

ÉTICA, MORAL E VIRTUDES: ANSCOMBE E RICŒUR, LEITORES DE ARISTÓTELES

SUSANA CADILHA

IFILNOVA

Universidade NOVA de Lisboa (Portugal)

susanacadilha@gmail.com

GONÇALO MARCELO

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

Universidade de Coimbra / Católica Porto Business School (Portugal)

goncalomarcelo@gmail.com

ABSTRACT

This paper discusses the influence and role of Aristotelian ethics in two contemporary ethical theories stemming from different traditions, those put forward by Elizabeth Anscombe and Paul Ricœur. In different ways, these accounts of ethics can be considered “virtue theories”. First, we focus on Anscombe’s recovery of Aristotelian “virtue ethics” in the context of her criticism of the standpoint of moral philosophy. We discuss the reception that her 1958 “Modern Moral Philosophy” has had, leading to contradicting interpretations of the role she ascribes to Aristotelian ethics and the problems raised by modern moral philosophy. Second, we discuss the status of the Aristotelian standpoint in Paul Ricœur’s “little ethics”, focusing on the primacy given to the ethical aim over moral obligation, and the role of Aristotelian practical wisdom (*phronesis*) in the overcoming of the difficulties of a modern deontological standpoint. Drawing on these two readings of Aristotelian ethics, we discuss issues such as the prospects of “human flourishing”, the conception of the subject underlying these accounts and the extent to which the context-dependent traits of human experience – as against an essentialist standpoint – should be taken into account in these theories.

KEYWORDS

Anscombe, Aristotle, Ethics, Ricœur, Virtue.

1. INTRODUÇÃO

A ética não é um problema de somenos importância, porquanto a determinação dos critérios para ajuizar as ações é importante para a orientação da nossa vida e para o sentido que ela pode assumir para nós. Quer aceitemos ou não a divisão, corrente sobretudo na filosofia analítica de origem anglo-saxónica, do campo ético

em meta-ética e ética normativa, subdividindo esta última área disciplinar nas três correntes principais correspondentes ao utilitarismo, à ética kantiana e à ética das virtudes¹, a verdade é que a resposta a perguntas sobre como devemos orientar a nossa ação (ética normativa) tendo em conta determinados valores, princípios ou fins, e sobre as implicações dessa orientação da ação (meta-ética) é determinante para a própria possibilidade de existência da ética.

No emaranhado novelo de problemas com que nos deparamos quando tentamos perceber como orientar as nossas vidas eticamente e, mais do que isso, os critérios que devem ser avançados para tal, encontramos, por exemplo, questões sobre: a) os predicados mais fundamentais para a ação ética (será o bom, o justo, o obrigatório?); b) a origem da injunção ética e a eventual necessidade de fundamentação da ética (um legislador universal? Uma putativa autodeterminação da razão? A adequação a uma ordem natural das coisas ou a uma natureza interior?); ou ainda, c) a maneira de aferir o carácter ético ou não-ético de determinada ação, e o estatuto da resposta que se pode dar à pergunta sobre a qualificação ética dessa ação – será para isso requerido algum estatuto de “objetividade” ou “imparcialidade” do ponto de vista ético (a assumir que isso seja sequer possível), ou algum pressuposto ontológico relativo à nossa “natureza” (com todos os problemas da visão essencialista que isso pode acarretar)?

A respeito de todos estes problemas, aquilo que no último meio século se convencionou chamar, para efeitos de simplificação e à falta de melhor designação, a “ética das virtudes”, pretendeu ter respostas concretas, que merecem atenção e discussão crítica. E é precisamente isso que faremos neste artigo², tomando sobretudo como base a análise de duas teorias das virtudes³ contemporâneas,

¹ Parece-nos que esta categorização é sobretudo útil para efeitos operativos de simplificação e circunscrição da discussão embora, na verdade, ela possa ser problemática. Não é claro que todas as teorias éticas, ou sequer as três que são enunciadas como as mais correntes, possam ser verdadeiramente reduzidas, na sua riqueza e complexidade, à etiqueta da “ética normativa”, pelo menos se aquilo que entendermos por esta designação passar por uma ênfase nas normas da ação. Nesse caso, a ética kantiana ou o “utilitarismo das regras” seriam claramente “éticas normativas” mas seria mais complexo dizer que a ética das virtudes o seria, precisamente pelas razões que apresentaremos neste artigo. Da mesma forma, e embora por razões diferentes, é evidente que éticas diferentes, como a ética levinassiana ou hegeliana merecem o título de “teorias éticas” mas, no entanto, nem são inteiramente normativas (longe disso) nem são abrangidas, de forma alguma, pelas três correntes aqui enunciadas.

² Este artigo combina e desenvolve substancialmente algum trabalho levado a cabo anteriormente por Susana Cadilha sobre Anscombe e Gonçalo Marcelo sobre Ricoeur e respetivas interpretações de Aristóteles. O objetivo, como ficará claro ao longo do artigo, é mostrar como as respetivas leituras, vindas de duas tradições diferentes, se cruzam na reinterpretção de uma ética de cunho aristotélico num contexto muito marcado pela prevalência da filosofia moral moderna.

³ Optamos por usar a designação “teoria das virtudes” e não “ética das virtudes” para caracterizar estas duas abordagens, embora por razões diferentes. Em sentido estrito, uma “ética das virtudes” seria aquela na qual a grande ênfase e o motivo pelo qual se praticará a ação boa prender-se-á, acima de tudo o resto, com o desenvolvimento das virtudes de carácter do agente que pratica tal ação. E é

ambas ancoradas em interpretações de Aristóteles: a de Elizabeth Anscombe⁴ e a de Paul Ricœur⁵ embora, ao longo da discussão, outras leituras de Aristóteles relevantes para as possibilidades de uma ética das virtudes sejam também chamadas à colação, como as de Philippa Foot⁶, John McDowell⁷ e Alasdair MacIntyre⁸.

A escolha deste *corpus* teórico é sobretudo justificada por duas ordens de razões: 1) em primeiro lugar, embora lhes deem, obviamente, respostas diferentes, é possível argumentar que Anscombe e Ricœur partilham um conjunto significativo de problemas: como pensar a possibilidade de uma ética e a primazia da mesma face à questão da moralidade; como lidar com a herança deontológica, herdada da filosofia moderna, e posicionar a suposta necessidade de consideração do predicado “obrigatório” face ao “bom” na avaliação da ação; como entender as diferenças entre a ética aristotélica e a perspectiva da ética e da moral modernas e os limites de cada uma em relação à outra – e esta partilha de problemáticas permite-nos reconstituir um certo grau de unidade temática e analisar as interpretações que dão a cada um dos problemas.

2) Em segundo lugar, o simples facto de os principais textos de base analisados distarem mais de 30 anos e terem sido escritos por autores de tradições diferentes, permite-nos traçar um arco hermenêutico que talvez não seja desprovido de interesse. Analisar o artigo de Anscombe, publicado em 1958, e questioná-lo sobre o seu significado, é uma tarefa inevitável para qualquer análise das possibilidades de uma ética das virtudes e da forma como este “movimento” se construiu ao longo da segunda metade do século XX. Porém, complementar esta análise com a leitura de *Soi-même comme un autre*, publicado mais de 30 anos depois de “Modern Moral Philosophy” é igualmente útil para se compreender de que forma o retorno a Aristóteles como forma de sair dos impasses da filosofia moral moderna foi importante não só na filosofia analítica, como também na filosofia chamada “continental” e nos autores que, como Ricœur (ou também Charles Taylor,

perfeitamente possível ler a ética aristotélica nesse sentido. Já a “teoria das virtudes” será uma designação mais abrangente, que abarca aquelas teorias éticas para as quais talvez não seja totalmente evidente que a ênfase é somente o desenvolvimento das virtudes, embora lhes concedam grande importância, ou que incorram em discussões meta-éticas sobre a importância das virtudes na ética. Na medida em que não nos parece claro que aquilo que está em causa no artigo de Anscombe que serve de base a esta discussão seja a proposta de uma ética das virtudes (pelos motivos que explicamos de seguida) e que, como veremos, Ricœur na verdade insere as virtudes (e a ética aristotélica) num projeto de âmbito mais vasto, parece-nos que classificar estas abordagens à ética como sendo “teorias das virtudes” é a opção mais correta.

⁴ Elizabeth Anscombe, ‘Modern Moral Philosophy’, *Philosophy* 53 (1958): 1-19.

⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

⁶ Philippa Foot, *Natural Goodness* (New York: Oxford University Press, 2003).

⁷ John McDowell, ‘The Role of Eudaimonia in Aristotle’s Ethics’, in *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press), pp. 359-376.

⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).

embora ele não seja aqui objeto da nossa análise), podendo ser posicionados de forma mais clara nesta última tradição (fenomenologia, hermenêutica) ainda assim têm igualmente em conta a exploração analítica dos problemas que para eles são relevantes. Por outras palavras, escolher Anscombe e Ricoeur como pontos focais da discussão é também um contributo para tentar mostrar como, nalguns exemplos, a diversidade de tradições filosóficas e a diferente etiquetagem que se cola a cada um dos filósofos não devem ser pretexto para que se os acantone em “escolas” diferentes, tantas vezes vistas como sendo incomensuráveis ou sem possibilidade de comunicação entre si. Pelo contrário, a tentativa de dar resposta a problemas comuns constituirá, porventura, a prova do contrário.

Na verdade, a própria possibilidade de uma “ética das virtudes” tal como ela apareceu na segunda metade do século passado requer já, por si só, um arco hermenêutico específico. Porque ela implica a recuperação de um determinado tipo de ética - chamemos-lhe “pré-moderno”, em sentido obviamente não pejorativo - não como se a Modernidade filosófica não tivesse tido lugar mas precisamente *em virtude* de ela ter tido lugar, ter alterado as “regras do jogo” no que diz respeito à formulação de problemas filosóficos e das respostas exigidas aos mesmos, e ter criado um número de impasses e de insuficiências dos quais é preciso dar conta, e os quais é necessário confrontar. Por conseguinte, enfrentar esta problemática discutindo o significado e a receção do artigo de Anscombe e, depois, a forma complexa e multifacetada como ela surge na perspectiva ricœuriana, permite-nos também dar conta de alguma da abrangência desta discussão, em diferentes momentos e tradições filosóficas, ao longo da segunda metade do século XX.

Tendo em conta o contexto que acabámos de referir, este artigo aborda, num primeiro momento, o diagnóstico feito por Anscombe em “Modern Moral Philosophy” em relação à filosofia moral moderna e discute as várias leituras que foram feitas deste artigo e dos problemas que levanta. Num segundo momento, voltamo-nos para a “pequena ética” desenvolvida por Ricoeur em 1990 e para a forma como Aristóteles é simultaneamente o seu ponto de partida e o seu ponto de chegada, naquilo que pode ser, pelo menos numa das suas leituras, uma “teoria das virtudes” mas cuja ênfase acaba por ser o momento da deliberação prática, do “juízo moral em situação” próprio da aplicação da *phronesis*. Finalmente, na última secção do artigo, deixamos algumas considerações finais provenientes das leituras cruzadas de Anscombe e Ricoeur. Aí, o objetivo é duplo: primeiro, mostrar de que forma entendemos as contribuições de Anscombe e Ricoeur relativamente às recuperações hermenêuticas que fazem da ética aristotélica e da forma como se relaciona com a perspectiva moderna e com a suas insuficiências; por fim, assinalar alguns dos problemas que, na nossa opinião, quer Ricoeur quer Anscombe deixam em aberto mas cuja consideração é importante para qualquer esforço de constituição de uma ética.

2. ANSCOMBE, A ÉTICA ARISTOTÉLICA E OS PROBLEMAS LEVANTADOS PELA FILOSOFIA MORAL MODERNA

Como mencionámos acima, geralmente atribui-se ao influente artigo de Elizabeth Anscombe, publicado em 1958 e intitulado “Modern Moral Philosophy”, a responsabilidade de ter iniciado o movimento contemporâneo da chamada “ética das virtudes”. No entanto, e como sucede com tantos outros grandes marcos da história da filosofia, a sua receção foi muito diversa e não é totalmente claro o que é que Anscombe pretendia com ele. Em grande medida, o artigo foi lido como um ataque às teorias éticas modernas, sobretudo o utilitarismo e a ética kantiana, mas também às teorias do contrato social. De acordo com Anscombe, o problema dessas teorias modernas consistia em que o seu carácter legislativo carecia, em contexto secular, de fundamento ou autoridade moral: num contexto em que, argumenta Anscombe, Deus, enquanto fonte de autoridade moral, está ausente – ou, acrescentaríamos nós, em que a existência de Deus é tomada como uma hipótese não consensualmente aceite – a própria ênfase numa obrigação moral parece carecer de sentido. Com efeito, de onde⁹ viria a obrigação de cumprir a lei moral (a legislação sem o legislador) na ausência do fundamento ontológico inatacável que lhe serviria de base?

Acontece que não são totalmente claras as consequências da rejeição de Anscombe das teorias éticas modernas e este é, precisamente, um ponto de discórdia entre os intérpretes deste artigo de Anscombe¹⁰. Na interpretação mais comum, aquela que vê o texto como fundando a versão contemporânea de uma ética das virtudes, aquilo que decorreria de “Modern Moral Philosophy” seria, tendo em conta o seu diagnóstico da filosofia moral moderna, o desenvolvimento de uma teoria ética mais adequada, que não se focasse no “dever moral” ou na “obrigação moral”. Com efeito, ela argumenta que estes conceitos não são

⁹ A questão da “origem” ou da “fonte” da injunção moral aparece igualmente na última página de *Soi-même comme un autre*, onde Ricoeur analisa a questão de se saber de onde vem a injunção da alteridade, na discussão entre a atestação heideggeriana da ipseidade e a injunção levinassiana da alteridade.

¹⁰ Nomeadamente, alguns intérpretes colocam em questão que o artigo de Anscombe implique verdadeiramente que uma ética das virtudes possa constituir uma alternativa sólida às teorias morais seculares. Veja-se, por exemplo Roger Crisp, ‘Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?’, *Royal Institute of Philosophy Supplements* vol. 54 (2004):75-93, e Simon Blackburn, ‘Simply Wrong’. *Times Literary Supplement* n.º 5348: 11-12. Para mais, nem todos os intérpretes de Anscombe concordam que este artigo deva ser considerado um texto fundador do renascimento da ética das virtudes. Uma leitura oposta consiste em defender que, na prática, o texto acaba por mostrar que a força que a lei divina confere ao dever moral é, na verdade, necessária. Há quem defenda que esta posição é até mais coerente com as posições de Anscombe sobre diversos assuntos morais, e que é uma posição católica em relação a assuntos como o casamento, a sexualidade ou a guerra. A este respeito veja-se David Solomon, ‘Elizabeth Anscombe’s ‘Modern Moral Philosophy’: Fifty Years Later’, *Christian Bioethics* 14, 2 (2008): 109-122.

necessários para a ética, sendo até prejudiciais e que, por isso, deveriam ser abandonados¹¹. Mas, avançando um passo, Anscombe também defende que é possível desenvolver uma ética sem usar conceitos desse gênero, usando como exemplo a ética aristotélica. Com efeito, Aristóteles não estava propriamente preocupado com a definição dos critérios para aferir se uma ação é moralmente correta. Pelo contrário, o seu foco era a definição da excelência (*aretê*) para o humano, preocupando-se em estabelecer aquilo que é a vida boa para nós – algo que, em termos contemporâneos, tem sido abordado, por exemplo em Amartya Sen ou Martha Nussbaum, como o “florescimento humano”, o que, nessas teorias (as que se reclamam da *capability approach*) nos remete para as condições necessárias para que as “capacidades humanas” possam “desabrochar”. Ora, ao procurar a vida boa, a ética das virtudes acaba por remeter para conceitos éticos densos (*thick ethical concepts*) tais como *justo* – em sentido muito diferente do das teorias da justiça liberais, na senda de Rawls, nas quais há uma sobreposição entre o justo e o “correto” (*right*) –, ou *generoso*, e não meramente a conceitos éticos “finos” (*thin ethical concepts*) como *correto* / *incorreto*.

Por conseguinte, pode dizer-se que a ética aristotélica não está “contaminada” pelo uso legislativo do “dever moral”. Numa ética das virtudes, as virtudes assumem o lugar da lei moral, e a busca das virtudes não tem força de lei. Ainda assim, e como é evidente, uma ética das virtudes também requer uma noção daquilo que não convém fazer, e é certo que Aristóteles considerava existirem ações que nenhuma pessoa boa consideraria ter, fosse qual fosse a circunstância. Simplesmente, aquilo que lhe apareceria como sendo absurdo seria a necessidade de criar uma categoria especial para princípios especificamente morais, isto é, revestidos de força de lei, obrigatórios. Aristóteles não dá conta do que seria uma “obrigação moral” e até a noção de “norma” assume no contexto de uma ética das virtudes um sentido diferente do seu sentido corrente na discussão deontológica. Sendo verdade que Aristóteles assume de bom grado que um ser humano possuidor de todo o tipo de virtudes reveste-se, em certo sentido, do estatuto de “norma”, nada nesta noção a inscreve no eixo do proibido e do obrigatório que é regulado pela noção de lei.

Anscombe considera, portanto, a noção de “dever moral” como sendo supérflua, e mesmo prejudicial, para a ética e, em certo sentido, a ética aristotélica aparece como uma solução alternativa à ética moderna, precisamente por não estar contaminada pelo uso legislativo do dever, que para ela é absurdo. Contudo, e gostaríamos de sublinhar este ponto, ela parece também não considerar que uma ética das virtudes esteja isenta de problemas. A ética das virtudes incide sobre aquilo que torna justo (e corajoso, generoso, e todas as outras virtudes) o ser humano. Todavia, é possível levantar-se a questão seguinte: não terá, nalguma ocasião, que

¹¹ Anscombe, ‘Modern Moral Philosophy’, *op. cit.*, p. 1.

se cometer uma injustiça? Não poderá essa ser, em dada circunstância, a melhor coisa a fazer? E, para Anscombe¹², essa resposta é sim. Segundo Anscombe, um dever moral com verdadeira força de lei, como aquela que seria conferida por uma lei divina, teria autoridade para proibir a injustiça. Mas a questão é saber se uma ética das virtudes também o pode fazer.

Na verdade, Anscombe parece ter dúvidas em relação à própria noção de “florescimento humano”¹³. Se o objetivo da ética aristotélica é o de “viver bem” (*eu zein*), então a questão torna-se a de saber aquilo que o ser humano tem de fazer para que possa “florescer” e, nesse contexto, ser “feliz”. Para Aristóteles, este florescimento depende do exercício continuado de uma ação de acordo com as virtudes. Analisando a ética aristotélica, Anscombe reconstrói a linha de raciocínio que lhe subjaz:

um ato de injustiça cometido por um homem tenderá a torná-lo mau; e, essencialmente, o florescimento do homem *enquanto* homem consiste em ser bom (e.g. nas virtudes); mas, para cada X a quem esses termos se aplicam, esse X necessita daquilo que o faz florescer, e assim um homem necessita, ou teria de praticar, apenas ações virtuosas; e ainda que, como se tem de admitir que possa acontecer, ao evitar a injustiça ele floresça menos, ou mesmo nada, naquilo que não é essencial, por outro lado, ao não evitar a injustiça a sua vida será arruinada naquilo que é essencial – portanto, continua a ter de praticar apenas ações justas. É mais ou menos assim que Platão e Aristóteles falam¹⁴.

Mas eis o problema: se Anscombe apenas está a afirmar que é “mais ou menos assim que Platão e Aristóteles falam”, daí não decorre que deva ser dessa maneira que se exprimam os filósofos modernos e, mais importante do que isso, não é claro que a filosofia moral se deva reger por essas orientações¹⁵. Para o dizer por outras palavras, não é claro, para Anscombe, que aquilo a que se pode chamar uma “ética das virtudes” à maneira aristotélica seja um modelo universalizável. E isto porque, para Anscombe, a ligação entre o “florescimento humano” e o exercício das virtudes não é tão óbvia quanto Aristóteles sustentava. Com efeito, Anscombe considera que este conceito é altamente ambíguo e que entre ele e a ideia de “ação

¹² Anscombe, *op. cit.*, p. 18.

¹³ A noção de “florescimento” (humano) provém, na verdade, da *eudaimonia* aristotélica, sendo uma das suas traduções possíveis. Ela aponta para um sentido da *eudaimonia* (tradicionalmente traduzida por “felicidade”) no qual se enfatiza que existem possibilidades que são mais próprias, mais adequadas, para o humano, e que são aquelas que lhe permitem o exercício de um “viver bem” (*eu zein*). Perguntar que possibilidades são essas e o que é que implica defender-se que tais possibilidades existem, remete igualmente para a pergunta sobre a “natureza” do humano e para o risco de se lhe dar uma resposta essencialista, problema que analisaremos adiante. No contexto da análise anscombiana da *eudaimonia* referir-nos-emos sempre a esta questão como a do florescimento, e não da felicidade, uma vez que o termo usado por Anscombe é precisamente *flourishing*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18 [tradução nossa].

¹⁵ É este facto que dá azo às diferentes interpretações de “Modern Moral Philosophy”.

virtuosa” existe um hiato que a filosofia contemporânea ainda não foi capaz de colmatar. Anscombe vai mesmo mais longe, sugerindo que talvez nem sequer valha a pena elaborar uma filosofia moral nos dias de hoje, porque este hiato, o qual nos impede de formular de maneira completamente adequada as noções de “virtude”, “natureza humana” e “florescimento humano”¹⁶, só poderia ser colmatado quando tivéssemos à nossa disposição uma filosofia da psicologia adequada. Algo que, para Anscombe, ainda não se verifica, e que, para ela, tem consequências decisivas. Aliás, logo na primeira página do artigo, afirma como uma das suas três teses principais a defender no mesmo, o argumento de que não é profícuo elaborar uma filosofia moral hoje, precisamente pela “vergonhosa” falta de uma filosofia da psicologia¹⁷.

Por conseguinte, e em resumo, uma das leituras possíveis do artigo seminal de Anscombe tem resultados completamente aporéticos para todo e qualquer esforço de constituição de uma filosofia moral. Nesta leitura, o diagnóstico é não só o do absurdo de uma filosofia moral moderna que pretende legislar sem legislador, mas também o da enorme dificuldade (ou mesmo impossibilidade) de se constituir qualquer tipo de ética (incluindo uma “ética das virtudes”) sem que antes se consiga estabelecer, de forma clara, e na ausência de uma “filosofia da psicologia” adequada, qual a ligação entre a “natureza” humana e a ação que levaria à realização plena do humano, i.e., ao seu “florescimento”.

Para explicitarmos em maior detalhe as implicações deste problema faremos um desvio pela discussão da ética aristotélica, e do problema levantado por Anscombe, tal como aparecem em duas leituras de Aristóteles posteriores a Anscombe (mas influenciadas por ela) na tradição analítica, as de Philippa Foot e John McDowell.

2.1 A discussão em torno dos problemas levantados por Anscombe: Foot, McDowell e a ética aristotélica

Convém, para melhor entender o que está em jogo nesta problemática, começar por elucidar como é que Anscombe se confronta com o hiato a que aludimos no final da última subsecção do nosso texto. Anscombe defende que uma filosofia da psicologia adequada seria necessária para responder à exigência moderna da “prova de que um homem injusto é um homem mau”¹⁸. A filosofia moral moderna exige esta prova, ou a de que uma ação injusta é uma ação má¹⁹.

Mas eis, então, o conjunto de problemas que se levantam: 1) o que poderia contar como “prova” de que um “homem injusto” é um “homem mau”, e porque

¹⁶ Anscombe, *op. cit.* p. 18.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1.

¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹ *Ibid.*, p. 4.

é que tal prova seria necessária?; 2) Estará Anscombe implicitamente a defender que, uma vez equipados com uma “filosofia da psicologia” adequada e uma explicação definitiva da “natureza humana” e do “florescimento humano” então, aí, conseguiríamos obter tal prova?; 3) E, mesmo que “tal explicação pertença à ética”²⁰ dir-se-ia que essa tarefa terá de começar com algum tipo de trabalho descritivo. Mas será que isto implica que uma descrição da psicologia ou da “natureza” humanas poderiam – ou até mesmo *seriam requeridas para* – fundamentar a ética? Isto é, e para tornar esta questão completamente límpida: será que fundamentar a ética numa base natural (entendida como aquilo que é próprio à “natureza” do humano) poderia substituir o papel do legislador que está em falta na filosofia moral moderna?

Vejam, em primeiro lugar, porque é que Anscombe se vira para a ética aristotélica. Fá-lo porque, no contexto da ética aristotélica, a ideia de uma autoridade que emana da obrigação não tem lugar. Anscombe vê em Aristóteles uma teoria ética baseada nos factos da natureza humana e da psicologia moral. Aí, a relação do humano não é com a lei, mas com a virtude, no sentido em que ela nos conduz ao bem, ou à felicidade. Acontece que a *areté*, em sentido estrito, é apenas a excelência, isto é, o grau superlativo de perfeição de determinada atividade. Aristóteles afirma que “o bem humano é uma actividade da alma conformada por uma excelência”²¹ e que “a felicidade é uma certa actividade da alma de acordo com uma excelência completa”²². Para Aristóteles cada ser tem uma excelência associada e a felicidade consistirá em atingi-la. Por conseguinte, ser virtuoso (atingir a excelência) consistirá em ser-se exemplar, não só (nem necessariamente) em sentido moral, mas simplesmente em ser-se excelente naquilo que se faz.

Percebe-se, assim, que numa ética das virtudes pouco sentido faz colocar-se a questão de se saber “porque é que alguém *deve* ser virtuoso”. Se ser virtuoso significa ser excelente em ser quem se é, então os benefícios da virtude serão intrínsecos a quem os possui (e os pratica), e isto de uma maneira que não é instrumental – ou seja, não se quererá ser virtuoso *para* isto ou aquilo, mas de forma, digamos assim, imanente. Daí a ligação entre a virtude e uma felicidade, ou florescimento, que são *pessoais* – no contexto do mundo grego, a referência à obrigação ou à lei como algo de desligado dos nossos próprios interesses e visando uma qualquer imparcialidade ou objetividade era algo que não tinha cabimento.

No seguimento destas observações torna-se talvez mais claro que a principal questão é mesmo a do que torna o ser humano um bom ser humano, isto é, bom

²⁰ *Ibid.*

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal, 2004), 1098a 15, p. 30.

²² *Ibid.*, 1102a 5, p. 39.

a *ser* humano. E, sendo verdade que deter as chamadas virtudes “morais” tradicionais – tais como a justiça, a benevolência ou a generosidade – poderá constituir parte da resposta, não é conceptualmente necessário que o seja; e, mesmo se o for, deter estas virtudes morais é apenas parte da resposta. Daí a ausência de ligação conceptual, notada por Anscombe, entre o homem “bom” e o homem “justo” (i.e., por um lado, o homem “excelente” a ser “humano”, sendo um “exemplo” perfeito do que é “ser humano” e, por outro, o homem que detém as virtudes morais). E assim se percebe o requisito da prova, simultaneamente necessária e ausente, segundo Anscombe, de que é necessário ser-se “justo” para se ser “bom” (e.g. excelente).

Ora, aqui talvez seja conveniente fazer uma precisão histórica. Quem necessita da prova, segundo Anscombe, somos *nós*, a saber, aqueles cuja reflexão ética se desenvolve já depois do dealbar da filosofia moral moderna e das suas peculiares exigências. Tal não ocorreria a Aristóteles, pelas razões já aduzidas. Mas ocorre-nos a nós porque, como poderia talvez Ricoeur dizer, nós já não pensamos (nem podemos pensar) exatamente *como* Aristóteles, simplesmente porque pensamos *depois* de Aristóteles – e, nesse sentido, as próprias condições de possibilidade da nossa reflexão ética alteraram-se radicalmente. E essa prova, a existir, residiria, como já demos a entender, numa fundamentação da ética em termos diferentes dos da filosofia moral moderna: a saber, aquela que possivelmente adviria de uma “naturalização” e uma objetividade da ética. Assim, o “legislador” não seria uma entidade externa que nos obrigaria, nem sequer uma razão abstrata legislativa, decorrendo as injunções éticas “naturalmente” (o que, putativamente, também quererá dizer: sem carácter de coerção) da forma como somos naturalmente constituídos. Seria para isto que Anscombe apontava?

A este respeito, é instrutiva, para a história da receção do artigo de Anscombe e das implicações de uma “ética das virtudes” de cunho aristotélico, as duas leituras que são, a este respeito, antitéticas.

Começemos pela leitura de Philippa Foot, que propõe uma interpretação ambiciosa não só das possibilidades de uma ética aristotélica das virtudes, como também da fundação natural e objetiva que a poderia ancorar. Em *Natural Goodness*²³ Foot preocupa-se em refutar as abordagens não cognitivistas da ética porque, no seu entender, elas introduzem na ética um elemento de arbitrariedade que não é aceitável. A avaliação moral incide sobre o mundo, e não primariamente sobre as atitudes do agente. Por conseguinte, é preciso fundamentar a ética objetivamente e isso só pode ser feito, defende Foot, levando a sério o projeto aristotélico. Na sua visão otimista, a qual bebe de Aristóteles e Anscombe, uma ética das virtudes inspirada em Aristóteles seria capaz de ser a solução para todos os pontos cegos enfrentados por qualquer teoria ética.

²³ Foot, op. cit. [tradução nossa]

Para defender esta posição, Foot tem de assumir uma continuidade entre a normatividade ética e uma normatividade, digamos assim, natural. E esta é consubstanciada pela ideia do funcionamento “normal” de qualquer forma de vida. Segundo Aristóteles, todos os seres vivos têm necessidades e, logo, um bem. E o que conta como “bom” para cada ser vivo são as atividades ou faculdades de que os espécimes adequados necessitam para florescer – portanto, a necessidade depende do “funcionamento” ótimo de um membro normal da espécie: os carvalhos precisam de água e, logo, de raízes profundas e as corujas precisam de visão noturna. Significa isto que os órgãos de qualquer organismo vivo têm uma função ou propósito, que é o de contribuir para o sucesso da sua vida. E daí se poder dizer que certos órgãos funcionam “bem” ou “mal”, isto é, se o funcionamento dos mesmos é “adequado” para que o espécime possa levar a cabo as atividades normais que são as próprias à sua forma de vida. Para Foot todas estas noções (a de atividade característica de uma espécie, ou a de funcionamento adequado) são já completamente *normativas*. Nas palavras de Foot, “a forma como um indivíduo deve ser é determinada por aquilo que é necessário para o [seu] desenvolvimento, manutenção e reprodução”²⁴.

Esta posição leva Foot a formular noções tais como as de “padrões de normatividade natural” e “normas naturais”, referindo-se também a estas últimas, seguindo Anscombe, como “necessidades aristotélicas”. Sendo tal necessidade “aquela que é necessária porque, e na medida em que, um bem lhe está inerente”²⁵. São necessidades relacionadas com algo como a teleologia da espécie e, nesse sentido, são, mais que uma norma estatística, uma norma de funcionamento ótimo. Tendo em conta este pano de fundo teórico baseado em Aristóteles, Foot aplica-o à avaliação da ação humana e da vontade, argumentando que também elas dependem dos factos da vida humana. A partir daí, o corolário é simples: a moralidade depende dos factos da forma de vida que caracteriza a nossa espécie. O “bom” tanto se aplica às “boas raízes” da árvore, como às “boas disposições” da vontade humana²⁶. Apesar de as ações humanas terem um grau de complexidade superior às de outros seres sencientes, a estrutura conceptual de avaliação é, nos dois casos, a mesma.

Avançando um passo, Foot especifica o que está em causa nas avaliações mais complexas, as que dizem respeito à interação humana. Foot reconhece que o bem humano depende, para além da satisfação das necessidades básicas, também da satisfação de necessidades sociais mínimas, as quais são um pré-requisito para o sucesso da procura de uma vida realizada, e advoga que as virtudes desempenham

²⁴ *Ibid.*, p. 33.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

um papel essencial neste processo²⁷. Importa sublinhar que Foot advoga que este enraizamento da moralidade na vida da nossa espécie é inspirado por Anscombe, e nomeadamente pelo artigo “On Promising and its Justice”²⁸, no qual Anscombe defende que aquilo que torna necessária a instituição da promessa são alguns factos da vida humana: a possibilidade de coordenar intersubjetivamente a ação depende em parte de contratos como a promessa e isto é tão necessário para os humanos, defende Foot, como é necessário às corujas terem uma boa visão. É por isso que podemos identificar o quebrar de uma promessa como algo de *mau* ou *injusto* e esta própria avaliação está, para Foot, na dependência dos factos objetivos necessários para se viver uma vida boa: dadas as particularidades da nossa forma de vida, e sobretudo a nossa natureza social, as “virtudes morais” tornam-se necessárias para nós.

E esta ligação é, em resumo, suficiente para Foot crer ter encontrado um fundamento objetivo, natural, para a ética. Nesta interpretação, a qual pretende ser diametralmente oposta às interpretações subjetivas e não cognitivistas da ética, os valores éticos decorrem dos factos objetivos da nossa vida, o que, claro, pressupõe uma crítica à dicotomia entre factos e valores: “A tese (...) é a de que a fundamentação de um argumento moral encontra-se, em última instância, nos factos sobre a vida humana”²⁹.

Ora, podemos pressupor que, com esta proposta de enraizamento natural da ética, Foot assumiria ter colmatado o hiato identificado por Anscombe. Resta saber se Anscombe teria considerado suficiente esta resposta (i.e., se a partir daqui se poderia provar que um homem “injusto” é um homem “mau”), ou sequer se faz sentido uma “naturalização da ética”. Vejamos, para continuar a aprofundar esta problemática, a interpretação que lhe dá John McDowell.

A leitura de McDowell é, até certo ponto, antitética em relação à de Foot. McDowell³⁰ sustenta que Foot tem uma leitura enviesada de Aristóteles em pelo menos dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, McDowell imputa a Foot uma leitura instrumental das virtudes aristotélicas. Para McDowell uma ética das virtudes aristotélica não pode entender as virtudes de forma instrumental, i.e., uma virtude não é algo que alguém deva desenvolver *para* ter uma vida boa. Pelo contrário, sendo verdade que uma virtude beneficia aquele que a desenvolve, McDowell argumenta que só se visa a virtude por ela fazer parte daquilo que é apropriado ao homem virtuoso, enquanto Foot reconhece a vida boa como resultado da conduta virtuosa.

²⁷ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁸ Elizabeth Anscombe. ‘On Promising and its Justice’, *Crítica* 3, 7/8 (1969): 61-83.

²⁹ Foot, *op. cit.*, p. 24.

³⁰ McDowell, *op. cit.*

Ou seja, para McDowell, Aristóteles nem sequer nos está a indicar propriamente como é que os seres humanos devem agir para que vivam uma vida realizada; pelo contrário, nesta leitura, Aristóteles estaria simplesmente a *descrever* como é que um homem virtuoso age. Ele age de forma virtuosa *por ser* virtuoso e não para atingir a vida boa. Logo, as virtudes são intrinsecamente boas, e não um meio para atingir o que quer que seja, nem sequer a vida boa³¹. Logo, o homem virtuoso, sendo excelente, tendo exercido continuamente a sua virtude, e formado as disposições de carácter corretas, terá uma vida boa – mas não terá exercido a virtude *para* a obter. Elas simplesmente coincidem. Assim, e para resumir: em Foot encontramos uma tentativa de fundamentar a injunção ética de maneira racional e instrumental; já McDowell argumenta que as virtudes são boas em si mesmas e, por isso, parcialmente constitutivas do ser humano bom, defendendo não fazer grande sentido a interpretação instrumental de Aristóteles.

McDowell argumenta que Aristóteles nunca tenta persuadir-nos que a virtude moral melhora as nossas vidas. Pelo contrário, diz McDowell, o que Aristóteles mostra é que ao deixar-se guiar por determinada conceção de excelência, cada indivíduo tem uma compreensão particular daquilo que conta como vantajoso e desvantajoso, desejável ou indesejável, justo ou injusto. Isto é, na leitura de McDowell, Aristóteles não estava preocupado em definir se uma vida virtuosa servia algum conjunto de interesses definidos de forma independente da perspetiva ética do agente. Aliás, o contrário parece ser o caso, a saber, a co-dependência intrínseca entre a perspetiva ética e a vida virtuosa; o que, como veremos, está em linha com a leitura ricœuriana da ética aristotélica.

Para além disso, McDowell defende que a visão de Foot está incorreta noutro ponto. Como vimos, Foot pretende encontrar em Aristóteles uma fundação natural e objetiva da ética. Mas McDowell argumenta que imputar esta visão a Aristóteles é anacrónico. Aristóteles não estava minimamente preocupado com a fundamentação da ética uma vez que essa exigência é propriamente moderna, surgindo com o advento da ciência moderna e da noção de objetividade científica. Logo, a ligação entre a virtude e a *eudaimonia* não deve ser procurada do lado de uma validação, por assim dizer, externa, da ética aristotélica.

O corolário desta posição é fácil de entender. Não é possível determinar um conjunto de factos objetivos e neutros que fariam com que uma vida seja realizada: só quando já temos um determinado ponto de vista ético é que podemos discernir que factos é que contam para que a nossa vida seja realizada. Daqui depreende-se que, do ponto de vista aristotélico, é provavelmente impossível, e talvez até descabido, procurar a “prova”, procurada por Anscombe, e alegadamente

³¹ Note-se que esta discussão cruza-se com outra problemática, e que veremos em Ricoeur, a de saber, no contexto da ética aristotélica, se há uma “tarefa” própria para o humano, de que forma é que a deliberação sobre a mesma interfere com a deliberação sobre as práticas em geral, e se esta deliberação pode, ou não, ser mais que meramente instrumental.

encontrada por Foot, de que “um homem injusto é um homem mau”. Aristóteles não buscava factos fundacionais; e daí que a questão sobre a razão de se ser justo, ou nobre, pouco sentido faça, nesse contexto. Em certo sentido, podemos conjecturar, a Aristóteles bastava fazer apelo às crenças, avaliações e hábitos do seu próprio ambiente cultural – logo, teses que transcendessem esse contexto provavelmente nem necessárias eram.

Note-se que Philippa Foot não é a única visada pelas objeções de McDowell. Para McDowell, não só Foot, mas também Bernard Williams ou Alasdair MacIntyre caem no erro de imputar a Aristóteles uma validação objetiva da ética na sua ânsia de responder a um requisito que é propriamente moderno³². Resta saber se, por ser moderno, o requisito deve ser abandonado. Voltaremos a esta questão na secção seguinte, com Ricœur.

Neste momento, e à laia de conclusão provisória, estamos já em condições de dar algumas indicações relativas à problemática enunciada no início desta secção. Estaria Anscombe à procura de uma fundação natural e objetiva da ética, à maneira de Foot, e poderia esta ser dada por Aristóteles? Na nossa opinião, e concordando aqui com McDowell, a resposta a ambas as questões é: não. Aristóteles não estaria em condições de nos dar a prova que Anscombe afirma estar em falta porque, em rigor, não se encontra em Aristóteles a procura de uma prova. A “prova” é, hoje em dia, procurada, precisamente por termos alguma dificuldade em aceitar, na nossa época “pós-metafísica” os pressupostos teleológicos e essencialistas que inerem ao projeto aristotélico. Voltaremos a este problema na secção final deste artigo. Na próxima secção entraremos num quadro teórico diferente, o de Ricœur, mostrando como alguns dos problemas com que se confronta são semelhantes aos de Anscombe, mas também como as suas respostas são, em certa medida, divergentes.

3. A “PEQUENA ÉTICA” DE RICCEUR: A PRECEDÊNCIA DA PERSPETIVA ÉTICA SOBRE A NORMA MORAL E O PAPEL DA *PHRONESIS* ARISTOTÉLICA

A “pequena ética”, designação atribuída, talvez por razões afetivas – quem sabe se por pura modéstia ou, talvez, com um toque de ironia – pelo próprio Ricœur aos capítulos 7, 8 e 9 de *Soi-même comme un autre* é um projeto simultaneamente ambicioso e algo surpreendente. Ambos os qualificativos podem ser atribuídos a este projeto pela mesma razão, a saber, a vontade de conciliar o ponto de vista aristotélico com o kantiano, argumentando que ambos se podem complementar. É claro que se pode duvidar da viabilidade de um esforço deste género e Ricœur certamente não ignorava a estranheza que tal empreendimento poderia causar.

³² John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

Pensar um projeto de inspiração aristotélica que inclui uma passagem kantiana e voltar a Aristóteles para sair dos impasses do kantismo moral é, evidentemente, um projeto heterodoxo; o que não significa que seja sem sentido. Vejamos como é que ele se articula.

O objetivo geral de *Soi-même comme un autre* é desenvolver aquilo a que Ricoeur chama uma “ontologia da atestação” que lhe permita responder à questão sobre *quem* é o sujeito através de uma delimitação das capacidades de base do mesmo: falar, agir, contar(-se) – i.e., ser capaz de desenvolver narrativas, e de conferir à sua “ipseidade” uma “identidade narrativa” – e ser moralmente imputável. À explicação desta última capacidade são dedicados os estudos 7 a 9, nos quais Ricoeur se propõe analisar a atribuição dos predicados “bom” e “obrigatório” à ação do si-mesmo, argumentando que não existe descontinuidade entre as descrições precedentes e a qualificação ética da ação, precisamente por não subscrever a tese sobre a existência de uma dicotomia entre factos e valores³³.

Ricoeur começa por explicar que reserva o termo “ética” para a perspetiva, ou o “visar” [*visée*] de uma vida realizada, e “moral” para “a articulação desse visar em *normas* simultaneamente caracterizadas pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento [*contrainte*]”³⁴. Desse ponto de vista, para Ricoeur a delimitação é clara: a ética é marcada pela perspetiva teleológica, enquanto à moral cabe o ponto de vista deontológico³⁵. E é nesse contexto que Ricoeur avança três teses: 1) Existe uma primazia [*primauté*], isto é, uma precedência da ética sobre a moral; 2) o visar ético tem de passar pelo crivo da norma; 3) quando a norma leva a impasses práticos e situações aporéticas, é legítimo voltar à perspetiva ética³⁶. Quer isto dizer que, para Ricoeur, o momento deontológico acaba por ser uma efetuação legítima, e até indispensável, da perspetiva ética, mas limitada e, em última instância, insuficiente para dar conta das situações da vida prática para as quais é convocada a deliberação ética. Na tese ricœuriana a ética não poderia dispensar a moral porque a orientação ética terá sempre de passar pelo momento da formalização e da vinculação constringente fornecida pela obrigação deontológica. Contudo, na medida em que a moral mais não é que isso mesmo, um momento concreto e limitado, para Ricoeur a ética envolve a moral³⁷, no sentido em que a precede e a excede, a enraíza e a transcende.

Importa também referir que, no contexto da exploração da ipseidade promovida por Ricoeur existe uma relação intrínseca entre, por um lado, os predicados “bom” e “obrigatório” atribuídos à ação e, por outro, certos sentimentos que conferirão ao sujeito a atestação da sua capacidade de agir eticamente e ser moralmente

³³ Ricoeur, *Soi-même*, pp. 199-200.

³⁴ *Ibid.*, p. 200.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 200-201.

³⁷ *Ibid.*, p. 201.

imputável. E estes são, respetivamente, a “estima de si” conferida pela perspetiva ética e o “respeito de si” que advém da passagem pelo crivo da norma. Assim, também a estima é, para Ricœur, primordial em relação ao respeito, mas o respeito terá de recorrer à estima quando confrontado com as tais situações aporéticas, i.e., “quando nenhuma norma certa serve já de guia seguro para o exercício *hic et nunc* do respeito”³⁸, considerando Ricœur que este percurso da estima e do respeito correspondem a um “desdobramento da ipseidade”³⁹.

Sendo impossível, nesta breve secção do nosso artigo, resumir ou discutir todos os aspetos da “pequena ética” ricœuriana lembremos apenas, ainda, a definição abrangente que Ricœur propõe para o “visar ético”: o “*visar da ‘vida boa’ com e para os outros em instituições justas*”⁴⁰. Significa isto, em traços gerais, que a primeira preocupação ética é com a direção da própria vida para esse horizonte do florescimento humano ou da felicidade, e que se justifica com o prendimento à estima de si; mas que este, ao mesmo tempo, é impossível sem um duplo contexto: 1) o das relações intersubjetivas e da injunção ética vinda da solicitude por outrem (a qual contrabalança a “estima de si” que, sem o equilíbrio com a solicitude, ariscaria confundir-se com a mera ação movida por interesse próprio), i.e., “com e para os outros”; e 2) a dimensão inelutável das “instituições justas” o que remeterá, posteriormente, em estreita ligação com o momento deontológico, para uma discussão sobre que “teoria da justiça” (e nomeadamente a rawlsiana) poderia ser adequada para compreender as instituições sociais necessárias à realização da vida boa ou, se quisermos, ao florescimento. O que também aponta para a necessidade de uma crítica das instituições injustas, i.e., aquelas que, para o assunto que nos interessa aqui, sistematicamente impediriam a realização de uma vida boa – crítica que, sendo extremamente importante, acaba por não ser propriamente desenvolvida pelo próprio Ricœur⁴¹.

Feita esta breve descrição do âmbito geral e teses principais da ética ricœuriana, e da forma como elas se enquadram na exploração da ipseidade levada a cabo em *Soi-même comme un autre*, vejamos a forma como a perspetiva aristotélica é incorporada nesta ética, não só como ponto de partida (incluindo a teoria das virtudes que ela contém) mas também a forma como a *phronesis* aristotélica, repensada como “juízo moral em situação” aparece para resolver os chamados

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.* [tradução nossa]

⁴¹ Sobre a questão do que poderá ser, para Ricœur, uma “instituição justa” e a relação disso com a possibilidade de uma crítica das instituições injustas, veja-se George Taylor, ‘Ricœur and Just Institutions’, *Philosophy Today* 58, 4 (Fall 2014): 571-589. DOI: 10.5840/philtoday201481136 e Gilbert Vincent, ‘Au croisement de l’épistémologie et de l’ontologie: Le concept d’institution chez Ricœur’, *Philosophy Today* 58, 4 (Fall 2014): 545-570. DOI: 10.5840/philtoday20148834.

“conflitos de deveres” próprios dos “casos difíceis” de aplicação da norma que o momento deontológico não consegue, por si só, resolver.

Para Ricoeur o ponto de partida da ética tem de ser, necessariamente, o fito da vida boa, ou do “bem-viver” (*eu zein*, na terminologia aristotélica) uma vez que ele é o desejável por excelência: “Seja qual for a imagem que cada um tem de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último da sua ação”⁴². Ricoeur sublinha a dimensão pessoal da ética aristotélica; não existe a imagem de um Bem substantivado e reificado, transcendente, impondo-se a nós a partir de fora, como seria o caso do Bem platônico; pelo contrário, no contexto da ética aristotélica, só existe bem na medida em que esse bem for um bem “para nós”, isto é, na nossa própria perspectiva.

Enfrentando o paradoxo, ao qual já aludimos anteriormente, na discussão entre Foot e McDowell, do possível fim duplo da ação virtuosa (fim imanente da ação virtuosa feita por mor de si mesma vs. feita por mor de um objetivo de florescimento ou felicidade) Ricoeur admite que é possível conceder que Aristóteles não o tenha resolvido, até porque o livro III da *Ética a Nicómaco* parece restringir a deliberação aos meios: “Deliberamos, assim, não sobre os fins, mas sobre os meios de os atingirmos”⁴³ (portanto, não deliberaríamos sobre o fim mais final, a felicidade). Mas Ricoeur sugere que o modelo instrumental de cálculo de meios e fins não se aplicará a toda a ação mas só à *technê*, deixando de fora a *praxis*. Por essa razão, Ricoeur prefere o modelo de deliberação que encontramos no livro VI, fortemente ancorado na *phronesis* (a qual é tradicionalmente traduzida por “prudência”, seguindo a tradição latina, mas que Ricoeur prefere designar como “sabedoria prática”) e na sua ligação à definição do *phronimos*, isto é, o humano “prudente” ou “virtuoso”, detentor de uma “sabedoria prática”.

Sublinhando que a questão que se coloca é a do discernimento entre aquilo que conta ou não conta como especificação adequada para a obtenção dos fins últimos, a tese de Ricoeur, na sua leitura de Aristóteles, é que não há *phronesis* que funcione em abstrato ou com recurso a regras gerais. Isto é, não há um conjunto de regras independentes e universalmente válidas que determinem abstratamente como se instancia a *phronesis*. Pelo contrário, não há *phronesis* sem *phronimos* e o pressuposto, aqui, é que a ação “certa”, “adequada” ou “sábida” vai depender não só do *phronimos* (assumindo-se, ou pelo menos esta é uma interpretação possível, que nem todo o humano teria necessariamente de agir da mesma maneira quando colocado em situações semelhantes) como do próprio contexto da ação na qual se encontra: “o homem cujo juízo é sábio determina ao mesmo tempo a regra e o caso, ao apreender a situação na sua singularidade plena”⁴⁴.

⁴² Ricoeur, *op. cit.*, p. 203.

⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, Livro III, 1112 b 12, p. 204.

⁴⁴ Ricoeur, *Soi-même*, *op. cit.*, p. 206. [tradução nossa]

Ora, assumindo a existência do paradoxo e as dificuldades inerentes ao esquema aristotélico, aquilo que Ricoeur se propõe é “responder-lhes com os recursos do pensamento contemporâneo”⁴⁵. Significa isto que o seu esforço é propriamente hermenêutico, e não necessariamente anacrônico: não se trata de pressupor que Aristóteles pensasse com as ferramentas do pensamento contemporâneo; trata-se de, reconhecendo a distância histórica, assinalar quer a pertinência da perspectiva aristotélica para nós, quer as dificuldades que nos coloca, e raciocinar para tentar determinar que respostas provisórias podem ser dadas a essas dificuldades.

Ricoeur, recordemos, tem uma conceção narrativa da identidade pessoal, à semelhança de autores como MacIntyre ou Hannah Arendt. Nesse contexto, a unidade narrativa de uma vida contém uma dialética entre práticas e planos de vida, sendo esta unidade entendida em sentido fraco como a “concordância discordante” conferida pela história de vida, e que é uma unidade apenas possível, e sempre dependente da dialética entre os eventos particulares e o todo da história, todo que pode, a qualquer momento, ser reinterpretado de maneira diferente, à luz dos novos eventos que vão entretanto ocorrendo. Ora, no contexto ético, a questão de que se trata é a de saber como qualificar essa vida como sendo “boa”. E, para o fazer, Ricoeur tenta determinar o espaço de sentido a partir do qual pensar o princípio unificador das práticas. De certa maneira, afirma Ricoeur, as atividades que qualificam uma vida como boa pressupõem um grau de mistura entre *poiesis* e *praxis*, ou melhor, tal atividade tida como boa será *poiesis* (e, logo, não questionada) *tendo em vista* ser ao mesmo tempo *praxis*⁴⁶. Se x praticar uma atividade que confere uma dimensão de “vida boa” à sua vida, e se essa atividade for a agricultura, então x será agricultor de forma inquestionada, e a atividade da agricultura será feita “por mor de si mesma”; mas se, a dada altura, o sentido da vida de x for colocado em causa na sua dimensão que passa pelo exercício da atividade da agricultura, então a deliberação passará a incidir sobre a unidade do plano de vida tendo em conta essa atividade; e poderá então, tornar-se questão, para x, de ter de mudar de atividade tendo em conta a escolha da *praxis* mais adequada à instanciação do predicado “boa” - i.e., à realização - na sua vida.

Ricoeur identifica o espaço de sentido a partir do qual se podem avaliar as práticas recorrendo à noção de regras constitutivas inerentes à avaliação ética dos preceitos que determinam como é que algo se faz bem ou mal. E, para levar a cabo essa análise, invoca a noção dos “padrões de excelência” tal como são avançados por Alasdair MacIntyre. Os padrões de excelência são regras comparativas aplicadas a diferentes tipos e níveis de realização, em função de ideais de perfeição comuns a determinada coletividade de executantes, e interiorizados pelos

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, nota 2, pp. 206-207.

“virtuosos” dessa prática⁴⁷. Seguindo MacIntyre, Ricoeur define as práticas como atividades cooperativas cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente. E argumenta, ainda com MacIntyre, que são estes padrões que permitem compreender a noção de bens imanentes aplicados à própria *praxis*. E é desta maneira que a ação estimada como sendo “boa” ou “excelente”, a qual pode dar origem a satisfação, se liga ao sentimento reflexivo da estima de si, “na medida em que é ao apreciarmos as nossas ações que nos apreciamos a nós mesmos enquanto seus autores”⁴⁸.

Ora, podemos perguntar, de que forma é que esta prática estimada como boa ou excelente se liga ao objetivo do florescimento ou da felicidade? Aristóteles, lembremo-nos, perguntava-se se existe alguma tarefa – algum *ergon* – próprio para o humano. Para Ricoeur esta questão tem de se aplicar à vida tomada como um todo – não em sentido biológico, não *bios* mas *zoê* – naquilo a que ele propõe chamar o *plano de vida*. Os planos de vida, argumenta Ricoeur, provêm de um movimento dialético entre os “ideais longínquos” que colocam a felicidade como horizonte, e a avaliação das práticas. E é esse movimento que é operado pela própria *phronesis*. Pois bem, aqui reside a chave da resposta ao paradoxo invocado anteriormente: “uma vez escolhida, uma vocação confere aos gestos que a põem em prática esse carácter de ‘fim em si mesma’. Mas nós estamos sempre a retificar essas escolhas iniciais”⁴⁹. Por vezes, invertemo-las; outras vezes, retificamo-las em nome do ideal da vida realizada. Mas tudo isto implica uma deliberação complexa na qual é o todo da unidade da vida do *phronimos*, e da sua direção, que está implicado.

Tendo em conta estes elementos, Ricoeur conclui que existe uma tensão, discreta e tácita, entre o carácter a cada vez fechado (consoante a interpretação a cada vez dada) e aberto (tendo em conta as constantes revisões) do plano aplicado à vida como um todo, dentro daquilo que é um direcionamento para o ideal da vida realizada. Ricoeur fala, então, do trabalho incessante de interpretação da ação, e também do si-mesmo, na busca de adequação entre as escolhas que governam as nossas práticas, e aquilo que nos parece ser o melhor para a nossa vida⁵⁰. Ou seja, entre o visar da vida boa e as escolhas marcantes feitas a cada momento estabelece-se um círculo hermenêutico entre a parte e o todo – as partes são escolhidas em função do todo, mas as próprias partes reconfiguram o todo, e as múltiplas leituras que podem ser feitas desse todo alteram-lhe o sentido e podem influenciar, de forma decisiva, a escolha das partes seguintes. A vida, poderíamos dizer, é um *puzzle* em constante mutação, mas não é informe: é regida por uma noção de

⁴⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 210.

direção que a cada vez nos remete para o ideal do florescimento e, nos momentos reflexivos, afere a adequação das escolhas tendo em conta esse ideal último.

E é dentro deste quadro geral que Ricœur aborda as virtudes, as quais, relembra, têm sempre lugar num contexto intersubjetivo. Com efeito, entre a capacidade e a efetuação é necessária uma mediação, e essa mediação é, no caso das virtudes, dada pelo outro. Nesse sentido, a solicitude é uma virtude, como o é a amizade. Qualquer virtude, para se tornar uma disposição mais ou menos permanente do carácter necessita, como Aristóteles bem viu, de um exercício repetido. Mas esse exercício é sempre um exercício em comum. O humano virtuoso precisa da inserção no tecido intersubjetivo onde se tecem as práticas; Aristóteles recordava que o homem virtuoso precisa de amigos; Ricœur diria que não existe estima de si sem solicitude. E mesmo o tipo específico de exercício do poder que ele liga à questão das instituições justas é, seguindo Hannah Arendt, o *poder em comum*, o qual deve ser distinguido da dominação. E o poder em comum é o exercício colaborativo da constituição de uma vontade coletiva, exercício que é, por excelência, político. Em todas estas noções está implícita a necessidade de mutualidade. Isso é evidente na amizade: como Aristóteles bem viu a *philia* requer correspondência, não se pode ser unilateralmente amigo de alguém; mas o mesmo, embora de forma diferente, é requerido na *praxis* política, através da colaboração não forçada.

Terminemos, então, esta passagem por Ricœur mostrando, de forma sucinta, como se conjuga, no contexto da pequena ética ricœuriana, a passagem ao momento deontológico da norma e, posteriormente, o retorno à *phronesis*. Com efeito, porquê enxertar a tradição deontológica, kantiana, na ética aristotélica – algo que certamente repugnaria a Anscombe? Não se trata, evidentemente, de misturar as tradições só porque sim ou confundir os seus pontos de vista. E Ricœur não ignora a rutura significativa instaurada pelo formalismo kantiano em relação a toda e qualquer tradição eudemonista. Mas, no contexto da arquitetura da pequena ética, digamos que aquilo que se enfatiza são mais os pontos de continuidade⁵¹. E Ricœur encontra-os em pequenos detalhes. Argumenta, por exemplo, que o facto de Aristóteles tentar encontrar um critério comum a todas as virtudes – o do “justo meio”, o *mésotês* – pode ser interpretado como uma espécie de “esboço de universalidade” – embora muito diferente da universalidade pretendida pelo formalismo kantiano –, enquanto a “boa vontade” kantiana, colocada no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é interpretada por Ricœur como denunciando uma ancoragem implícita na perspectiva teleológica.

Para além disso, e é este o argumento substantivo avançado por Ricœur: o visar ético deve passar pelo crivo da norma, com a sua dupla característica de pretensão de universalidade e constrangimento de obrigatoriedade porque é ele que faz passar

⁵¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, pp. 238 e ss.

a injunção ética de um estado de inocência a uma postura crítica, e isto de maneira dupla. Primeiro, é preciso confrontar a nebulosa de ideais e de fins pessoais que marca a perspectiva ética com o problema do interdito: a passagem pela exigência do *dever* introduz simultaneamente a regra do *proibido*, e isto inculca, de acordo com Ricoeur, uma concretude na perspectiva ética que a obriga a pensar nas regras de convivência (o problema da justiça, que será explorado com Rawls, entendido como um prolongamento de Kant) e a confrontar-se com o problema da injustiça e do mal; e, em segundo lugar, a prova da universalidade das máximas, pesem embora todas as limitações e impasses do formalismo, imprime à injunção ética um rigor que visa afastar tudo o que, na prática, existisse na perspectiva ética que fosse impossível de conciliar com a convivência com os outros.

Posto isto, entenda-se: Ricoeur não acredita que uma universalidade estrita seja verdadeiramente possível e são múltiplas as críticas que dirige ao projeto do kantismo moral, e que vão da impossibilidade de uma autonomia radical à tese avançada por Ricoeur segundo a qual os universais mais não serão que incoativos, convicções que só poderão atingir uma universalidade alegada através do processo argumentativo, e cujo estatuto será sempre passível de revisão. No entanto, o argumento principal é que sem o rigor e o constrangimento da obrigatoriedade e do interdito a perspectiva ética permaneceria inocente, e que o ponto de vista da moralidade ajuda a concretizá-la e a enriquecê-la, ao confrontá-la não só com as outras perspectivas, mas também com o problema do mal, e do que deve ser evitado. Logo, e para reiterar o que já afirmámos antes: a ética precede, envolve e é mais importante que a moral; mas a moral é um momento necessário de passagem da perspectiva ética.

No ponto de chegada da pequena ética encontraremos uma “solicitude crítica” que, tendo passado pelo crivo da norma moral e sido posta à prova da universalização e do interdito, é capaz de discernir por entre a pluralidade das situações concretas e, nomeadamente, ajuizar sobre aquelas que são difíceis, e marcadas por aquilo a que Ricoeur chama os “conflitos de deveres”.

Atentemos neste último ponto para vermos de que forma a *phronesis* reaparece, no ponto crítico da passagem pelo momento deontológico da norma, enquanto sabedoria prática. A objeção mais significativa que Ricoeur apresenta a Kant parte da tese kantiana relativa à simplicidade do dever. Para Kant, o dever é “simples”, isto é, apesar das consequências negativas que a ação feita por dever poderá eventualmente acarretar, Kant advoga que, em cada momento, é simples perceber aquilo a que o dever nos obriga. Sendo que qualquer reticência em fazê-lo se ficará provavelmente a dever ao nosso prendimento eudemonista a nós próprios. Ora, para Ricoeur, não só não é nada claro que o dever seja simples como também existem casos nos quais somos confrontados com uma escolha entre o mau e o pior; isto é, casos nos quais obedecer a um dever equivalerá, *eo ipso*, a desrespeitar outro.

Ricœur começa por explorar este ponto analisando a tensão entre as diversas formulações do imperativo categórico e, nomeadamente, a questão do destinatário do respeito. A quem é que devemos primariamente respeito, no quadro do formalismo kantiano? Deverá ele ser primariamente respeito pela lei (moral), ou pela pessoa (humana)? Ricœur defende que, em princípio, o respeito deve ser pela pessoa, e não pela lei. Mas é claro que esta questão só se revela como problemática nos casos em que ambos (respeito pela lei e respeito pela pessoa humana) diverjam. Por conseguinte, nos casos que configuram aquilo a que Ricœur chama o “trágico da ação” aquilo que se encontrará são situações em que um dever ficará sempre por cumprir. O exemplo utilizado para ilustrar estes casos vem, como noutros pontos da filosofia ricœuriana, daquilo a que chama as “margens” da filosofia e, neste caso, da tragédia grega. Ricœur menciona o dilema com o qual Antígona se confronta na tragédia de Sófocles. Proibida por Creonte de enterrar o seu irmão Polinices, traidor da pátria, Antígona encontra-se dilacerada por um conflito entre duas leis: segundo a lei da cidade, concentrada no poder de Creonte, não pode enterrar o seu irmão; porém, pela lei divina, é-lhe devido executar o direito de hospitalidade para com o defunto. Como é sabido, Antígona escolhe enterrar Polinices, à revelia de Creonte, e é condenada à morte. Estamos, portanto, perante uma encruzilhada trágica.

Com efeito, Ricœur, partindo das objeções contextualistas ao universalismo, acaba por argumentar que, para resolver os conflitos éticos advenientes do trágico da ação, aquilo que é necessário é uma dialética entre a convicção e a argumentação posta em prática pela própria *phronesis*. Significa isto que, para a sabedoria prática, não há resposta possível determinada *a priori* para os conflitos de deveres. Em certos casos - como na bioética, sendo as questões de início e fim de vida um exemplo concreto - o próprio conflito de convicções entre diferentes parceiros de interação torna as pretensões do universalismo extremamente difíceis. Em certos casos, como assinalámos acima, o juízo sábio tem de decidir ao mesmo tempo a regra e o caso. A *phronesis* tem como horizonte a vida boa (com e para os outros em instituições justas) mas ela opera em situações concretas e em contexto intersubjetivo. O *phronimos* não decide em abstrato, nem sozinho; pelo contrário, a sabedoria prática forma-se, também, através do debate público, através do qual as convicções se podem expressar. Por conseguinte, não estamos perante uma *phronesis* solipsista, ou com pretensões de autonomia absoluta. E a capacidade de enraizar este juízo em situação no próprio tecido intersubjetivo será, poderemos afirmá-lo, também ele uma virtude.

Eis, portanto, a forma como a perspectiva aristotélica aparece do início ao fim da longa e complexa “pequena ética” ricœuriana. Poder-se-á dizer que, mais do que simplesmente tentar estabelecer o que teria pretendido Aristóteles, Ricœur utiliza-o de forma livre e heterodoxa na sua própria proposta ética, na qual conjuga, como

vimos, teleologia e deontologia. Fazemos então um apanhado do que ficou visto com Ricoeur.

Em primeiro lugar, fica claro que, a ter de isolar, por entre o emaranhado de questões e perspectivas que se cruzam na “pequena ética” aquela que é, no esforço hermenêutico de Ricoeur, a mais importante, essa tem de ser a perspectiva ética aristotélica, razão pela qual ele advoga a sua primazia face ao formalismo da deontologia, e a ela recorre para resolver os impasses desta última. Em segundo lugar, fica também claro que Ricoeur partilha com Anscombe a perspectiva sobre a insuficiência e os problemas levantados pela filosofia moral moderna, algo que constatámos nas críticas aos impasses aos quais a tentativa de universalização nos conduz, ou à putativa fundação de uma autonomia que se pretendesse absoluta. Em terceiro lugar, podemos, ainda assim, afirmar que o esforço da filosofia ricœuriana é bastante mais continuista do que o de Anscombe: pesem embora as críticas à perspectiva deontológica e a insistência no seu enraizamento na perspectiva ética e teleológica, Ricoeur insiste na necessidade de valorizar, mesmo no quadro de uma ética da vida boa, aquilo que a tentativa de universalização e a passagem pelo interdito e pelos problemas da injustiça podem ter de instrutivo para a formação de uma sabedoria prática.

Finalmente, aquilo que também resulta claro da leitura ricœuriana é que os problemas com que se confronta e a recuperação hermenêutica das diferentes tradições éticas que mobiliza para os resolver são sempre esforços históricos: importa a Ricoeur tentar entender quais as melhores interpretações de Aristóteles mas, sobretudo, perceber que os nossos problemas são isso mesmo, nossos, e que, por conseguinte, mesmo partindo de Aristóteles, o esforço de pensamento tem de ser sempre levado a cabo com os nossos próprios meios, e não só com os da Antiguidade. Feito este ponto de situação, avancemos então para a nossa breve secção final, em que apanhamos algumas das pontas soltas das discussões anteriores.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS PROBLEMAS DEIXADOS EM ABERTO POR ANSCOMBE E RICŒUR

Chegados a este ponto, resta tentar navegar por entre as diferentes interpretações, quer de Aristóteles, quer de Ricoeur e Anscombe, tirar algumas ilações sobre o significado delas para a possibilidade de uma “ética das virtudes” e deixar algumas notas sobre os aspetos problemáticos presentes nesta discussão.

1) O primeiro ponto a sublinhar é o do problema da distância histórica. Vimos como McDowell acusa Foot de anacronismo na sua interpretação de Aristóteles, por Foot sugerir ser possível encontrar em Aristóteles uma fundação naturalista e objetiva da ética. Este problema sugere alguma precaução e marca uma limitação de qualquer recuperação hermenêutica a esta distância. Na verdade, o mundo que

Aristóteles habitava já não é o nosso e, como sugere MacIntyre na abertura de *After Virtue* (apropriadamente intitulada “uma sugestão inquietante”⁵²) a “linguagem moral” de que dispomos, herdada de épocas anteriores à nossa, encontra-se num estado de irremediável dispersão e fragmentação porque o universo moral que Aristóteles, ou São Tomás de Aquino, habitavam, perdeu-se completamente. De forma que é impossível perceber até que ponto conseguimos ou não reconstituir aquilo que estava em causa para Aristóteles. Mas aquilo que podemos fazer, até tendo em conta o pressuposto da autonomia semântica dos textos de Aristóteles, é tentar reconstruir as melhores interpretações dos mesmos em discussão com os problemas que são sempre os nossos e, como Ricœur, responder-lhes com os nossos próprios recursos.

A este respeito, e tendo em conta a questão do “hiato” assinalado por Anscombe e da “prova” pedida pela filosofia moral moderna, e como já assinalámos, não nos parece provável que Anscombe pensasse que Aristóteles procurasse ou pudesse fornecer tal prova, cujo requisito é especificamente moderno, nem que ela visse, como Foot vê, a possibilidade de uma fundação naturalista e objetiva da ética.

2) A segunda questão, que na verdade apenas aflorámos ao longo do artigo, prende-se com a conceção de sujeito que subjaz a estas discussões. É evidente que uma ética das virtudes pressupõe uma determinada conceção de sujeito, aquela na qual a ação ética visa desenvolver os traços de carácter que tornarão o humano “bom” ou “excelente”, o que indicia a possibilidade de a *praxis* transformar o próprio sujeito. E é claro que isto implica uma determinada antropologia filosófica, e uma reflexão sobre as condições sociais que permitam ou impeçam o “florescimento” (por exemplo, os impedimentos estruturais, as relações de poder assimétricas, as instituições sociais injustas, etc.) mas também pressupõe algo que não discutimos em profundidade, a saber, o grau de variabilidade histórica e cultural destas condições, o qual deve ser tido em conta em paralelo com as reservas que podemos e devemos ter em relação a toda e qualquer visão “essencialista” do humano. Significa isto que aquilo que é necessário ter em conta ao descrever o “sujeito” que subjaz a estas teorias – as das virtudes – é qual o grau de presença de determinações “invariantes”, isto é, que possam transcender contextos e ser consideradas traços fundamentais da experiência humana, e também quais serão, por outro lado, as determinações que são contingentes, históricas, e sujeitas a variação – e o provável é que estas últimas sejam em muito maior número. E esta é a razão pela qual este tipo de teoria tem de recorrer a descrições densas e culturalmente informadas.

Talvez esta característica possa ser melhor entendida se contrastada com outras formas de descrever o “sujeito” – e note-se que mesmo a escolha deste conceito poderia ser considerada anacrónica, dado ser uma noção especificamente moderna

⁵² MacIntyre, *op. cit.*, pp. 1-5.

- como a do liberalismo ou do deontologismo modernos. Consideremos apenas um exemplo. Na senda de Kant, o sujeito moral pode ser descrito de forma meramente formal, como autoposição da razão na autonomia radical de se dar a si mesma a sua própria lei. E daí derivam as possibilidades de conceber um sujeito de forma individualista, sem vínculos, visão própria de um “liberalismo deontológico” tantas vezes sujeita às críticas de tipo “comunitarista” ao longo das últimas décadas do século XX, e que lhe apontaram o carácter abstrato e irrealista. Ora, pelo contrário, a visão do sujeito que é pressuposta nas teorias das virtudes que estamos aqui a analisar, se é que pretende ter alguma relevância analítica, tem de prestar uma atenção muito maior à variabilidade cultural e histórica.

3) Isto leva-nos ao terceiro problema, o do essencialismo. É que qualquer visão essencialista do humano é problemática, e nem sequer precisamos de entrar na discussão contemporânea sobre o transhumanismo ou o pós-humanismo - embora ela seja relevante - para disso nos apercebermos. Não é claro que o ser humano tenha algo como uma “essência” imutável e que o tipo de perfeccionismo moral por vezes advogado na linha de uma ética das virtudes aristotélica tenha uma resposta unívoca em relação à questão sobre o que é uma vida boa para o humano. Desse ponto de vista, embora precisemos de descrições densas do “bom” parece muito mais plausível admitir-se não só a alteração da definição do humano como também a variabilidade e a pluralidade das formas de vida que podem ser consideradas “boas”. Assim, e recuperando a intuição de Ricoeur, é difícil dizer que há uma “tarefa própria para o homem”, sendo mais plausível admitir um movimento dialético entre o ideal da vida boa e as diferentes possibilidades para a sua concretização.

4) Esta visão essencialista encontra ainda outras dificuldades no que diz respeito à tentativa de a fundar numa teleologia da espécie, como Foot tenta fazer. Com efeito, como determinar de forma unívoca o que seria um “espécime” exemplar / “perfeito”, ou o que seria o funcionamento “normal” ou “apropriado” de um ser humano, mesmo do ponto de vista biológico? É difícil de dizer. É preciso não esquecer que, do ponto de vista antigo, a teleologia humana estava enraizada numa ordem do próprio cosmos. Mas, como invocámos com MacIntyre, esse já não é o nosso mundo. A revolução científica moderna trouxe consigo uma mudança radical de paradigma e de mundividência. Para Aristóteles a dicotomia entre factos e valores não se aplicava porque a teleologia era inerente ao cosmos. Só que o paradigma científico acabou por trazer consigo a necessidade de validação externa das avaliações e, logo, da prova de que Anscombe fala. Contudo, e embora tenhamos boas e fundadas razões para rejeitar a dicotomia estrita entre factos e valores, algo que já se viu com Ricoeur, também já não nos parece possível, hoje, numa era “pós-metafísica”, fundá-la numa teleologia imanente ao cosmos.

Uma resposta neoaristotélica típica a este problema é argumentar que uma ética das virtudes não necessita de fundar as suas avaliações na perspectiva de uma

continuidade com uma suposta ordem cósmica, mas apenas determinar, com algum grau de precisão, o que é a “vida boa” para os humanos, isto é, o tipo de interesses e desejos que os humanos manifestam. Mas mesmo este objetivo pode ser difícil de atingir e facilmente caímos numa absolutização da nossa própria perspectiva cultural quando o tentamos fazer. Talvez o ideal da “vida boa” seja mesmo uma constante fundamental da experiência humana como a conhecemos. Mas o grau de variação cultural (ou religiosa) e individual desse ideal faz com que seja muito difícil dar-lhe um conteúdo fixo. Por exemplo, a valorização da liberdade, associada a um determinado nível de bem-estar a vários níveis (económico, pessoal, familiar) será certamente importante de um ponto de vista “ocidental”; mas não é certo que estas prioridades sejam aquelas que encontramos em todos os contextos ou noutras culturas e tradições.

5) O quinto problema prende-se com a ligação entre o naturalismo e a objetividade na ética, que Foot associa de maneira estreita, e diz respeito à forma como essa ligação pretende estar ancorada em Anscombe e Aristóteles. Como já indicámos, não nos parece que Anscombe veja em Aristóteles uma teoria das virtudes baseada nos factos da natureza humana a partir dos quais se poderia chegar à compreensão de factos ou verdades éticas objetivas. Parece-nos, pelo contrário, que Anscombe reconhece, tal como McDowell o faz, que a descrição aristotélica é já avaliativa, precisamente porque a dicotomia humana entre factos e valores não faria sentido no mundo aristotélico. E Anscombe, tal como Ricoeur, desvaloriza as acusações, em sentido humano, de uma suposta “falácia naturalista”. Dados certos factos e um determinado contexto, determinada asserção avaliativa pode ser verdadeira. Aquilo de que Anscombe duvida é que seja possível derivar um “dever moral” no sentido forte, constringente, do termo, da asserção de facto. Mas isto apenas se deve às reservas expressas por Anscombe à própria possibilidade da filosofia moral moderna, dado o absurdo que ela vê numa legislação sem legislador.

Uma conclusão provisória a tirar, a este respeito, é que parece plausível afirmar que nem Anscombe nem Ricoeur esperavam que a ética aristotélica pudesse responder a todos os problemas levantados pela filosofia moral moderna. A grande diferença entre ambos é que enquanto se pode afirmar que Anscombe concluía pelo absurdo das exigências feitas por este tipo de filosofia moral, Ricoeur, pelo contrário, criticava as suas insuficiências mas, ainda assim, explorava a filosofia moral moderna, na forma do deontologismo kantiano para, depois, dar uma interpretação contemporânea da *phronesis* aristotélica para tentar resolver parcialmente algumas destas dificuldades. Aquilo que Anscombe considerava necessário era explorar conceptualmente as virtudes e o “florescimento humano” (como ela própria fizera para a noção de intenção) mas isso não implica, a nosso ver, explicar a virtude em termos puramente naturalistas.

Além disso, uma coisa é admitir-se o enraizamento “natural” da ética, isto é, que as fontes da injunção ética podem estar enraizadas na forma como o humano,

enquanto “espécie” – pesem embora as reticências à visão essencialista que já expusemos – evoluiu. Outra coisa completamente diferente é tentar derivar deste enraizamento uma visão “objetiva” da ética, uma vez que esta visão “objetiva” aponta muitas vezes não só para o universalismo como para um requisito de “imparcialidade”, tudo isto características da visão moderna da filosofia moral, e que acarretam todos os problemas que já discutimos.

6) Finalmente, uma sexta questão prende-se com a instrumentalidade da ação e das virtudes. A este respeito, os diferentes autores chamados à colação neste artigo têm visões diferentes. Ao contrário de algumas visões prevalentes hoje em dia, defendemos que a racionalidade não é necessariamente instrumental e, por isso, nem toda a motivação da ação será instrumental. Mas resta saber se o desenvolvimento das virtudes é instrumental. Vimos como McDowell defende que, no contexto aristotélico, o valor das virtudes é intrínseco e não instrumental – as virtudes são exercidas por mor de si mesmas e o ser humano virtuoso não as exercerá tendo em vista um fim ulterior. Já Foot e Ricoeur defendem que as virtudes são exercidas para se obter a vida boa, sendo que a noção de “plano de vida”, avançada por Ricoeur, pressupõe essa dialética entre as práticas estimadas como boas e a busca da felicidade. Ressalve-se, contudo, que neste contexto “instrumental” não significa, estritamente, que se aja por mero “interesse próprio”, em contraposição com a solicitude por outrem ou o direcionamento para um bem comum. Aqui, a questão que fica por resolver é a seguinte: se a hipótese de trabalho segundo a qual a busca da “vida boa” é uma característica fundamental da vida humana, será verdadeiramente possível fazê-lo de uma forma que não seja pelo menos parcialmente instrumental, i.e., reconduzindo e ajustando a vida quotidiana ao ideal último?

5. CONCLUSÃO

Terminado este percurso pelas possibilidades de uma ética aristotélica das virtudes, feito através das teorias das virtudes de Anscombe e Ricoeur, deixaremos apenas uma breve nota em conclusão. Parece-nos que uma das vantagens da ética aristotélica e das suas recuperações contemporâneas através das teorias das virtudes, é lembrarem-nos que o ponto de vista ético não é simplesmente coincidente com o ponto de vista da filosofia moral moderna, e que a ética não se reduz à distinção entre o certo e o errado, ou entre o obrigatório e o proibido. A partir da ética aristotélica, e talvez precisamente por ela ser pré-moderna, é-nos possível levantar várias questões e identificar variados problemas na noção moderna de “moralidade” enquanto esfera autónoma da vida humana.

É, por isso, necessário ter uma conceção mais abrangente da ética e, concorde-se ou não com as visões defendidas pelas éticas das virtudes, a verdade é que elas têm essa conceção. Por conseguinte, e embora nos seja impossível, dada a distância

histórica e a desapareção da mundividência teleológica de um cosmos ordenado de uma determinada maneira, dar precisamente as mesmas respostas que Aristóteles, não é mau que recordemos, não só com Aristóteles mas também com Sócrates que a questão primordial da ética - e primordial em sentido duplo, como entendemos com Ricoeur: é a primeira que se nos coloca, e a mais fundamental - não incide sobre que deveres tenho; pelo contrário, ela é, tão simplesmente: como devo viver a minha vida?

FINANCIAMENTO

A investigação desenvolvida para este artigo beneficiou de financiamento do Estado Português por via da FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I. P.) através dos contratos da Norma Transitória (D.L. n.º 57/2016) com os quais ambos os autores se encontram vinculados aos seus respetivos centros de investigação. Esta investigação surge também no decurso do projeto de pós-doutoramento de Gonçalo Marcelo, que beneficiou igualmente de financiamento da FCT (SFRH/BPD/102949/2014) e insere-se na investigação financiada pelo projeto plurianual do CECH-UC (UIDB/00196/2020).