

Mediania e luta: a virtude em Aristóteles e Kant

Middle ground and struggle: the virtue in Aristotle and Kant

Letícia Machado Pinheiro*

RESUMO: A questão da virtude é um tema recorrente na filosofia, contudo, é inegável o espaço e valor concedido ao conceito aristotélico da virtude enquanto mediania. Kant, não de modo tão sistemático quanto Aristóteles, também tratou da questão da virtude e não se furtou de comentar, ainda que brevemente, a questão posta por Aristóteles. É sob a motivação da menção kantiana ao conceito aristotélico de virtude que texto que segue tem como objetivo analisar o conceito de virtude em Aristóteles e Kant, evidenciando, por um lado, as bases argumentativas de cada autor e, por outro, reconstruindo a crítica de Kant ao conceito aristotélico de virtude.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Aristóteles. Kant. Virtude.

ABSTRACT: The question of virtue is a recurrent theme in philosophy; however, there is great space and value accorded to the Aristotelian concept of virtue as middle ground. Kant, not so systematically as Aristotle, also addressed the question of virtue and not avoided to comment, albeit briefly, the question posed by Aristotle. It is under the motivation of the Kantian reference to the Aristotelian concept of virtue that the text that follows analyze the concept of virtue in Aristotle and Kant, showing, on the one hand, the argumentative bases of each author and, on the other, reconstructing the critic of Kant the aristotelian concept of virtue.

KEYWORDS: Ethics. Aristotle. Kant. virtue.

Aristóteles tratou da questão da virtude de modo mais condensado particularmente na sua *Ética a Nicômaco*. Em Kant, não há em especial uma obra na qual ele tenha se empenhado em tratar a questão da virtude de modo mais sistemático. A bem da verdade, essa questão é apresentada de modo gotejado aqui e ali, certamente em razão de não se tratar de um conceito substancial do ponto de vista da fundamentação da moralidade. A noção de virtude, em Kant, não é empregada no sentido de, propriamente, fundamentar deveres, mas, sim, no de explicar a recepção dos deveres pelo ânimo humano. Trata-se, portanto, de um conceito pertencente à aplicabilidade da moral. Se, com efeito, fosse necessário indicar uma obra na qual a questão é tratada com certa recorrência, a *Metafísica dos Costumes* seria, sem dúvida, mencionada. É lá, inclusive, que Kant não só menciona o conceito aristotélico da virtude enquanto mediania, como, sobretudo, busca colocá-lo em ‘crise’. Kant, por assim dizer, se apropriou da fórmula aristotélica da mediania aplicando-a a sua própria teoria moral,

* Doutoranda em Filosofia - UFRGS - Bolsista do CNPq - Contato: leticiamachadopinheiro@yahoo.com.br

ou seja, ele injetou no modelo de virtude aristotélico, um conteúdo genuinamente kantiano e, em vista de tal proceder (ainda se servindo dos pressupostos característicos de sua teoria moral) buscou provar a improcedência do modelo aristotélico. Apesar da crítica kantiana, a partir do conceito de virtude pode-se traçar uma aproximação desses dois pensadores, uma vez que eles tomam (tal como veremos) pontos de partida e referência semelhantes, os quais, contudo, serão manipulados de forma distinta.

1. Aristóteles: a virtude enquanto mediania

A virtude, Aristóteles a define enquanto uma manifestação da alma. Na busca de situar a que gênero pertence a virtude, ele distingue três manifestações da alma: as paixões, as faculdades e as disposições. As paixões remetem aos apetites (medo, coragem, cólera) e a sentimentos vinculados ao prazer e a dor; as faculdades remetem ao domínio por meio do qual o homem é capaz de sentir as paixões; e as disposições dizem respeito ao ‘estado de alma’ mediante o qual estamos bem ou mal em relação às emoções¹.

A virtude (assim como seu antagônico, vício), Aristóteles não a considera como uma paixão. Assim o faz na medida em que reconhece que ninguém é chamado de bom ou mau por ser detentor de certas paixões. Daí porque, nos mesmos termos, a virtude não é uma faculdade, visto que nesse caso chamaríamos alguém de bom ou mau sob o pressuposto de que ele é capaz de sentir paixões. O que, segundo ele, desvincula a virtude dessas duas capacidades está inserido no pressuposto básico pelo qual ela é concebida: o da escolha ou deliberação.

Das paixões ou faculdades, podemos reconhecer que somos afetados ou, em certos casos, determinados por elas, mas não podemos dizer que as elegemos ou que elas comportam escolha no sentido de que se possa selecionar algumas e descartar outras. Com relação às paixões podemos, isso sim, direcioná-las ou educá-las e, sob esse pressuposto, a virtude é uma disposição, diz respeito ao modo a partir do qual manipulamos as paixões no domínio da ação. Daí que, a virtude, genericamente, é uma disposição que se refere à maneira em que dispomos voluntariamente de nossas afecções na edificação da conduta.

Pode-se dizer que Aristóteles define o conceito de virtude em dependência do seu oposto, isto é, do vício. Tal ocorre porque a virtude, pelo ponto de vista aristotélico, adquire um conteúdo ou referência em relação ao vício, o qual, por sua vez, detém duas formas de constituição inversamente proporcionais: falta e excesso. A falta ou deficiência se apresenta quando, relativamente ao sentimento de autoconfiança (por exemplo), o indivíduo é covarde; e, o excesso, nesse caso, redundaria na

¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1992, 1105b. Doravante indicaremos essa obra pela abreviatura EN.

temeridade. Falta e excesso representam vícios porque restam prejudiciais para o indivíduo que os detém²: o covarde certamente nunca realizará algo que requeira ousadia de sua parte; o temerário, por sua vez, estará exposto aos maiores riscos e pode aniquilar-se por não ajuizar o momento de recuar diante de um perigo. É num equilíbrio entre a falta e o excesso que Aristóteles situa a virtude:

A virtude se relaciona com as emoções e as ações, nas quais o excesso é uma forma de erro, tanto quanto a falta, enquanto o meio termo é louvado como um acerto, ser louvado e estar certo são características da virtude³. A virtude, portanto, é algo como a equidistância, pois, seu alvo é o meio termo⁴.

Enquanto um equilíbrio entre a falta e o excesso, a virtude representa um estágio intermediário entre o mínimo e o máximo. Com relação à autoconfiança, por exemplo, o indivíduo virtuoso não é covarde a ponto de não ousar quando necessário, mas também é capaz de ajuizar o seu ímpeto a ponto de não se fazer temerário; ele está numa situação intermediária entre essas duas posições limítrofes, portanto, é virtuoso; e a virtude nesse contexto é a coragem. A virtude, em sua gênese, é, portanto, uma justa medida, uma proporção adequada entre dois extremos ou conforme as palavras de Aristóteles, um meio termo⁵. No entanto, a noção aristotélica de virtude não se exaure com essa qualificação. Não basta uma mediania entre a falta e o excesso. A ação virtuosa carece também de ser realizada pelo propósito correto, na ocasião adequada (em momento oportuno), em relação a pessoa certa e de maneira favorável à efetivação do propósito. O homem corajoso (virtuoso com relação à autoconfiança) também sente medo, mas ele possui o discernimento necessário e corretamente aplicado de selecionar as ações as quais ele deve ultrapassar o medo e aquelas cujo mais certo e conveniente a fazer é ceder ao medo. O homem corajoso é aquele que teme e recua nas situações certas e se atreve naquelas em que a ousadia atinge ou conduz ao melhor a ser feito. Ele não é pura e simplesmente destemido e audaz, mas alguém que teme as coisas certas⁶.

² Aristóteles deixa claro que até coisas tidas como boas e desejáveis por todos podem, no seu excesso, causar danos ao indivíduo. Na *Política*, ele faz a seguinte observação: “aqueles que possuem em excesso os bens proporcionados pela sorte – força, riqueza, amigos e outros semelhantes, relutam em ser governados e não sabem obedecer (essa rebeldia lhes vem do ambiente em que transcorreu a sua infância, vivida em meio a tal prodigalidade que eles não se acostumaram a submeter-se a autoridade sequer na escola)...”(ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988, 1296a).

³ Porquanto se tenha optado em seguir a tradução de Mário da Gama Cury, pedimos licença ao tradutor para, equivalente ao termo “arete”, nos servirmos do termo “virtude” e, não, “excelência” tal como ele sugere. Tal escolha se justifica em função da tradição em utilizar tal termo.

⁴ ARISTÓTELES, EN 1106b.

⁵ Aristóteles define a virtude enquanto um meio termo, contudo, salienta que no que tange ao bem, ela é o extremo, isto é, o maior bem alcançável (cf. ARISTÓTELES, EN 1106b). Esse meio termo que é a própria virtude não comporta excesso ou falta, assim como o excesso e a falta não comportam meio termo.

⁶ “Das faltas que cometemos, uma consiste em temer o que não deveríamos, outra consiste em temer como não deveríamos, outra em temer quando não deveríamos e assim por diante. O mesmo acontece a respeito das coisas que inspiram confiança. Então a pessoa que enfrenta e teme as coisas certas e por motivos certos, da maneira certa e na ocasião certa, e que é confiante nas condições pertinentes, é realmente corajosa...”(EN, 1115b).

Os exemplos de virtude enquanto mediania são abundantes em Aristóteles⁷, com efeito, um ponto que merece mais cuidado e apuro diz respeito à duas perspectivas a partir das quais Aristóteles apresenta ou considera o meio termo. Da definição da virtude enquanto um meio termo (entre a falta e o excesso), Aristóteles pondera que o meio termo detém dois conteúdos ou princípios de compreensão, os quais são definidos em dependência da referência que é adotada: o objeto propriamente dito ou o agente da ação. Sob o pressuposto dessas duas perspectivas ou pontos de referência, Aristóteles distingue entre o ‘meio termo’ (em relação ao objeto) e o ‘meio relativo a nós’.

Por meio termo quero significar [diz Aristóteles] aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e é único e mesmo para todos os homens; por ‘meio termo em relação a nós’ quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isso não é o único nem o mesmo para todos⁸.

O meio termo relativo ao objeto é considerado aritmeticamente, como em uma situação em que dois é pouco e dez é muito, na qual o seis é a equidistância entre ambos⁹. Quanto ao que Aristóteles denomina de meio ‘relativo a nós’, a fim de ilustrar o cálculo da mediania, ele compara Mílon (célebre atleta grego nascido em Crotona em 510 a.C) a um principiante em exercícios. Aristóteles observa que num contexto no qual dez minas de alimento é muito, e duas, pouco,

não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isso também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon e demais para um principiante em exercícios atléticos¹⁰.

Nesse contexto, seis minas é, seguramente, o meio termo do objeto, mas não corresponde necessariamente ao que Aristóteles denomina de ‘meio relativo a nós’. Do primeiro, Aristóteles diz que ele é equidistante em relação aos extremos, ou seja, detém uma medida precisa e inalienável. Do segundo (do ‘meio relativo a nós’), ele diz tão-somente que é aquilo que não é nem demais nem muito pouco, definição que demarca um espaço, mas não um ponto preciso.

O que podemos ressaltar a partir do exemplo de Mílon é que o meio diz respeito a um cálculo preciso de uma ação abstrata em que não há consideração a particularidades ou circunstâncias em que ela possa se efetivar, por isso Aristóteles menciona que ele é o único e mesmo para todos os homens. Concernente ao ‘meio relativo a nós’, ele continua se constituindo em uma mediedade, pois se centra entre o que é demais e o muito pouco, no entanto, possui o diferencial de não ser o mesmo para todos os homens. Não é o mesmo, porque os homens não são os mesmos, isto é, detém particularidades, potências e desejos que os regulam de modo diverso e estão inseridos em circunstâncias que pedem por posturas específicas. Assim o muito e o muito pouco se situam em diferentes escalas para cada um. O ‘meio relativo a nós’ carece de uma precisão de medida porque o seu conteúdo é definido em

⁷ Cf., por exemplo, ARISTÓTELES, EN 1107b-1109a.

⁸ ARISTÓTELES, EN 1106a.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, EN 1106a.

¹⁰ ARISTÓTELES, EN 1106b.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

dependência das circunstâncias em que o agente está inserido (a dieta de Mílon é a dieta de um atleta) e das particularidades a ele inerentes (mesmo em sendo atleta, se Mílon detivesse um organismo disposto de modo distinto, certamente, careceria de uma dieta apropriada). Joseph Moreau a esse propósito faz o seguinte comentário que aqui corroboramos:

Para determinar praticamente o meio termo não basta considerar cada ação abstratamente e nela mesma; é necessário ter em mente o sujeito a quem ela se relaciona e as condições nas quais ela é cumprida. A fórmula matemática do ideal moral deve determinar o seu conteúdo em função das circunstâncias¹¹.

Pela sua própria definição enquanto o meio termo entre dois vícios, a virtude, porquanto detenha uma forma fixa (a mediania) empresta o seu conteúdo a cada circunstância e agente atual na medida em que se refere a um ‘meio termo em relação a nós’. Quer dizer, enquanto meio termo entre a falta e o excesso, a virtude detém forte influência da realidade subjetiva e contexto em que está inserido o agente. Isso parece bastante evidente no caso de Mílon e ao que tudo indica dá conta do que Aristóteles pretende significar como ‘meio relativo a nós’. Resta por suposto necessário, então, definir qual é o ou sujeito ou conteúdo referencial desse ‘nós’: Aristóteles disse que o ‘o meio termo relativamente a nós’ não é o único nem o mesmo para todos, de modo que tudo indica que não se trata de um ‘nós’ genérico atinente a todo o gênero humano. Resta, portanto, que o ‘nós’ seja tomado, por exemplo, nos termos de um ‘eu’ entendido separadamente (no sentido de cada um de nós); ou a nós e eles, enquanto grupos.

Com base no exemplo de Mílon podemos afirmar que o meio relativo a nós diz respeito ao agente e suas circunstâncias não nos termos de um mero relativismo moral, mas às circunstâncias e particularidades em que o agente está inserido as quais podem ser iguais ou semelhantes a outros agentes singulares, de modo que, em última instância, o ‘meio relativo a nós’ diz respeito a um grupo ou classe de agentes. Mílon representa a classe dos atletas experientes, e o iniciante (ao qual ele é comparado) a classe dos neófitos ou principiantes. Alguém em situação semelhante a de Mílon, e com as mesmas ambições, poderia receber a mesma dieta que ele, mas a um iniciante certamente seria prescrita outra dieta, bem como outro treinamento. Não se trata, portanto, tão-somente de um ‘meio relativo a nós’ enquanto indivíduos singulares, mas um meio relativo a nós enquanto indivíduos singulares pertencentes a um grupo em que se sobressaem características comuns a vários sujeitos.

O meio relativo a nós não pretende significar uma virtude distinta para cada grupo, a virtude, tal como Aristóteles a concebe, é una e mesma para todos: uma mediania entre a falta e o excesso. O que muda é o ponto da mediania e, portanto, o caminho a ser percorrido até o seu alcance. “A virtude

¹¹ MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: PUF, 1962, p.208. “Pour déterminer pratiquement ce just milieu, il ne suffit pas de considérer chaque action abstraitement et en elle-même; il faut tenir compte du sujet a qui elle inconvient et des conditions où elle se accomplit. La formule mathématique de l’idéal moral doit déterminer son contenu en fonction des circonstances”.

[diz Aristóteles] se relaciona com as emoções e as ações, nas quais o excesso é uma forma de erro, tanto quanto a falta”¹². Diante da regra da justa medida ou meio termo, o agente carece de saber de seus próprios limites e possibilidades de comportamento, quais as suas afecções e de que modo e grau elas estão implicadas na execução de sua conduta. Diante do princípio da mediania, o sujeito precisa saber, por exemplo, com relação à autoconfiança, se ele tende para muito ou muito pouco e, de posse desse conhecimento (adquirido mediante um autoexame) ele elabora estratégias de ação. Toda a conduta (na medida em que necessariamente está vinculada a emoções e ações) carece por parte do sujeito de um conhecimento de seus próprios limites e possibilidades de edificar a ação perante a influência das emoções. Por isso a necessidade da vigilância e da compreensão de nossas tendências, a fim de ajuizar o ‘norte’ para o qual devemos seguir.

Mas devemos estar atentos aos erros para os quais nós mesmos nos inclinamos mais facilmente, pois algumas pessoas tendem para uns e outras para outros; descobri-los-emos mediante a observação do prazer ou do sofrimento que experimentamos; isso feito, devemos dirigir-nos resolutamente para o extremo oposto, pois chegaremos à situação intermediária afastando-nos tanto quanto possível do erro, como se faz para acertar a madeira empenada¹³.

Aristóteles deixa bastante evidente que a consecução da virtude requer como primeiro passo ou condição de realização o conhecimento do agente perante as suas próprias tendências. Toda a ação ocorre sobre o pressuposto da realização de um prazer e, nesses termos, pede por um contrabalanço entre o prazer e a dor. Ocorre que nem tudo que repercute como prazeroso ao agente frutifica em virtude. Para o covarde, o prazer está em resguardar-se, de maneira que para ele, imbuir-se de bravura e ousadia incorre certamente em sofrimento ou desconforto. No entanto, rumar sem qualquer juízo em direção à dor também não pode ser correlato de virtude, pois, poderia redundar na transição de um vício para o outro. Daí que a virtude aristotélica remete não a uma renúncia do prazer, mas a uma administração do mesmo, a fim de que se engendre uma ação sem excessos para mais ou para menos. Segundo Ross,

nós não devemos dizer, porém, que a virtude consiste em se liberar do prazer e da dor; a tendência a experimentar o prazer e a dor deve ser não suprimida, mas moldada na forma que convém. Nós devemos aprender a experimentar o prazer na maneira que convém e no momento que convém. Aristóteles não louva nem condena as tendências inerentes ao homem. Elas são indiferentes nelas próprias; elas se tornam boas ou más em dependência de sua submissão à <<regra correta>>...”¹⁴

¹² ARISTÓTELES, EN 1106b.

¹³ ARISTÓTELES, EN 1109b.

¹⁴ ROSS, W.D. *Aristote*. Paris: Payot, 1930. ROSS, 1930, p.271. “Nous ne devons pas dire, cependant, que la vertu consiste à se libérer du plaisir et la peine; la tendance à ressentir le plaisir et la peine doit être, non supprimée, mais moulée dans la forme qui convient. Nous devons apprendre à ressentir le plaisir de la manière qui convient et au moment qui convient. Aristote ne loue ni ne condamne les tendances inhérentes à l’homme. Elles sont indifférentes en elles-mêmes; elles ne deviennent bonnes ou mauvaises que selon qu’elles sont soumises à la <<droit règle>>...”

Numa abordagem referente ao ‘meio relativamente a nós’, o vício do qual a virtude mais se aproxima é definido em termos opostos ao vício para o qual nós mais tendemos. Caso alguém seja um temerário, a virtude nele se aproxima mais do vício da covardia, pois é nessa direção que ele precisa tender ou dirigir-se resolutamente; não, porém, sem destino, mas no sentido de alcançar a justa medida. Do modo como Aristóteles propõe a questão da virtude, vislumbramos um fio condutor no qual os seguintes pontos são impreteríveis: primeiro, ter ciência de suas próprias tendências ou paixões; segundo, ‘(re) conhecer’ a regra do meio termo; e, por fim, imbuir-se do discernimento e da prática da mediania. O ponto de partida está na vivência do sujeito, no modo como ele dispõe de suas tendências e, num segundo momento, no como ele as engendra sob o princípio da mediania¹⁵.

2. Kant: a virtude enquanto disposição moral em luta

Kant não insere a questão da virtude vinculada à fundamentação da moralidade (foco principal de sua investigação), mas ao domínio da aplicabilidade da lei moral a seres finitos ou limitados tal como o humano. Isso ocorre porque a virtude, tal como ele a concebe, pertence ao domínio do acolhimento do mandamento da lei pelo agente moral. Kant parte do pressuposto de que não há por parte do humano uma aderência espontânea ao agir moral nos termos por ele concebidos: enquanto a tomada do princípio do dever ou da própria expressão da lei moral como motivador supremo do agir. A virtude é definida a partir do conflito entre o genuíno agir moral e a dificuldade de o humano orientar-se segundo a expressão incondicional da lei da moralidade.

Virtude [diz Kant] é a força das máximas do ser humano na observância de seu dever. Toda a força pode ser reconhecida somente pelos entraves que ela pode superar; na virtude esses obstáculos são inclinações naturais, as quais podem entrar em conflito com o propósito moral do homem...¹⁶

¹⁵ Suzanne Mansion faz, nesse sentido, um comentário bastante objetivo: “O que Aristóteles quer dizer, nós cremos, é que um código moral não pode ser deduzido a priori a partir de uma consideração abstrata da natureza humana. É por suposto necessário inicialmente viver, quer dizer, experimentar os valores, para dispor de um conteúdo sobre o qual possa conferir julgamento. O valor sentido é a matéria: sem a regra racional ela não é ainda um valor moral, mas apenas um sujeito que a experimentou pode aplicar essa regra racional” (MANSION, Suzanne. “Le plaisir et la peine, matière de l’agir moral selon Aristote”. In: MANSION, Suzanne. *Études aristotéliennes*. Recueil d’articles. Avant propos, bibliographie et indices par J. Follon. Louvain: Éditions de l’institute supérieur de philosophie, 1984, pp. 447-461). “Ce qu’Aristote veut dire, croyons-nous, est qu’un code de morale ne peut être déduit a priori à partir d’une considération abstraite de la nature humaine. Il faut d’abord vivre, c’est-à-dire éprouver les valeurs, pour disposer d’un contenu sur lequel puisse porter le jugement. Le valeur sentie n’est que la matière: sans la règle rationnelle, elle n’est pas encore une valeur morale, mais seul un sujet qui l’a éprouvée peut y appliquer cette règle formelle”.

¹⁶ KANT. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968, 394. Para essa obra utilizaremos a abreviatura MS. “Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. - Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können...”

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

Kant caracteriza a virtude sumamente em termos de uma força¹⁷ em prol do dever. A força é identificada como uma energia sobre ou contra algo, de modo que tudo o que requer força envolve resistência e embate. Ocorre que o humano não age espontaneamente por dever, e isso, segundo Kant, se dá em vista influência que as inclinações desempenham no ânimo humano. Kant define, genericamente, como inclinação toda a matéria subjetiva sensivelmente baseada. A inclinação tomada como motivação no domínio da moralidade desqualifica o mérito da ação, uma vez que tal ação não é praticada segundo a expressão do ‘dever pelo dever’ (da incondicionalidade da lei moral), mas em vista de uma satisfação obtida mediante a sua execução. O que se segue daí é que o agir moral passa a ser abordado de modo contingente: a sua execução está submetida à condição de, mediante ele, ser alcançada alguma satisfação. Uma vez retirada tal satisfação, o indivíduo não se interessa mais em praticar a ação, de maneira que o agir moral passa a ser assimilado como algo que pode ou não ser executado em dependência do prazer que proporciona.

O enfrentamento denotado pela virtude diz respeito ao ato interno de, perante a influência das inclinações, o indivíduo empenhar-se no sentido de subjugar tal interferência em nome da incondicionalidade da lei. Daí que Kant define a virtude na *Crítica da razão prática* como uma “disposição moral em luta” em que se enfatiza uma “força” ou “intenção deliberada de resistir”¹⁸. Trata-se de uma força porque o humano carece de empenho para subjugar as inclinações e aderir ao princípio do ‘dever pelo dever’, por isso também se expressa nos termos de uma resistência¹⁹, a qual, diz Kant, está contida numa intenção ou ânimo porque se refere ao modo como o agente dispõe internamente as influências que o afetam. Tal qualidade de ânimo, observa Kant, “está exposta a muitas tentações e custa muitos sacrifícios, por isso também promove força moral, i.e., virtude”²⁰. O sacrifício se dá porque há uma espécie de recusa relativo ao que se têm tendência espontânea, ou seja, tem de ser imposta uma resistência à inclinação. Daí o conflito: diante da espontaneidade em agir para satisfazer os seus próprios interesses e anseios, o homem precisa redimensionar a sua abordagem perante a moral e agir segundo a incondicionalidade da lei. Trata-se de uma resistência empregada contra algo em favor de outra coisa: nesse caso uma resistência às inclinações em nome de uma conduta moralmente boa.

¹⁷ A força (*virtus*) pertence, aliás, à raiz etimológica do termo virtude.

¹⁸ Cf. KANT. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993. (Philos. Bibliothek Bd. 38^a). Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Baseada no original de 1788) 150-151. Doravante indicada como KpV.

¹⁹ “Ora a capacidade e o propósito refletido de resistência a um forte, mas injusto adversário é a coragem (*fortitudo*) e, em consideração aos opositores da intenção [*Gesinnung*] moral em nós, é a virtude (*virtus, fortitudo moralis*)” (KANT, MS 338). “Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen *Gesinnung* in uns Tugend (*virtus, fortitudo moralis*)”.

²⁰ KANT. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968, 190, nota. Indicaremos essa obra por Rel. “Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

Kant, pois, define o ‘campo de atuação’ da virtude em dependência do conflito (da escolha em agir de determinada maneira e não de outra) de modo que ela não se manifesta quando só existe *uma* alternativa, quando não há possibilidade de escolher diferentemente do que é proposto – se o homem não detivesse, sob a alçada moral, a tendência de agir segundo inclinações, mas tão somente pela lei, ele não careceria de virtude (entendida nesses termos). A possibilidade da virtude, portanto, é afixada em dependência da qualidade de ânimo do agente moral, ou, mais precisamente, em vista dos entraves que tal qualidade enfrenta na busca da consecução da moralidade. A virtude é fruto do empenho que a atividade moral impõe, de modo que seres que aderem espontaneamente à lei da moralidade não são passíveis de virtude, uma vez que não há esforço²¹. Para que haja virtude é necessário, portanto, conflito, desordem, dilema. Todavia, não basta, diante de um dilema, optar em algum sentido, mas é necessário que se faça a escolha certa. Ocorre que o certo, pelo ponto de vista kantiano, e no que tange à moral, é optar por aquilo para o qual não se tem uma tendência espontânea, por isso, enfim, que a virtude se caracteriza por uma luta ou esforço. A virtude só é caracterizada nesses termos, de renegar o que se tem tendência espontânea, porque o homem não tende espontaneamente para a lei, mas para a matéria subjetiva que embarga o genuíno agir moral.

Sendo a virtude caracterizada como um estado de luta contra as inclinações, não se pode afirmar que, sob a perspectiva kantiana, agir virtuosamente é agir segundo inclinações boas ou adquirir virtudes na forma de inclinações. Segundo o comentário de Allen Wood

ser virtuoso não consiste em ter inclinações (desejos empíricos) que ocorrem para conduzir para a moralidade, ou em uma propensão empírica ser agradável ou dolorida facilitando a conduta conforme o dever, ou em um temperamento que torne a boa conduta fácil²².

solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend...”

²¹ Nesse sentido, aqueles que Kant denomina de ‘seres santos’ (os quais agem espontaneamente e exclusivamente por dever) não podem ser virtuosos. Em tais seres o ânimo é sempre direcionado para o que deve ser feito e não outra coisa. Não obstante pressuponha como condição necessária uma defasagem ou negligência do agente no cumprimento do dever, não há implícito no conceito de virtude uma conotação negativa. Pelo contrário, um ser capaz de virtude, isto é, apto à luta contra as inclinações que espontaneamente lhe conduzem para outro caminho é reconhecidamente mais nobre no seu agir do que outro que age certo sem qualquer empenho especial. Nesse sentido, Kant cita o botânico e poeta suíço (do século XVIII) Albrecht von Haller: “um poeta filósofo [*philosophischer Dichter*] atribui ao homem, na medida em que ele tem de combater em si uma propensão para o mal e, desde que saiba dominá-la, um grau superior na escala moral dos seres em relação aos próprios habitantes do céu, que, devido a santidade da sua natureza, estão imunes a toda a tentação possível. (O mundo com todas as suas deficiências - é melhor do que o reino de anjos sem vontade. Haller)”* (KANT, Rel 64, nota). Palavras semelhantes a essas encontramos no *Emílio* de Rousseau: “Nascido no meio de um bosque, teria vivido mais feliz e mais livre; mas nada tendo a combater para seguir as suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora ele o sabe ser, apesar de suas paixões”(ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da educação*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. 1995, p.572).**“So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, so fern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind (die Welt mit ihren Mängeln - ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln. Haller).”

²² WOOD, Allen W.. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cornell University Press, 1999, p.331. “But being virtuous does not consist in having inclinations (empirical desires) that happen to be conducive to morality, or in

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

Um indivíduo, por exemplo, que pratica o bem para com os outros porque sente prazer, não age pela consciência do dever, mas pela satisfação que sente em proporcionar bem estar ao próximo. Ou seja, o princípio norteador da sua ação não está propriamente em seguir o ditame de ajudar o seu semelhante, mas em obter satisfação mediante tal ajuda. Não se segue, porém, que Kant situe a genuína ação moral como aquela que requer sofrimento do agente, no sentido de que quanto mais adversidade e sofrimento na consecução da ação, mais virtude ela contém. O que Kant enfatiza é que a ação deve conter mérito, o qual está vinculado ao empenho e ao esforço. Não há mérito algum em praticar uma ação (atinente ao domínio moral) para obter prazer mediante ela.

A virtude é uma potencialidade do homem, no sentido de que a natureza humana detém as condições antinômicas necessárias para que ela se apresente. Não se segue, porém, que o homem seja determinado a ser virtuoso, pois, se assim fosse, o conceito de virtude teria que ser revisto, uma vez que ela se caracteriza sumamente por um luta ou empenho. Pelo ponto de vista kantiano, a virtude não é inata e, portanto, deve ser adquirida. Tal proposição se justifica em vista de que “a capacidade moral do homem não seria virtude caso não fosse produzida pela força dos propósitos em conflito com poderosas inclinações antagônicas”²³. Kant não pode conceber a virtude como algo inato²⁴, justamente por representá-la nos termos de uma luta ou resolução deliberada contra as inclinações. Em tal luta o que está em jogo é o quanto todos e cada um valorizam e perseguem a conduta moralmente boa. O que é inato ao homem são as condições para se fazer virtuoso, isto é ele detém os elementos necessários para que se constitua a virtude, quais sejam: a consciência de um dever incondicional e a fragilidade em aderir a ele espontaneamente.

Por ser caracterizada como uma luta, a virtude não representa (necessariamente) o agir moral propriamente dito, mas a intenção ou o esforço de executá-lo. Ou seja, não se supõe para o reconhecimento da virtude que a lei se torne, efetivamente, no ânimo do indivíduo um motivo supremo perante a influência das inclinações, mas o empenho e o esforço para que tal se realize já é virtude.

Ama a cada um como a ti mesmo, i.é., promove o bem dele [*Wohl*]²⁵ por uma benevolência imediata, não advinda de móveis egoístas; tais mandamentos não são

an empirical propensity to be pleased or pained in ways that make dutiful conduct easier, or in a temperament that makes good conduct easier”.

²³ KANT, MS 477. “Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorbracht wäre”.

²⁴ A virtude não é inata, mas algo que se adquire, porque representa um “sim”, uma decisão deliberada em prol do dever. Kant afirma a virtude “é um produto da razão prática pura, na medida em que essa última, com consciência de sua superioridade (pela liberdade), obtém poder supremo [*Obermacht*] sobre as inclinações” (KANT, MS 477). É mediante a percepção (ou consciência) de que há uma supremacia da razão prática por sobre as inclinações que o homem está aberto à aquisição da virtude. “ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt”.

²⁵ O termo *wohl*, assim como *Gute*, é traduzido como bom, contudo, na perspectiva germânica eles detêm conteúdos diversos. Kant chama atenção para essa distinção na segunda *Crítica*: “A língua alemã tem sorte de

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

apenas leis de virtude, mas prescrições de santidade a que devemos nos esforçar, *em dependência do que a mero esforço se chama virtude*²⁶.

Ser virtuoso, sob a perspectiva kantiana, não significa ou é necessariamente sinônimo de ser moral no sentido estrito do termo. A virtude é a intenção de agir moralmente, é saber e lutar no sentido de agir em vista do dever e em detrimento das inclinações. Desse saber e lutar, contudo, não sobrevém necessariamente a vitória, isto é, que de fato o homem alcance a proeza de subjugar as inclinações ao mandamento da lei, o que, caracteriza o agir moral no seu sentido mais pleno. Ocorre que ser virtuoso, em termos kantianos, expressa uma aspiração a ser moralmente bom e nesses termos representa um passo para o aperfeiçoamento moral humano.

3. A virtude em Aristóteles e Kant

Os discursos aristotélico e kantiano acerca da virtude traçam diferentes trilhas e, portanto, seguem caminhos distintos. Mas isso não impede que sejam confrontados, uma vez que Aristóteles e Kant elegem o mesmo ponto de partida ou cerne argumentativo para desenvolver os seus respectivos conceitos de virtude. Tanto Aristóteles quanto Kant partem do pressuposto de que a virtude envolve desejo, prazer e dor. Também sob esse trinômio ambos concordam que as afecções, em si mesmas, não são boas ou más, mas obtém qualificação a partir do uso ou modo como são engendradas no âmbito da conduta. Ainda igualmente, Aristóteles e Kant pressupõem na consecução da virtude um autoconhecimento da parte do agente perante as suas afecções. A partir desse ponto é que as diferenças se impõem: ocorre que em Aristóteles a referência às afecções é pressuposta no sentido de redirecionar a ação em vista do outro extremo (a fim de chegar ao meio termo), enquanto que em Kant, o que mais se sobressai é a luta ou renúncia.

Aristóteles e Kant, portanto, manipulam a referência ao prazer ou inclinações em tom distinto em seus respectivos discursos. Em Aristóteles não há uma ‘interdição’ dos prazeres em termos tão enérgicos tais como encontramos em Kant. No primeiro, a referência ao prazer e a dor se dá mais como pontos demarcatórios por entre os quais se encontra a justa medida do que, propriamente, um juízo de valor no que tange ao fato de o homem agir segundo as suas influências. Aristóteles, assim

contar com expressões que não descuram essa heterogeneidade. Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui *Gute e Wohl* <bom e bem-estar> e, para *malum*, *Böse e Übel* <mal e mal estar/infortúnio>” (KANT, KpV, 104). *Gute* e seu oposto direto *Böse*, dizem respeito à vontade na medida em que é determinada por uma lei da razão, enquanto que *Wohl* e *Übel* se referem a um estado de prazer e desprazer, agrado e desagrado. Os primeiros concernem a ações, enquanto os outros a sensações (Cf. KANT, KpV 105).

²⁶KANT, Rel 160-161 – grifo meu. “*liebe einen jeden als dich selbst, d.i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennütigen Triebfedern algeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht bloß Tugendgesetze,*

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

como Kant, admite que o humano se inclina mais para coisas contrárias a virtude²⁷, mas essa constatação, diferentemente como é apresentada no âmbito kantiano, não aparece enleada como uma fraqueza ou com o estatuto de um forte obstáculo para o desenvolvimento moral. Não há em Aristóteles uma estrita preocupação no sentido de que o homem precisa subjugar as suas inclinações, mas que elas precisam ser dosadas em vista de uma justa medida, cujo ponto de justeza pode variar de sujeito para sujeito. A teoria kantiana, por sua vez, se edifica sob o pressuposto de um princípio universal e inalienável (a lei moral) em referência ao qual todo o ser humano deve comportar uma única abordagem: acolhê-lo de modo incondicional²⁸, o que pode variar de acordo com o agente é o maior ou o menor esforço em vista da ação por dever.

A perspectiva distinta dos discursos aristotélico e kantiano perante a virtude se justifica, sobretudo, em vista do modo a partir do qual cada autor concebe a natureza ou modo de ser do humano. Aristóteles não aborda o homem essencialmente como um ser imperfeito, finito e limitado, termos que são recorrentes e viscerais no discurso kantiano. Kant edifica toda a sua teoria à sombra de uma fundamentação da moral concebida *a priori* para todos os seres racionais, o que acaba evidenciando a deformidade humana de operar perante um ideal de perfeição. Dessa defasagem se sobressaem teses que apontam mais para o insucesso humano do que para um bom desfecho da sua condição moral.

A abordagem distinta perante a natureza humana gera também pontos de vistas diferentes com relação ao papel da virtude no desenvolvimento moral do homem. Tanto Aristóteles quanto Kant reconhecem a dificuldade do homem se fazer virtuoso²⁹. O ponto é que em Aristóteles, a virtude enquanto mediania já representa um estado moral integral e acabado. Ou seja, apesar de difícil, a virtude representa o agir bem em sentido pleno. Em Kant, contudo, a virtude não consiste, propriamente, no último estado moral que o homem deve alcançar. Ele não é um ato realizado e acabado nesse sentido, mas uma disposição interna para tanto.

sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die bloße Nachstrebung Tugend heißt”.

²⁷ “as coisas para as quais nos inclinamos mais naturalmente parecem mais contrárias ao meio termo. Por exemplo, tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos levados mais facilmente para a concupiscência do que para a moderação” (ARISTÓTELES, EN 1109a).

²⁸ Tudo o que foge disso é moralmente mau.

²⁹ “mas proceder assim em relação a pessoa certa, até o ponto certo, no momento certo, pelo motivo certo e da maneira certa, não é para qualquer um nem é fácil; portanto, agir bem é raro, louvável e nobilitante”(ARISTÓTELES, EN 1109a).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

4. Crítica de Kant ao conceito aristotélico de virtude

Kant expressa a sua crítica ao conceito aristotélico de virtude de um modo bastante rude e severo, algo, aliás, incomum em seu discurso. Eis a sua declaração: “o louvado princípio (de Aristóteles) que situa a virtude na mediania entre dois vícios é falso”³⁰. Apesar da contundência de sua proposição, Kant não gasta muito tempo ou tinta em justificá-la e, na medida em que acompanhamos as suas parcas palavras, percebemos o porque de tal economia. Ocorre que Kant não realiza a sua crítica a Aristóteles como quem adentra no sistema aristotélico e procura descompatibilizar as suas proposições, mas efetua a crítica de modo externo, tomando como contraposto argumentos extraídos de sua própria teoria.

O núcleo da crítica de Kant se assenta no seguinte pressuposto por ele próprio difundido: “a diferença entre a virtude e o vício nunca pode ser procurada no grau de observância de certas máximas, mas somente na qualidade específica das máximas (na sua relação com a lei)”³¹. Por máxima, Kant entende o princípio subjetivo do agir no qual está contida a intencionalidade do agente moral. As máximas, por estarem vinculadas ao agir, não são apenas princípios, mas princípios práticos, de modo que são caracterizadas sumamente por fundamentar ações. Pode-se distinguir três sentidos a partir dos quais elas fundamentam as ações: de basear as ações (o agir se apoia nelas), de as estabelecer (dizer como se deve proceder diante das circunstâncias) e, ainda, de as justificar (legitimar ou “dar razões” para o agir). Em termos gerais, a máxima pode ser definida como uma regra subjetiva de comportamento que contém os motivos ou razões que o agente tem (ou concebe para si) acerca de sua conduta. Enquanto expressão do querer do agente, a máxima, por um lado, descreve exatamente como o agente procede ou edifica a sua conduta e, por outro, é por ele acatada de modo completo, daí porque não se pode dizer que existem níveis de comprometimento do agente perante a máxima.

Esses são pontos importantes na crítica kantiana ao conceito aristotélico de virtude, uma vez que eliminam a idéia de que a virtude e o vício se distinguem ou se delimitam por um grau ou intensidade de adoção em vista de um determinado modo de proceder – como por exemplo, o agente agir sob mais ou menos influência dos princípios que caracterizam a avareza. Kant parte do pressuposto de que cada vício comporta uma máxima distinta e que a virtude comporta outra máxima,

³⁰ KANT, MS 404. “der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch”.

³¹ KANT, MS 404. “Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden”.

na qual não está contida nenhuma referência aos vícios, ou seja, não cabe a idéia de que a virtude seja buscada na aproximação entre um vício e outro³².

A avareza (como um vício) não é distinta da parcimônia (como uma virtude) porque ela estimula a parcimônia exageradamente, mas porque ela tem um princípio (máxima) totalmente distinto. A avareza não coloca o fim da administração doméstica [*Haushaltung*] no gozo dos próprios bens, mas, sim, com a renúncia do seu desfrute, na sua simples posse. Nos mesmos termos, o vício da prodigalidade não deve ser procurado no desfrute excessivo dos bens, mas na máxima ruim que faz do uso dos próprios recursos o seu único fim, sem apontar para a conservação deles³³.

A avareza segue-se de uma máxima elaborada nos termos de ‘economizar para a posse de recursos sem desfrutar deles’ e a prodigalidade se assentaria numa máxima do tipo ‘usufruir sem preocupação dos recursos’. No interior de tais máximas não existe a possibilidade de avançar (no caso do avaro) um pouco em direção à prodigalidade, ou recuar (no caso do pródigo) em favor da economia, pois, cada vício “possui sua própria máxima, a qual necessariamente é contrária à máxima do outro³⁴. Não se trata de o avaro passar a gastar um pouco mais e do pródigo ser comedido nos seus gastos, uma vez que a máxima de cada um é bem delimitada não restando espaço de manobra para avanço ou recuo em direção a modos de agir inversamente proporcionais. Essas duas máximas viciosas são distintas, todavia, (conforme veremos) enquanto viciosas, elas detêm o mesmo núcleo determinante por meio do qual elas se distinguem ainda em maior nível da máxima virtuosa que lhes corresponde, nesse caso, da parcimônia. Kant parte do princípio de que os dois vícios opostos não são mais contrários entre si do que com relação à virtude. Ross, aliás, menciona esse ponto de discordância entre Aristóteles e Kant:

Aristóteles acrescenta que dois vícios contrários são mais opostos um ao outro do que à virtude que é intermediária entre eles. Essa interpretação foi criticada por Kant pela razão de que para ele há uma maior diferença entre o motivo moral e não importa qual outro motivo, do que entre dois outros motivos quaisquer, e que, com efeito, a passagem de um vício para o outro é mais segura do que aquela de um vício a uma virtude. A avareza e a prodigalidade são igualmente afastadas da atitude conveniente em observar relativamente ao dinheiro e é porque o mesmo que é um

³² “Tomemos a boa economia, por exemplo, como consistindo na mediania entre dois vícios, prodigalidade e avareza: como uma virtude ela não pode ser representada como advinda quer mediante uma sucessiva diminuição da prodigalidade (através da poupança), quer a partir de um aumento de despesa daquele que evita gastar – como se, seguindo em direções opostas, esses dois vícios se encontrassem na boa economia” (KANT, MS 404). “Es sei z. B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung uns Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersperung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegnen”.

³³ KANT, MS 404, nota. “Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genu seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf denselben blos im Besitz desselben zu setzen: so wie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaße der Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch. Ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht”.

³⁴ Cf. MS 404

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

pródigo na sua juventude tem bem mais chances de se tornar um avaro na sua velhice do que usar o dinheiro convenientemente. A crítica é justificada; é somente no seu aspecto exterior, na coisa feita, por oposição ao estado de espírito daquele que fez, que os vícios contrários se opõem mais um ao outro que cada um deles não se opõe à virtude intermediária³⁵.

Para melhor entender esse ponto é interessante resgatar como Kant concebe o acolhimento da lei ou das inclinações pelo agente. Todo o critério de avaliação moral repousa na influência da lei para o seguimento da máxima: “A disposição moral [diz Kant] está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade *imediatamente pela lei*”³⁶. Se a lei da moralidade atua como um princípio impulsor suficiente para o agente executar a sua ação tem-se o bem moral, isto é, a consonância da máxima com a lei. Contudo, se outro móbil atua como um motivo suficiente, então se tem o moralmente mau. Por um lado, o único móbil que conduz a ação genuinamente moral é a lei da moralidade, de modo que, por outro lado, e conseqüentemente, todo e qualquer móbil que não essa lei (por mais nobre que ele possa ser) gera o mal moral. Esses dois tipos de móbil se excluem reciprocamente no sentido de que não podem conviver no ânimo humano como princípios que detêm o mesmo valor. Sempre um está subordinado ao outro, daí porque, inclusive, Kant não admite um meio termo moral, o que redundaria em afirmar que o homem é simultaneamente bom e mau. Ou seja, seria como se ele concedesse o mesmo valor à lei da moralidade e a móveis advindos de outros domínios, o que se contradiz.

Daí porque enfim, sob a perspectiva kantiana, os vícios opostos não são mais contrários entre si do que com relação à virtude, uma vez que tanto agindo em vista da avareza quanto segundo a prodigalidade, o agente continua agindo segundo a inclinação e, não, segundo a influência do dever. O que muda com relação à prodigalidade e à avareza é apenas o conteúdo referencial do prazer: o avaro guarda o seu dinheiro e sente prazer nisso; o pródigo desfruta dele sem medida e nisso está a sua satisfação. Nesses termos, portanto, esses dois modos de agir, porquanto opostos, são mais contrários ao agir virtuoso do que entre si. Conseqüentemente, a virtude não pode consistir na mediania entre dois vícios, já que ela não representa um meio termo entre eles, mas um estado completamente diverso. As máximas viciosas, porquanto apontem para ações opostas detêm o mesmo princípio estimulante ou determinador, qual seja, a satisfação da inclinação. Sob a perspectiva kantiana o avaro

³⁵ ROSS, W.D. *Aristote*. Paris: Payot, 1930, pp.275-276. “Aristote ajoute que deux vices contraires, sont plus opposés l’un à l’autre qu’à la vertu qui est intermédiaire entre eux. Cette manière de voir a été critiquée par Kant, pour la raison qu’il y a une plus grande différence entre le motif moral et n’importe quel autre motif qu’entre deux autres motifs quelconques, et que, en fait, le passage d’un vice à un autre est plus aisé que celui d’un vice à une vertu. L’avarice et la prodigalité sont également éloignées d’attitude convenable à observer à l’égard de l’argent, et c’est pourquoi celui-là même qui est dans sa jeunesse un prodigue a bien plus de chance de devenir dans sa vieillesse un avare que de jamais usar de l’argent comme il convient. La critique est justifiée ; c’est seulement dans leus aspect extérieur, dans la chose faite, que les vices contraires s’opposent plus l’un à l’autre que chacun d’eux ne s’oppose à la vertu intermédiaire”.

³⁶ KANT, KpV 210.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

precisa incorporar um novo modo de proceder nos termos da parcimônia sem que isso faça referência à prodigalidade (ou seja, ao vício oposto), pois, enquanto detendo princípios de determinação idênticos (a satisfação da inclinação), o agente correria o risco de transitar de um vício para o outro. A virtude enquanto mediania, no âmbito kantiano, não se sustenta porque se caracterizaria pela administração de uma inclinação por outra e, portanto, estaria desprovida do que para Kant é o mais característico da virtude, a saber, a luta entendida nos termos da intenção em abnegar o prazer obtido por uma inclinação em vista do agir bem feito ou por dever.

5.Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1992.
 _____. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. de Álvaro Cabral e revisão de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FRICKE, Gehard; SCHREIBER, Mathias. *Geschichte der deutschen Literatur*. 16. Auflage. Paderborn: Schönigh, 1974.
- HUCHINTON, D.S. "Ethics". In: *The Cambridge Companion to Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Cambridge : Cambridge University Press, 1995, pp.195-233.
- KANT. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
 _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
 _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993. (Philos. Bibliothek Bd. 38^a). Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Baseada no original de 1788).
- MANSION, Suzanne. "Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote". In : MANSION, Suzanne. *Études aristotéliennes*. Recueil d'articles. Avant propos, bibliographie et indices par J. Follon. Louvain : Éditions de l'institute supérieur de philosophie, 1984, pp. 447-461.
- MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: PUF, 1962.
- ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da educação*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- ROSS, W.D. *Aristote*. Paris: Payot, 1930.
- WOOD, Allen W.. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cornell University Press, 1999.

Trabalho recebido em 09/09/2010. Aceito para publicação em 17/11/2010.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.161-176
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------