dialética como forma mais apropriada da Filosofia Moral. O ponto de vista de Aristóteles, compartilhado por Habermas — e Apel — é o de que o debate ético exige uma situação dialética em que se põe em discussão os pressupostos da demonstração que se quer fazer ou, ainda, os pressupostos da própria argumentação. (BERTI, 1998, p. 287).

Mas qual seria a causa desta desorientação? Em nosso entender, a resposta para tal questão encontra-se no cerne das reflexões de Aristóteles sobre a Dialética, que é o problema da Verdade. Perdemos o sentido da verdade, perdemos a “tensão” para a verdade; a razão prática “rendeu-se”, renunciou à possibilidade de perceber e justificar os fins da existência humana e tudo o que restou para uma razão enfraquecida foi elaborar sistemas não com base na razão, mas em convenções. Porém, “senza un principio assoluto, non è possibile nessun compromesso ragionevole; una volontà assolutamente indifferente potrà stabilire soltanto dei compromessi arbitrari.” (BROCK, 2000, p. 41-42).

Para Aristóteles (2000) existem fins que constituem por si mesmos motivos para agir, bens objetivos que se impõem ao desejo e à razão do sujeito, e que, destarte, estão para além das convenções. Diz em 1139 a 35 - 1139 b 6.

O pensamento em si mesmo (διάνοια δ' αὐτή) não se põe em movimento algum, mas somente o pensamento dirigido para um fim

e de ordem prática. Isso é igualmente válido para o intelecto poiético, pois mesmo na produção o artista está sempre a procura de um fim; (...) a ação é um fim em sentido absoluto, posto que a vida virtuosa é um fim e o desejo tem este fim por objeto. Assim podemos dizer, indiferentemente, que a escolha preferencial é um intelecto *desejante* ou um desejo *raciocinante*, e o princípio que é desta sorte é um homem (διό ἡ ὀρεκτικός νοῦς ἢ προαιρεσις ἢ ὀρεξίς διαντικῆ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου).

As diversas e divergentes, mas também ricas, éticas contemporâneas — que não se tenha a impressão de serem todas uma e mesma coisa — na medida que rejeitam a um Bem que seja o fim da ação, colocam seus fundamentos em preferências e eleições *a-racionais*, posto que a razão já não é a mesma (não tem a mesma força de outrora) ou em valores subjetivos. Por exemplo: admitte-se, por consenso, que devo restringir minha liberdade para respeitar a sua. Mas, por que respeitaria a sua liberdade se não a considerasse um Bem? Daí, se não houvesse a possibilidade de atribuímos os conceitos de bem, beleza e verdade a uma ação ou comportamento, o que me inspiraria o respeito? Não pode ser apenas o interesse, pois quão diversos são os interesses desde que têm sua origem em dimensões nem sempre claras e lúcidas da *psiquê* humana! (BROCK, 2000, p. 44).

A tais dilemas a proposta de Aristóteles é muito mais ambiciosa e muito mais razoável: no exemplo da liberdade, e.g., devo limitar a minha (liberdade) com o fim de fazer crescer a liberdade dos outros, a fim de que os outros possam legislar por eles mesmos e, assim, propiciar uma autonomia e liberdade efetivamente autênticas para todos os cidadãos. É a firme *certeza* (palavra perigosa esta!) de que uma ação é efetivamente boa — e a racionalidade prática nos assegura tal certeza — que me inspira, não só o respeito, mas toda e qualquer ação.

A diferença da ética aristotélica, que se pretende um caminho à perfeição, à excelência, que visa a transcender os limites inerentes à condição humana por meio da virtude, para as éticas atuais é que estas últimas encaram a presença do outro como uma restrição constrangedora à minha existência, à minha liberdade. E exatamente por isso tais éticas sugerem que o agente seja “forçado” a agir para se defender dos outros, para satisfazer seus interesses já que podem ser impedi-

dos disso pelo outro. Entretanto, a felicidade não é um fim individualista, mas, ao se apresentar igualmente para todos, é realizada por todos... e quando uma reflexão se centra na pura e mera individualidade, aceitamos passivamente a solidão e o mal-estar que ela traz consigo. Vejam-se os consultórios de psicologia tão disputados! E por quê? Porque percebemos que a solidão nos veda um futuro melhor, uma vida melhor. O preocupante é que as nossas éticas são porta-vozes e os paráclitos da individualidade, que só é amenizada quando a própria individualidade está em jogo.<sup>10</sup>

(...) a justiça (δικαιοσβνη), entre as virtudes (ἀρετων), é considerada também um bem para os outros, porque é dirigida aos outros (ὅτι πρὸς ἕτερόν ἔστιν) (...). Isso posto, o pior dos homens é aquele que exercita a própria maldade seja para si mesmo seja entre os amigos (πρὸς αὐτόν καὶ πρὸς τοὺς φίλους), enquanto que o melhor (ἀριστος) não é aquele que exercita a virtude para si mesmo, mas aquele que a exercita na companhia dos outros: isso, de fato, é um empreendimento difícil (ἐπιγον χαλεπόν). (ARISTÓTELES, 2000, p. 3-8).

Aristóteles vê, por conseguinte, no homem virtuoso alguém para o qual a virtude não existe para si mesmo, mas para os outros. Lembremos do dito de Cícero, mestre no pensamento e na escrita: *Meliores erimus singuli*,<sup>11</sup> pois na solidão não podemos ser maus. É por isso que apenas no convívio com os outros que efetivamente precisamos mostrar que somos realmente bons.

O ponto de força, em suma, da ética aristotélica, está precisamente em sua racionalidade que exige uma dialética. Ela pode confrontar-se com as éticas contemporâneas não com base em pressupostos que poderia impor, mas mediante da argumentação dialética que, se não tem o rigor da demonstração apodíctica, pode certamente colocar em evidência a fraqueza e a incoerência das teses das éticas modernas. E se a recusa dos grandes pensadores que temos em aceitar o pensamento antigo em função de seu caráter metafísico, lembremos que a ética aristotélica não se sustenta exclusivamente sobre uma metafísica<sup>12</sup>, já que esta nos é tão estranha e desagradável em nossos conturbados dias, mas em uma atitude razoável e de abertura perante a realidade mesma.

## Considerações finais

### “Aristotelismo”: Panacéia para nossos dias?

Com este estudo pretendemos esboçar um confronto entre diferentes reflexões sobre o problema moral na filosofia contemporânea com o pensamento de Aristóteles. Trata-se, sem dúvida, de um grande — e talvez inexequível a um simples mortal — empreendimento. Em primeiro lugar, e assim começamos, porque os comportamentos paranóicos dos pensadores atuais exigem uma inesgotável e maçante justificação para a escolha de um certo modelo de pensamento, temendo que por trás de tal escolha escondam-se mais do que uma intenção sincera de efetivamente... pensar !... e contribuir para, se não resolver, dar conta dos nossos problemas.

Pois bem! Situamos a saída para este tipo de exigência em dois caminhos distintos, e parecem-nos não haver outro modo de fazê-lo. Em primeiro lugar, defendemos que um *autêntico* retorno à tradição é indispensável para possibilitar: primeiro uma compreensão dos atuais sistemas e segundo um debate consistente com eles; em segundo lugar, procuramos identificar as carências e idiosincrasias dos modelos em vigor. Com efeito, no terreno da ética, parecemos estar sem solo e sem onde nos apoiar, pois o tétrico não é que os nossos modelos éticos não dêem conta dos problemas, mas que eles não sejam seguidos, não estimulem, não nos animem a segui-los... são modelos para dois ou três intelectuais. Por que isso ocorre? Infelizmente tal pergunta pode não ter resposta ou no mínimo *uma* resposta satisfatória. Queremos *crer* que é porque lhes falta apontar verdadeiramente um sentido, os fins e os valores da existência humana. No entanto, não nos é lícito apelar para o terreno do religioso: a religião já se encontra no estágio mais terminal da doença. E é por isso que Aristóteles ainda merece e “pede” para ser estudado. Mostra-nos Berti (1998) que a filosofia aristotélica é um caso raro de sistema “aberto”, um sistema que se presta a múltiplas utilizações e que exatamente por isso permanece atual. Mas não deixa de ser um sistema e daí não convém ser estudado de maneira fragmentada.

Para cumprir parcialmente esta necessidade, expusemos sumariamente a ética aristotélica, na qual destacamos alguns elementos que são exatamente os ausentes na filosofia contemporânea: a Felicidade, os conceitos de Bem e Fim, a Virtude e a Sabedoria Prática. Tais idéias estiveram presentes

permanentemente em cada linha deste estudo.

Porém, de que maneira eles chegaram a desaparecer? Pelo abandono de dois outros conceitos para os quais devotamos maior atenção: a *Experiência Moral* e a *Dialética*. Refletir sobre a experiência moral é uma necessidade premente porque ela, e somente ela, nos “conecta” efetivamente com o mundo da práxis (no sentido clássico) e, sem ser um paradoxo, o faz por meio da metafísica. A questão é que se nos mantivéssemos nesta linha de reflexão, até seríamos capazes de “constituir” uma ética, mas seríamos incapazes de comunicá-la. Eis que surge a *Dialética*, como meio para realizá-lo: sem ser apenas o método da ética, a dialética é também a força propulsora do pensar e do agir moral, pois nos põe em contato com o “outro”, nos abre para ele de tal modo que podemos ver nossos erros refletidos naquele que, sem ser nosso inimigo, nos confronta!

Seguramente isso não querará significar que podemos solicitar Aristóteles para tudo, tal qual fizeram os medievais. Com a devida vênia para a extrapolação, em última análise, o próprio Aristóteles não consentiria tal coisa: atento como era à evolução dos saberes, o autor das célebres *Refutações Sofísticas* e dos *Tópicos* in-diretamente recomendou o diálogo e a humildade (de reconhecer erros) para fazer surgir a Verdade.

Mas não nos escandalizemos... apesar de atraente, não falamos aqui de uma verdade no sentido forte, mas sim de *verossimilhança*, a única verdade possível no campo da ética. Por isso, somos forçados a concordar com T. Kuhn, para quem a *Dialética* não é a lógica da contingência e da probabilidade, pois há uma diferença essencial entre a probabilidade que decorre da natureza instável do objeto e uma probabilidade como verossimilhança, oriunda das incapacidades do sujeito (CORTELA, 1987, p. 81). Por isso, Aristóteles nunca afirmou que a dialética fosse uma ciência, mas uma *potência*.

De maneira inconclusiva, concluímos este estudo. E fiéis ao espírito aristotélico da dialética, que não se dê por definitivo!

## Notas

- <sup>1</sup> E não devemos esquecer a possibilidade de uma escolha deste tipo ser fundamentalmente uma opção a-racional
- <sup>2</sup> Quando falamos em “éticas modernas” pensamos especificamente nas éticas deontológica, utilitarista e do discurso. Isso ficará mais claro na seqüência deste estudo.

- <sup>3</sup> Em sua crítica à talvez mais importante elaboração ética contemporânea (*A Teoria da Justiça* de John Rawls), Sandel, apresentamos exatamente como as éticas modernas de um modo geral fracassam ao excluir um ideal de vida boa, ao rejeitar um  $\Sigma\epsilon\iota\delta$  para a vida humana.
- <sup>4</sup> Que fique claro serem expressões deste tipo absolutamente incompatíveis com o pensamento de qualquer filósofo... e este autor tem consciência disto. Todavia, o foco deste estudo é outro que se demorar em todo o conjunto da ética de Aristóteles.
- <sup>5</sup> Aristóteles fez uma célebre distinção entre virtudes éticas e dianoéticas.
- <sup>6</sup> O conceito de *Práxis* é fundamental na Filosofia Prática do Estagirita e será melhor abordado a seguir.
- <sup>7</sup> Não é preciso dizer que falamos não da idéia transcendente de Bem (como a platônica), mas do bem imanentizado na ação concreta do sujeito racional e livre, que delibera para agir em função do bem que a ação mesma representa ou do bem ao qual ela tende.
- <sup>8</sup> O termo valor é usado como denominação moderna das virtudes éticas e dianoéticas.
- <sup>9</sup> Apesar da inevitável relação que pode ser estabelecida entre esta expressão e o projeto da obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, pensamos que a restauração da ética aristotélica vai além da idéia de virtude, na qual se centrou MacIntyre.
- <sup>10</sup> Lembremos que os membros da posição original não têm nome, passado... não têm vida!
- <sup>11</sup> Seria fundamental inserir neste ponto o problema da amizade, conceito essencial na ética de Aristóteles, mas correr-se-ia o risco de ampliar em demasia a este estudo e não é a isto que se propõe.
- <sup>12</sup> “Sozinhos somos bons”.
- <sup>13</sup> Apesar de sua inquestionável relevância.

## Referências

- ARISTÓTELES. **Ética Nichomachea**: texto greco a fronte. Tradução de Claudio Mazzarelli. Milano: Bompiani, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Éthique à Nicomaque**. 9. ed. Tradução de Jean Tricot. Paris: Vrin, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Política**. Tradução de Antonio C. Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo, SP: Loyola, 1998.
- BROCK, Stephen L. (Org.). **L'attualità di Aristotele**. Roma: Armando, 2000.
- CARVALHO, Maria Cecília M. de. A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa. **Reflexão**, Campinas, n. 64/65, p. 11-39, jan./ago. 1996.

CORTELLA, Lucio. **Aristotele e la razionalità della prassi**: una análise del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germânia. Roma: Jouvence, 1987.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Antigüidade**. 2. ed. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo, SP: Herder, 1965.

NOGUEIRA, João Carlos. A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana. **Reflexão**. Campinas, n. 55/56, p. 29 – 47, jan./ago. 1993.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença, 1993.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. Lima Vaz. São Paulo, SP: Loyola, 1994. v. 2.

SANDEL, Michael J. Liberalism and the limits of justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SPAEMANN, Robert. **Felicidade e Benevolência**: ensaio sobre Ética. Tradução de Paulo A. Soethe. São Paulo, SP: Loyola, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia**: ética e cultura. 2. ed. São Paulo, SP: Loyola, 1993.

**Recebido em/** received in: 07/03/2003  
**Aprovado em/** approved in: 30/04/2003