

1

TENDÊNCIAS NEO-ARISTOTÉLICAS NA ÉTICA ATUAL*

Sergio Cremaschi**

Desde que Hugo Grotius criticou asperamente a ética aristotélica no *De jure belli ac pacis* se passaram mais de três séculos até que esta fosse rerepresentada como uma proposta atual. Foi somente depois da Segunda Guerra Mundial que se iniciaram duas retomadas paralelas da filosofia prática aristotélica ou de alguns de seus conceitos-chave no mundo de língua alemã e no mundo anglo-americano. Descreveremos estas duas retomadas separadamente enquanto se tratam, antes de mais nada, de percursos paralelos, com exceção de Arendt que atuou primeiramente na Alemanha e depois nos Estados Unidos.

1. O neo-aristotelismo alemão

Na Alemanha, a redescoberta da ética aristotélica se concentrou na retomada das noções de *praxis* e de *phronesis*, justamente as noções que tinham sido postas na sombra nas retomadas heideggerianas do pensamento grego e sua reproposta, no mais das vezes em conexão com uma crítica da “técnica”, realizada sob a ótica de Heidegger, essência da civilização ocidental, mas também tomando distância do amoralismo do “poetizar” que Heidegger propunha como única alternativa à técnica. É conhecido que Heidegger contrapunha à ética o *ethos* ou “ética originária”, procedente da separação indevida de teoria e práxis realizada pelo platonismo; o paradoxo da posição heideggeriana consistia em repropor como postura

* Tradução de Manfredo Araújo de Oliveira.

** Universidade Amedeo Avogadro (Vercelli, Itália).

“autêntica” um retorno à teoria-práxis do indivíduo isolado, deixado a enfrentar seu destino mediante a “decisão”. E com esta idéia de decisão Heidegger eliminava qualquer função da ética. Contudo, curiosamente, depois da publicação dos cursos de Heidegger sobre Aristóteles realizados em Friburgo no período 1919-1923 e em Marburgo no período 1923-1928, aparece claro que justamente a partir das preleções de Heidegger sobre Aristóteles partiu a redescoberta da filosofia prática aristotélica por parte de seus alunos Hannah Arendt e Hans-Georg Gadamer (cf. Volpi, 1996; 1980).

2. Hans-Georg Gadamer e a revalorização da *phronesis*

Hans-Georg Gadamer é o iniciador da corrente filosófica da hermenêutica. Sua obra principal, *Verdade e método* (1960), apresenta sua concepção de hermenêutica, que faz dela, de uma doutrina da compreensão de textos como era tradicionalmente entendida, a base de todas “as ciências do espírito”. Segundo Gadamer, todo texto se nos apresenta como feito “estranho” e requer então um trabalho de aproximação que tenda a uma fusão de horizontes. A linguagem define todo relacionamento do homem com o mundo. As ciências da natureza, enquanto se deram um modo de proceder objetivante (o “método”), são o resultado de uma abstração. Na polêmica com o ideal cartesiano e iluminista do sujeito autônomo, não situado, que parte de uma *tabula rasa* em nome da preocupação de libertar-se dos prejuízos derivados da história e da tradição, Gadamer afirma que o fato de que o sujeito cognoscente seja ligado a horizontes presentes e que haja uma distância histórica entre sujeito cognoscente e objetos do conhecimento histórico representa não um obstáculo, mas um recurso. Os “prejuízos” são restabelecidos assim como são reabilitadas a autoridade e a tradição. O ponto ideal de chegada da compreensão é uma “fusão de horizontes” entre os do presente e o do passado.

Em sua tese de habilitação, *Platos dialektische Ethik* (1931), Gadamer tinha defendido a idéia de que a ética de Platão não é doutrinária, mas “dialética” no sentido antigo; os diálogos platônicos são modelos que apresentam a vida ética não como um privilegiar de certas idéias, mas como uma tensão ao compreender através do jogo livre das idéias num diálogo interminável.

Em *Verdade e método* (1960) aparece (na segunda parte, II. 2b “Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles”) uma primeira referência à filosofia prática de Aristóteles como exemplo por excelência de um procedimento hermenêutico para resolver o problema da “aplicação” (o terceiro momento da hermenêutica antiga depois da compreensão e da explicação, centrais na hermenêutica teológica e jurídica).

A idéia central é a recuperação da *phronesis* aristotélica contraposta à *techné*. Recordou-se que Heidegger contrapunha *techné* a *poiesis*, evitando nomear a *phronesis*, o conhecimento moral que implica deliberação e aplicação a uma situação concreta.

A compreensão como caso particular de aplicação de alguma coisa de universal a uma situação concreta e determinada. A ética aristotélica implica, também ela, “uma razão e um saber que não são separados de um ente que é fruto do movimento, assim como são determinados por ele”. Aristóteles foi o fundador da ética como disciplina autônoma em relação à metafísica enquanto limitou o intelectualismo socrático-platônico a propósito do problema do bem.

O saber filosófico do ser moral do homem só é possível considerando a situação concreta já que o bem sempre se apresenta na concretude particular de situações singulares. Este saber só pode ser um esboço que dá uma certa ajuda à consciência moral: uma ética filosófica não deve pretender tomar o lugar da consciência moral, mas deve limitar-se a ajudar ao auto-esclarecimento da consciência moral. Mas mesmo como esta ajuda é possível é um problema moral: implica que o que investiga já tenha construído em si, mediante o exercício e a educação, uma postura que é sua tarefa manter nas situações concretas da vida; é uma posição diferente dos métodos objetivantes da ciência moderna: o saber moral não é saber objetivo. O saber moral, diferentemente da *techne*, não pode ser aprendido ou desaprendido; não é suscetível de simples “aplicação”: “o que é justo não é plenamente determinável de modo independente das situações em que devo agir justamente”.

A *epieikeia* (*aequitas*), a justiça que corrige o rigor da aplicação mecânica da lei, é central para Aristóteles e vai contra todo positivismo jurídico; contudo, a tese de Aristóteles não é a da imutabilidade do direito natural contra a variabilidade dos direitos positivos: tem somente uma função crítica (só aí onde existe discrepância entre direito e direito é lícito apelar para o direito natural).

A relação meio-fim é diferente no saber moral e no saber técnico. A técnica nunca eliminará a necessidade de “deliberação”; esta tem o que fazer, seja com o fim, seja com os meios.

Junto à *phronesis*, virtude da deliberação prudente, há a *synesis*, a sensatez, a capacidade de colocar-se, no julgar, na situação concreta em que outros devem agir.

Segundo Gadamer, o grande mérito de Aristóteles “foi o de antecipar o impasse de nossa cultura científica com sua descrição da razão prática como distinta da razão teórica e da habilidade técnica... o conceito de *praxis* que se desenvolveu nos últimos dois séculos é uma deformação horrível do que a práxis é em realidade. Em todos os debates do último século, a práxis foi entendida como aplicação da ciência a tarefas técnicas” (Gadamer, 1975: 312).

As expectativas difusas hoje parecem prognosticar o advento de uma sociedade de especialistas na qual o especialista deveria estar isento de decisões práticas, que é necessário tomar. Mas o especialista não pode substituir a experiência prática e social (Gadamer, 1975).

Assim, Gadamer insiste sobre a necessidade de distinguir a compreensão moral de outras formas de conhecimento e de reinserir esta compreensão no horizonte da tradição, sublinhando seu caráter histórico e dialógico. A noção autêntica de práxis (cujo sentido se tornou difícil de compreender para o homem moderno, que é levado a contrapor teoria e práxis e a ver a práxis como “aplicação da ciência a tarefas técnicas”) é exemplificada em algumas esferas de nossa experiência, por exemplo a jurisprudência. De fato, formular um juízo implica a consideração tanto do caso particular como da lei geral. A práxis então não se funda numa norma abstrata a aplicar; ela é sempre motivada por exigências concretas e definitivamente marcada por pré-juízos, mas é também chamada a criticá-los. Na realidade, em cada cultura, age uma série de pressupostos não problematizados de que não temos consciência plena (Gadamer, 1972: 341-342).

É justamente uma percepção errada do par teoria-prática que tornou irrealizável, pelo pensamento moderno, a tarefa (já por sua natureza ambígua e cheia de riscos) de construir uma ética. Pertence ao conceito antigo de conhecimento a convicção de que, nele, já está pressuposta esta passagem à práxis. Ao contrário, o conceito moderno de “teoria” racional é caracterizado fundamentalmente pela referência a sua aplicação prática. A teoria, para o pensamento moderno, significa qualquer explicação da multiplicidade dos fenômenos que torne possível o domínio prático sobre eles. Este conceito moderno de teoria tornou inexecutável a tarefa de fazer filosofia moral ou produziu caricaturas dela como a ética do iluminismo, com sua fé cega num progresso moral que teria acompanhado o progresso dos conhecimentos, à qual Kant conseguiu subtrair-se com a ajuda de Rousseau. Mas com Kant a ética termina num beco sem saída. Frente ao dilema posto em consequência do conceito moderno de teoria, o formalismo kantiano tem o mérito de buscar assegurar a pureza da escolha moral racional contra todo ofuscamento originado da “inclinação”. Contudo, sua resposta à pergunta sobre o “significado ético da filosofia moral” é paradoxal: para resolver os conflitos entre dever e inclinação pretender-se-ia de todo ser humano “a passagem a uma metafísica dos costumes” (Gadamer, 1963: 181), pretender-se-ia, então, fazer de todos os seres humanos filósofos antes de poder fazer deles seres humanos corretos. A autonomia da moral é legitimada por Kant no campo prático, não teórico (na realidade se pretende que também a filosofia moral seja teoria do mesmo gênero que as ciências); daqui deriva uma ambigüidade ineliminável; a centralidade do dever desacredita a realidade moral que diz respeito à relação homem-sociedade e a moral é marginalizada assim para o campo da individualidade e do sentimento.

Na realidade, a própria idéia de filosofia moral contém uma “dificuldade insolúvel” e esta se tornou conhecida, pela primeira vez, através da crítica de Kierkegaard a Hegel. De fato, todo “saber a distância” ameaça camuflar ou enfraquecer a exigência, presente em cada situação, de escolha moral” (Gadamer, 1963: 177). Esta consciência foi retomada, em nosso século, por teólogos, como Karl

Barth, que insistiram sobre a idéia de que justamente a observância da “lei” é o que “leva ao verdadeiro pecado, que não é somente uma violação ocasional da lei; leva, então, àquela *superbia* através da qual o homem plenamente submisso à lei se fecha ao mandamento do amor” (*ibidem*).

Há uma tensão presente na consciência comum do nosso século: de um lado, esta tende a desvalorizar a ética com o risco de desembocar em várias formas de decisionismo; de outro lado, esta consciência manifesta uma desconfiança compreensível e compartilhável nos confrontos com as éticas abstratas. Assim “a ética filosófica parece encontrar-se verdadeiramente num dilema insolúvel. A generalidade da reflexão em que necessariamente se move, enquanto filosofia, a envolve com a problematicidade de toda ética legalista. Como pode estar à altura da concretude com a qual a consciência, a percepção da equidade, a conciliabilidade do amor dão resposta à situação?” (*ibidem*).

É sempre Aristóteles que nos dá uma resposta dotada de uma certa coerência à pergunta sobre como é possível “uma ética filosófica, uma doutrina humana sobre o humano sem se tornar um ensoberbamento desumano” (Gadamer, 1963: 186). A ética aristotélica não é uma teoria que deva ser posta em prática. Não é tampouco um “saber à distância” ou um saber em geral. O saber, de fato, não é separado da consciência da norma que qualquer pessoa tem, que é uma consciência não teórica; além disso, não é separado do particular enquanto todo saber ético inclui a dimensão da “aplicação” ao caso particular. O saber ético, sendo *phronesis*, tem ele mesmo o caráter de uma virtude moral; o ensino da ética, sendo atividade educativa, tem ele mesmo uma validade moral, porque o destinatário “da lição aristotélica sobre ética deveria tornar-se interiormente sensível ao perigo de querer somente teorizar para se subtrair à exigência posta pela situação” (Gadamer, 1963: 187).

O diagnóstico de Gadamer sobre a sociedade ocidental moderna não é tão unívoco como o de Heidegger e dos frankfurtianos. As descrições catastróficas de uma sociedade que seria totalmente prisioneira da “jaula de aço” de Max Weber, do *Gestell* heideggeriano, ou da “unidimensionalidade” marcusiana, ou da racionalidade tecnológica, vão, segundo Gadamer, longe demais. Na verdade, ao lado da tecnologização, nunca foi eliminada uma bagagem de valorizações e hábitos compartilhados por todos, numa palavra, o *ethos*, ou “aquilo que a gente se tornou” através do exercício e do hábito. Que isto não se transforme em adestramento ou acomodação é o que deve ser assegurado pela *phronesis*; e esta, como foi mostrado, não é um dom natural, mas uma virtude que cresce com seu próprio exercício.

O persistir e recriar-se deste *ethos*, guiado pela *phronesis*, pode ser reconhecido em momentos de tomada de consciência difusa como o sentimento de horror difundido frente às notícias sobre as possibilidades abertas pelas manipulações no campo genético ou o difundido nos anos trinta frente às notícias de lavagem cerebral nos processos estalinistas. Hoje, o exemplo mais significativo é representado

pelo difundir-se, tardio e parcial, da consciência da necessidade de pôr um remédio à catástrofe ecológica ameaçadora que pudesse preceder um novo despertar de uma consciência de solidariedade na humanidade que, pouco a pouco, começa a dar-se conta de que a sorte boa ou má envolve todos e que, portanto, é necessário resolver o problema da vida neste planeta.

3. Hannah Arendt e a revalorização da práxis

Hannah Arendt foi aluna, nos anos vinte e trinta, de Heidegger e de Jaspers. Deixou a Alemanha pelos Estados Unidos em consequência das perseguições raciais nazistas. Depois de um primeiro período de estudos filosóficos tradicionais, passou por uma experiência militante de resistência ao nazismo e, então, depois de 1945, empreendeu um repensar como o nazismo se tornou possível no livro *The origins of totalitarianism* (1951). A obra analisa a gênese de três fenômenos, o anti-semitismo, o imperialismo, o totalitarismo (nazismo e estalinismo), reconhecendo aí a emergência de algumas características específicas da civilização moderna. O totalitarismo se radica na atomização da sociedade contemporânea e fornece, com a identidade nacional enfatizada, um substituto para as identidades eliminadas pela atomização.

A condição humana (1958) desenvolve um diagnóstico sobre a civilização moderna. Esta teria como traço peculiar a recusa do primado atribuído pelos gregos à contemplação com a consequente centralidade da vida ativa. Mas os males da civilização moderna nascem de uma confusão entre diferentes espécies de vida ativa. Esta, na realidade, se subdivide em:

1) *Trabalho*: correspondente ao desenvolvimento biológico do corpo humano. É um processo que não se destaca de uma mera reprodução da vida material. No século XIX, e, em particular, no marxismo, ganhou força uma visão do homem como *animal laborans*, como uma espécie que tem como objetivo uma resposta imediata e individual às necessidades primárias da vida. Trata-se de uma herança cristã decapitada: o primado do indivíduo reduzido, contudo, a fato biológico;

2) *A produção* ou o operar: uma atividade finalizada à construção de um mundo artificial estável e duradouro, fruto das mãos do homem e contraposto ao ambiente natural e à vida biológica;

3) *Ação*, na qual os seres humanos se revelam a si mesmos e aos outros e criam aquele espaço público adequado à condição humana originária da pluralidade que só na ação pode manifestar-se e ser reconhecida.

Vinculado a esta caracterização das três formas de *vita activa* está o diagnóstico sobre a modernidade. Arendt vê aí um lado positivo: ter invertido o primado platônico e cristão da vida contemplativa. O lado negativo está em não ter recupe-

rado um conceito autêntico de práxis: num primeiro tempo houve um primado da produção, no século passado sobrepôs-se o *trabalho*. Um aspecto deste lado negativo está em ter perdido e nunca mais ter recuperado a dimensão grega do espaço público. O eu cartesiano, com o privilégio da interioridade, seria o indício a nível filosófico desta reviravolta.

A recuperação de um sentido autêntico da *vita activa* depende, para Arendt, da capacidade de recuperar uma característica negada da condição humana: a pluralidade, que, por sua vez, depende da natalidade, aquele evento múltiplo, mas, cada vez irrepetível, que está na fonte do novo que perenemente irrompe na história da humanidade. O primado que a tradição deu à morte é, para Arendt como para Spinoza, uma aberração. Mas a vida do sábio, para Arendt, deveria ser não, como para Spinoza, meditação da vida, mas antes meditação do nascimento: trabalho, obra e ação são radicados no nascimento, pois têm a tarefa de preparar e de conservar o mundo para os recém-chegados. Contudo, é a ação que está na mais estreita relação com a condição do nascimento, porque o recém-chegado possui a capacidade de dar espaço a alguma coisa de novo, isto é, de agir.

O fato da pluralidade se põe contra a idéia de natureza humana, que equivale à redução do homem a um ser natural. A natureza humana pode existir, mas é incognoscível. O ponto de partida é a existência de seres humanos diferentes sem fins últimos já dados. Enquanto no privado está ausente a pluralidade, este não é o aspecto central da experiência do indivíduo; o nascimento é a razão última que justifica a definição do político como a esfera da autenticidade humana. O novo é improbabilidade absoluta; a política é por isso liberdade: é sermos livres, agir, dar início ao novo.

Da *The life of the mind* (1981) bastará recordar a valorização do “querer”, faculdade segundo Arendt olhada com suspeita pela tradição filosófica, porque ligada demais à liberdade, aquela liberdade que tem origem nas características da pluralidade e do nascimento. A possibilidade de recuperar uma consideração autêntica da política é ligada, para Arendt, à retomada de uma racionalidade que se diferencie do modelo moderno cartesiano e hobbesiano. Tratar-se-ia de recuperar uma lógica diferente (não dedutiva, mas argumentativa) específica dos saberes práticos; tratar-se-ia de criticar, pois, toda tentativa de fazer do saber político uma ciência teórica enquanto estas tentativas levam a tecnologizar o que não é redutível à técnica.

Lembre-se que, em Arendt, a presença de temáticas aristotélicas, como a da práxis, chega mediada pelo ensino de Heidegger. Isto explica como Aristóteles, para Arendt, está inextricavelmente ligado ao Kant da *Crítica do juízo*. A forma de racionalidade não puramente teórica, e portanto tecnológica, buscada por Arendt, é, a um tempo, o “juízo” kantiano e a *phronesis* aristotélica.

Curiosamente os dois grandes alunos de Heidegger se dividem na escolha do autor moderno através de quem se deve ler Aristóteles: Gadamer, na realidade, havia combinado Aristóteles com Hegel, chegando a um relativismo moderado e conservador, enquanto que Arendt, com sua combinação diversa de autores, chega a um existencialismo revolucionário. O que une os dois é o motivo da separação de Heidegger: o reconhecimento da pluralidade originária dos indivíduos é a base da recuperação da ética que Heidegger eliminava com seu amoralismo individualista a partir da recusa da separação entre teoria e práxis, que é o centro do ensino heideggeriano aceito por Arendt e Gadamer.

4. Joachim Ritter e a reabilitação da filosofia prática

A consciência, para a cultura alemã em seu todo, da necessidade de uma retomada da “filosofia prática” se difunde em torno de 1969 com o IX Congresso Alemão de Filosofia (cf. Landgrebe, 1972). A afirmação da necessidade de uma retomada da filosofia prática é entendida de forma diferenciada e, ao lado de neo-aristotélicos como Ritter, entram na discussão personagens menos facilmente definíveis como Manfred Riedel, os neofrankfurtianos Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas e os construtivistas Paul Lorenzen, Oswald Schwemmer, Friedrich Kambartel. O denominador comum mínimo é representado pela reivindicação de uma especificidade do papel da filosofia nos confrontos com as ciências sociais. Esta discussão foi documentada por uma amplíssima antologia aos cuidados de Manfred Riedel (1972-1974) que toma como título a expressão “reabilitação da filosofia prática”, que havia sido usada pela primeira vez por Ilting (1963-1964). É no contexto desta discussão que aparece o termo “neo-aristotelismo”. O termo é usado pela primeira vez por Apel e Habermas, em perspectiva polêmica, para designar as posições, consideradas por eles como conservadoras, de Gadamer e de seus discípulos ou companheiros de caminhada (Volpi, 1980; 1996; Schnädelbach, 1986; Da Re, 1986; Pleines, 1989).

Depois de Gadamer, o neo-aristotelismo alemão deve muito à contribuição de Joachim Ritter (Cunico, 1983). Na coleção de estudos sobre Aristóteles e Hegel, em *Metaphysik und Politik* (1969), Ritter defende que a tradição da filosofia prática teve início com Aristóteles, chegou a seu ápice com Wolff e é dissolvida com Kant e Hegel. No mundo moderno, por meio desta dissolução, dá-se uma separação entre moralidade e direito. Para Aristóteles, a unidade de ética e política se justificava na base de um significado de ética como aquilo que se radica no *ethos*, distinto do de moralidade (como pode ser entendida por Kant: dever, consciência, intenção). O justo é tirado concretamente do mundo institucional da vida habitual e das formas tradicionais conexas do agir sem recorrer a normas intrínsecas. É agir ético aquele agir que, na pólis, é educado segundo as instituições e usos (para quem o termo *ethiké* deriva não só do significado de *ethos* como “costume”, mas

também de “hábito”). Hegel, com o conceito *Sittlichkeit*, foi o primeiro a perceber a dimensão institucional que a ética tem em Aristóteles.

Mas o tradicionalismo de Aristóteles não é acrítico: nas origens está o *patrios nomos*, não a falta de instituições, mas a crítica dos sofistas a *ethos* e *nomos* como “costumes e convenções” permanece válida. Contra Platão, Aristóteles defende que é útil para a pólis a mudança dos costumes transmitidos, porque a verdade se revela no fim do desenvolvimento e não nas origens. O “justo” não se fez sem fundamento em seqüência à ruptura com a fundação não refletida, mas, na realidade, obteve seu fundamento na medida em que, com a pólis, se tornou conteúdo e essência das instituições éticas o que era contido em seu início, mas que se realizou plenamente somente no curso do caminho da pólis. A *filosofia prática* é, assim, uma filosofia do “fim” e não da “origem”: extrai da pólis, que chegou à sua plenitude, o que *ethos* e *nomos* são em sua essência. A natureza é fim; então, a pólis existe por natureza; então, o homem é, por natureza, ligado à pólis.

Na idade moderna, com a separação de ética e política, a *filosofia prática* se traduz numa versão impotente, a ética consistindo em “postulados e imperativos do querer puro que só determinam o agir no íntimo ou na reflexão”.

A doença do mundo contemporâneo estaria na cisão entre moralidade e direito: a subjetividade se retira para o privado e restringe a este o princípio da moralidade; a sociedade tende a corroer esta moralidade percebida como não justificada, porque meramente subjetiva (Cunico, 1983).

Manfred Riedel, em *Metaphysik und Metapolitik* (1975), prossegue, em parte, a direção iniciada por Ritter e, em parte, a modifica. Ritter não se propunha uma retomada da tradição da filosofia prática enquanto tal. O que se propõe fazer é realizar pesquisas no âmbito que denomina “metapolítica” e que tem por objetivo o uso (injustificado) de princípios metafísicos na conceitualização e na teoria política; o objetivo é o esclarecimento dos conceitos fundamentais da política e a justificação das hipóteses políticas fundamentais.

Entre os defensores mais recentes da perspectiva neo-aristotélica devem ser recordados pelo menos dois: Höffe (1971) que combina Aristóteles e Kant, e Spaemann (1986) que caracteriza o aristotelismo num sentido decisivamente conservador. Deve ser também lembrado um aluno de Gadamer, Bubner (1984), que tem combinado hermenêutica gadameriana e filosofia da ação anglo-saxã.

5. O neo-aristotelismo de língua inglesa

Nos anos setenta e oitenta, a herança de Hannah Arendt será retomada nos Estados Unidos, sobretudo no âmbito daquele complexo de movimento político que será chamado de comunitarismo e que terá, entre suas fontes, também a reto-

mada do republicanismo clássico. Dois autores que recordarei em seguida, MacIntyre e Taylor, participarão neste movimento de pensamento.

Já pela metade do século, ocorrera uma retomada, independentemente da influência alemã, de algumas temáticas aristotélicas: a do juízo moral como deliberação por obra de Stuart Hampshire, e a de bem objetivo e, portanto, do fim intrínseco e da virtude por obra dos neonaturalistas, Philippa Foot e Peter Geach. Em seguida, desenvolvendo estas temáticas, eles desenvolverão dois diversos sistemas éticos abrangentes centrados um sobre a noção de virtude entendida como ligada às diversas formas de vida, e o outro sobre a idéia da pluralidade dos bens oposta à unificação forçada do bem das filosofias morais modernas. Um desenvolvimento diferente será o de Marta Nussbaum e Amartya Sen, que pretenderão fundar um liberalismo teleológico sob a idéia de necessidades humanas e de uma qualidade da vida objetivas e reconhecíveis de modo intercultural (Wallack, 1992; Giorgini, 1989).

6. Stuart Hampshire e o juízo moral como deliberação

Stuart Newton Hampshire, filósofo inglês que por longos períodos ensinou nos Estados Unidos, no ensaio *Fallacies in moral philosophy* (1949), critica as teorias éticas então hegemônicas no mundo anglo-saxão.

Entre os pressupostos comuns ao emotivismo e intuicionismo, as duas escolas de metaética então hegemônicas, há uma herança da postura kantiana: a separação entre juízos morais e juízos factuais; os filósofos morais contemporâneos parecem interessar-se exclusivamente pelos argumentos que conduzem à aceitação ou à recusa de juízos morais; daí deriva uma atitude de “espectadores”: uma redução da filosofia moral ao estudo da lógica e da linguagem da crítica moral. Intuicionistas e emotivistas têm em comum o erro de afirmar que “os livros de lógica contêm todas as formas de raciocínio e de argumentação que possam propriamente ser ditas racionais”; há, contudo, outras formas de argumentação menos absolutas e irrefutáveis, mas não irracionais. Na realidade, o juízo moral, como havia dito Aristóteles, é “deliberação”, isto é, um procedimento muito diferente daquele com que se chega às conclusões das ciências exatas, um procedimento em que conta o fato de que é cada um em particular que tem de exprimir sua posição e não somente a verdade das posições em abstrato. Assim, a deliberação é menos rigorosa do que os procedimentos seguidos pelas ciências, mas nem por isto o juízo moral é arbitrário como sustentava o emotivismo (Hampshire, 1976; 1983: 17s).

Em *Innocence and experience* (1989), Hampshire se confronta com o problema do pluralismo, isto é, com os conflitos típicos da sociedade moderna, que surgem da presença de interesses e deveres incompatíveis; propõe uma solução que se baseia numa noção procedimental de justiça, justamente na noção de delibera-

ção. De fato, a retidão “do resultado do cálculo aritmético é completamente independente das passagens realizadas para chegar à conclusão. A conclusão prática de um debate a respeito da linha de conduta a seguir... não é, do mesmo modo, independente das argumentações específicas que levaram à conclusão” (Hampshire, 1989: 52). Esta idéia permite chegar a uma conclusão somente depois de ter avaliado os pró e os contra; esta noção de justiça como resultado da deliberação é a condição necessária para o respeito às diversas concepções positivas do bem (Giorgini, 1989).

7. Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot: neonaturalismo e ética da virtude

A partir dos anos cinqüenta, uma série de críticas foi feita à filosofia moral analítica em suas formas dominantes. Já recordamos a crítica de Hampshire à postura de “espectador” do filósofo moral. Elisabeth Anscombe formulou uma crítica ao primado das regras e da ação obrigatória que a filosofia analítica herdou do *mainstream* da filosofia moral moderna, incluindo seja Kant seja Bentham. Segundo Anscombe (1958), desta imagem da moral foi deixado fora um elemento essencial: as disposições, isto é, as virtudes que, ao contrário, estavam no centro da ética aristotélica.

Ao contrário, contra o “não-naturalismo” da metaética analítica, seja na versão emotivista, seja na versão intuicionista, se concentraram as críticas de Philippa Foot e Peter Geach. Estas críticas deram vida a uma posição que é chamada “neonaturalismo” enquanto afirma o caráter lícito do que George Moore tinha chamado de “falácia naturalista”.

O argumento de Foot é o seguinte: se encontramos algum exemplo de um “dever ser” que não implica um imperativo na primeira pessoa, ou um exemplo de “bom” em que os critérios não sejam objeto de escolha, poderemos definir-lhes usos simplesmente não prescritivos e não valorativos de “dever ser” e de “bom”? Segundo Foot, as expressões valorativas coligadas a virtudes e vícios, como “desconveniente” e “corajoso” têm critérios de aplicação factual; há premissas que, em virtude do significado destes termos, implicam a conclusão “assim ele se comportou de modo inconveniente”; mas esta é uma conclusão nitidamente valorativa; segue-se daqui que há circunstâncias em que se realiza legitimamente a passagem do ser ao dever ser (Foot, 1967).

Geach fez uma crítica análoga à de Foot, endereçada particularmente contra o argumento de Moore sobre o caráter indefinível da noção de “bom”. Segundo Geach, é pouco plausível pensar que “bom” no sentido moral e “bom” no sentido não moral sejam somente homônimos, porque, em diversas línguas, temos sentidos morais e não morais dos termos equivalentes a “bom”. É, então, possível encontrar

um único significado geral possuído pelo termo seja no uso moral seja no uso não moral ou, pelo menos, um cerne de significado do qual derivam os outros sentidos (Geach, 1967; 1979).

O “naturalismo”, entendido no sentido de Foot e de Geach, pode tornar-se uma forma de aristotelismo quando defende a possibilidade da passagem do ser ao dever ser, pelo menos para “homem bom” e “bom ato humano”, a partir da idéia de uma função específica que distingue o homem (restaurando assim a noção de fim intrínseco). É o que fez MacIntyre.

8. MacIntyre, práticas, virtudes, tradições

Alasdair MacIntyre, filósofo britânico transferido para os Estados Unidos, já marxista crítico, depois de separar-se do marxismo em nome de seus fracassos morais, partindo do neonaturalismo, chegou a repropor uma ética das virtudes.

O problema de partida é o posto por Geach da diferença entre a “faca boa” e o “homem bom”. No segundo caso, temos uma variedade de critérios e devemos escolher entre estes critérios. Mas consideremos uma sociedade (como a sociedade grega) em que a forma de vida pressuponha um acordo sobre os fins. “Aqui há critérios sobre que há um acordo para o uso de *bom*, não só quando falamos de ‘bom cavalo’ e de ‘agricultor bom’, mas também quando falamos de ‘homem bom’... há uma lista de virtudes reconhecidas, um conjunto estabelecido de normas morais, uma conexão institucionalizada entre obediência às normas, prática das virtudes, consecução de fins... o contraste entre linguagem valorativa e linguagem do gosto e da escolha tornar-se-ia totalmente claro” (MacIntyre, 1966: 265).

O aspecto inquietante da situação atual é que o conflito entre não cognitivistas e não naturalistas diz respeito à contraposição entre as exigências do individualismo moderno para o qual o indivíduo é autoridade última e as exigências de uma compreensão da autoridade dos nossos conceitos morais centrais como algo que é reconhecido e não escolhido arbitrariamente. Com efeito, em nossas sociedades, temos seja interlocutores que falam a partir do interior de uma tradição moral para os quais “a conexão entre fato e valor é estabelecida em virtude do significado dos termos que usam” e interlocutores que falam de fora de toda tradição moral para os quais aqueles que falam do interior de uma tradição moral “parecem simplesmente proferir imperativos que exprimem seus gostos e escolhas privadas” (MacIntyre, 1966: 266).

O vocabulário moral que adoto traz consigo critérios intrínsecos a que me encontro ligado, se adoto este vocabulário. Estes critérios serão compartilhados por todos aqueles que falam a mesma linguagem moral. Se quero ter qualquer relação social devo adotar algum vocabulário moral, e se quero ter fins compartilhados com alguém, devo cultivar virtudes. O problema central é que, para reconhecer as

virtudes, não posso olhar para a natureza humana enquanto tal, porque toda forma de vida tira sua imagem da natureza humana.

É esta a idéia basilar da obra mais conhecida de MacIntyre: *After virtue* (1981). A obra parte de um diagnóstico da condição atual, isto é, da ética centrado sobre a tese do fracasso do projeto iluminista de uma ética autônoma. Kant, Diderot, Adam Smith são “os herdeiros de um esquema muito específico e particular de crenças morais, um esquema, cuja incoerência interna assegurou o fracasso do projeto filosófico comum desde o início”. Havia uma discrepância ineliminável entre “a concepção, compartilhada por eles, de normas e preceitos morais de um lado e aquilo que aí era compartilhado em suas concepções sobre a natureza humana de outro lado”. Da parte dos antigos e dos medievais se pressupunha uma partição tríplice entre: 1) natureza humana inculta; 2) os preceitos da ética; 3) a natureza humana como *telos*. Em realidade, o projeto dos iluministas era irrealizável, prescindindo da antropologia aristotélica, munida da idéia de um *telos* (um fim intrínseco) do ser humano e da imagem aristotélica da racionalidade prática, baseada na noção de *phronesis*. Por outro lado, este projeto não teria sido ele mesmo (não teria garantido autonomia para a ética), se tivesse conservado estas noções aristotélicas. Em conseqüência, o projeto deveria necessariamente falir, e faliu de fato, como demonstram as aporias da ética kantiana e a sucessiva perda de importância da ética filosófica, porque tinha herdado um edifício aristotélico sem conservar seus fundamentos; a redução da ética de ética das virtudes à ética das normas (a partir de Kant e Bentham até chegar a Rawls) é conseqüência da perda destes fundamentos.

O conceito de virtude, central para a concepção aristotélica, só era pensável a partir de uma certa forma de vida. A cisão entre ser e dever ser foi aceita por Hume e Kant, porque não era mais uma evidência que o conceito de “ser humano” é um conceito *funcional* como o era para Aristóteles. A plausibilidade de um tal conceito de ser humano e da noção a ele vinculada de virtude não é tanto questão de teorias filosóficas quanto questão de “formas de vida”. A idéia de virtude, como *telos* do ser humano qual *é/deve ser*, poderia subsistir somente em comunidades que assegurassem aos próprios membros papéis compreensíveis e em relação aos quais fosse compreensível a natureza da efetivação “boa” do papel.

Nos dois textos subseqüentes (MacIntyre, 1988; 1990), esforça-se por precisar o caráter *racional* das tradições a serem entendidas não como patrimônio de crenças aceitas de modo acrítico, mas como programas de pesquisa que constantemente se esforçam por esclarecer os próprios pontos de partida. Contudo, contemporaneamente, ele acentua a idéia da impossibilidade de uma argumentação racional através de diversas aproximações. Na realidade, a única possibilidade de dar conta de e de superar a incomensurabilidade está somente no interior de uma destas perspectivas que deveria saber dar conta também da gênese das outras para justificar a própria superioridade.

9. Taylor e as distinções qualitativas entre os bens

O filósofo canadense Charles Taylor, na sua obra mais conhecida *Sources of the self*, faz uma crítica das teorias éticas contemporâneas. Segundo Taylor, no mundo moderno teve grande importância a tese naturalista que faz das reações morais nada mais do que reações biológicas (talvez reveladas úteis do ponto de vista evolutivo). Trata-se de um equívoco surgido enquanto naturalismo e utilitarismo denunciavam as distinções qualitativas “fortes” das éticas precedentes (a honra da ética homérica, o primado da razão da ética platônica) em nome de uma revalorização da “vida comum” (a vida ativa, não a vida contemplativa, a vida privada, não a vida do cidadão da pólis). Contudo, crêem denunciar qualquer distinção qualitativa, formulando a assunção do caráter unitário do bem. Mas “a afirmação da vida comum se, de um lado, denuncia necessariamente certas distinções, por outro lado, estabelece uma própria. A idéia de que esta vida tem dignidade e valor implica necessariamente uma distinção, ainda que a dimensão superior já não seja buscada fora da existência cotidiana. Em todo caso, “no interior desta como *modo de viver esta mesma existência...* resta uma distinção entre a vida superior e digna de admiração e a vida mesquinha da preguiça, da irracionalidade, da escravidão e da alienação” (Taylor, 1989: 23).

É necessária, ao contrário, na base de qualquer teoria da moral, uma “ontologia moral”, isto é, uma teoria do bem. Na base de diagnóstico histórico é afirmada uma conexão entre sentidos do eu e visões morais ou, em outras palavras, entre identidade e bem. A filosofia moral moderna, tanto em suas versões kantianas, quanto nas utilitaristas, elevou a dogma o caráter unitário do bem (eliminando assim as diferenças qualitativas entre os bens) e se reduziu por isso a discurso sobre a ação obrigatória (Taylor, 1982). Esqueceram-se, desse modo, duas noções tradicionais do bem: o bem como vida boa e o bem como objeto de nosso amor e nossa fidelidade.

Em realidade, existem bens constitutivos, isto é, fontes de moralidade, “que nos põem em relação com um aspecto do modo de ser do real em virtude do qual estes bens da vida são bens” (Taylor, 1989: 93). É este aspecto que os constitui como bens e, por isso, podemos chamá-los de bens constitutivos”. Com a idéia de bens constitutivos se vai bem além da esfera da moral da ação obrigatória. As teorias da moral obrigatória kantianas ou benthamianas se recusam a reconhecer os bens que Platão chama de “bens da vida” e, obviamente, não dão nenhum espaço a um bem constitutivo que exerça a função de fundamento a estes bens.

Mas, na realidade, também estas teorias são, também elas, motivadas por bens deste tipo: “essas se fundamentam sobre uma adesão não confessada a bens da vida como liberdade, altruísmo e justiça universal” (Taylor, 1989: 94).

Em *The nature and scope of distributive justice* (Taylor, 1985) argumenta que é impossível discutir a justiça distributiva fora de um quadro representado pela

identidade, isto é, pela definição de si mesma e da pertença por parte de seus membros, que uma sociedade se dá. A defesa de uma concepção procedimental da justiça realizada pelos principais filósofos políticos “liberais”, como Rawls e Dworkin, peca também pelo fato de negar a importância dos bens que não se reduzem a bens individuais: os bens comuns. Um exemplo de bem comum é o prazer de escutar *junto* um concerto: é algo mais do que fruir de um bem *fornecido coletivamente* como a proteção assegurada pelos bombeiros. Na vida pública, um bem deste tipo é a sensação de pertença a uma coletividade particular com uma história comum e de cujo autogoverno participamos: é algo mais do que possuir certos direitos que são respeitados.

10. Martha Nussbaum e Amartya Sen sobre necessidades objetivas, funcionamentos, bem-estar

Martha Nussbaum, historiadora do pensamento antigo, em particular especialista da ética aristotélica (Nussbaum, 1986), propôs, numa série de ensaios, a tese da atualidade de alguns temas da ética aristotélica (Nussbaum, 1988; 1990; 1991; 1992; 1995; 1996).

As teorias contemporâneas da virtude nasceram, segundo Nussbaum, da insatisfação com teorias afastadas da experiência humana concreta, feita de contextos, histórias, pessoas particulares, como no caso do utilitarismo (baseado no cálculo universal de satisfação), ou do kantismo (baseado sobre princípios gerais de ampla generalidade). Nestas teorias da virtude (como a de MacIntyre) dá-se um retorno à virtude juntamente com uma virada na direção do relativismo (concepção segundo a qual os únicos critérios apropriados da bondade ética são critérios locais, internos às tradições e práticas de cada sociedade ou grupo local que se põe perguntas sobre o bem). Em conseqüência, há uma recusa de fórmulas gerais e regras abstratas em favor da reconstrução da vida boa baseada sob modos específicos de ação virtuosa juntamente com o abandono do projeto de justificar racionalmente uma única norma da vida bem-sucedida para todos os seres humanos (Nussbaum, 1991).

A diferença entre estas teorias recentes e a de Aristóteles está no fato de que Aristóteles, ao contrário, defendia não só uma teoria ética baseada nas virtudes, mas também uma única versão objetiva do bem humano, da felicidade humana. Há esferas da experiência humana que é possível reconhecer e a partir das quais é possível dar uma definição das virtudes. O ponto decisivo, para uma teoria das virtudes universais e objetivas, é que cada um faz uma certa escolha e age, de algum modo, nestas esferas: se não de modo apropriado, de modo impróprio. Qualquer um tem uma certa postura e comportamento correspondente nos confrontos com a morte, com os apetites corporais, com a distribuição dos bens sociais. Onde

quer que alguém viva, não pode fugir a estas questões. Mas então seu comportamento recai sob a esfera da virtude aristotélica (Nussbaum, 1991). O fato de estas esferas de ação serem objetivas e poderem ser descritas a partir do exterior torna possível, apesar da retórica relativista difusa, o confronto intercultural em matérias como a igualdade, a liberdade dos indivíduos, a possibilidade de exercer certos funcionamentos ou de desenvolver certas capacidades (Nussbaum, 1992).

Amartya Sen, economista e filósofo indiano que ensina atualmente em Oxford depois de ter ensinado em Harvard, onde instaurou uma relação de estreita colaboração com Nussbaum, criticou os pressupostos antropológicos de origem benthamiana sobre os quais se baseia a teoria econômica neoclássica. Na base desta crítica, propôs uma reformulação da teoria da racionalidade do agente econômico que engloba algumas noções de origem aristotélica como a da “capacidade de agir”.

A caracterização do agente racional da economia neoclássica se reduz a uma tautologia: a persecução coerente das preferências próprias (também o agir do asceta ou do filantropo persegue as respectivas preferências). Com a finalidade de explicar a escolha pessoal e a sua lógica é necessário romper com a união entre *escolha e bem-estar* postulada pelos neoclássicos, que fazem assim com que o bem-estar seja reduzido simplesmente ao resultado das escolhas (isto é, a uma tautologia). É então complexificada a caracterização do agente racional introduzindo qualquer coisa de mais complexo do que havia proposto um outro autor, Harsanyi, que justamente havia introduzido as “preferências éticas” ao lado das que ele chamava de “preferências subjetivas”. O esquema binário de Harsanyi, que identifica com ética tudo que não é pura preferência subjetiva, não resolve o problema: há comportamentos altruístas ou inspirados pela fidelidade a uma causa, mas há também comportamentos “intermédios”, inspirados não pela simpatia para com o próximo ou pela dedicação a qualquer valor considerado absolutamente prioritário, mas por um sentido de obrigação. Há coisas que fazemos por motivos que não são necessariamente altruístas, mas porque julgamos não poder violar certas normas (por exemplo, o comportamento de quem adere a uma greve implica valorações em parte altruístas, em parte egoístas). Em casos como estes mostram-se muitos critérios de escolha que não são os do cálculo racional neoclássico, mas estes critérios de escolha não se reduzem unicamente ao altruísmo (Sen, 1982; 1987).

A posição neoclássica é a seguinte: existem funções pessoais de bem-estar que consistem em ordenações de preferências. A teoria econômica, isto é, a economia que faz prognósticos, recebe do exterior, como um dado, as possíveis combinações de funções do bem-estar. A crise desta postura nasce do teorema de Arrow que demonstra a impossibilidade da comparação interpessoal das preferências (Sen, 1982; 1987). Sen defende que, em realidade, esta impossibilidade é

menos óbvia do que parece e propõe uma via alternativa para chegar à comparação interpessoal, avaliando não as preferências, mas o bem-estar.

Sen empreende uma revisão da noção de bem-estar predominante entre os economistas (*welfare*) na base da qual se desenvolvem argumentações sobre o maior ou menor grau desejável de igualdade dentro de uma sociedade nacional ou se concebem políticas de desenvolvimento para os países pobres destinadas a promover maior bem-estar. Esta revisão pretende pôr em relevo a interação entre assuntos filosóficos, aparato categorial empregado em teorias empíricas e consequências específicas de políticas sociais (Sen, 1982).

O conceito novo que Sen introduz, usando, com um significado diferente, um termo de Bentham, é o de “bem-estar” (*well-being*), distinto de “bem-estar”; indica a qualidade da vida de uma pessoa; o “estar bem” não em termos puramente econômicos. Para explicar a natureza do bem-estar introduz a noção de *funcionamentos*: a vida de uma pessoa pode ser concebida como um conjunto de funcionamentos que se subdividem em estados (como estar em boa saúde, ser adequadamente nutrido) ou atividade (como ter respeito a si). Os funcionamentos são constitutivos do ser de uma pessoa e uma avaliação do bem-estar deve tomar a forma de um juízo sobre os funcionamentos (Sen, 1992b). Por sua vez, a *capacidade de funcionar* consiste nas várias combinações de funcionamentos que a pessoa pode adquirir. Por fim, a liberdade (a noção que nas discussões políticas é comumente contraposta à igualdade) não é considerada só como um meio para adquirir outra coisa, mas deve ser incluída no bem-estar como sua parte integrante: o poder escolher é um elemento do viver e por isso é diferente o fazer x do escolher fazer x e fazê-lo: escolher um estilo de vida não é exatamente equivalente a ter aquele estilo de vida (Sen, 1987).

A valorização do bem-estar, assim compreendida, é muito diferente da valorização de “estados de coisa”, proposta pelo utilitarismo, porque considera funcionamentos e capacidades um valor em si e não somente como instrumentos. A concepção utilitarista do valor, a que se recorre explícita ou implicitamente em grande parte da economia do “bem-estar”, atribui importância, em última análise, somente à utilidade individual, definida em termos de uma certa condição mental como prazer, felicidade ou desejo ou é interpretada então como satisfação (objetiva, não mental) de desejos. Ao contrário, ainda que ser feliz possa ser considerado um funcionamento muito importante, não se pode assumir que seja a única coisa que conta no viver uma vida; se assim fosse, os outros funcionamentos seriam privados de significação ou seriam valorizados somente na medida em que contribuem para a utilidade compreendida como felicidade ou prazer (Sen, 1992b; 1991).

Para concluir, o bem-estar de Sen é vizinho não da felicidade como estado mental de prazer do utilitarismo clássico, mas à *eudaimonia* aristotélica: a realização plena das potencialidades próprias.

11. Joseph Raz e o perfeccionismo liberal

Joseph Raz, jurista e filósofo originário de Israel que ensina atualmente em Oxford e Nova Iorque, é um expoente do positivismo jurídico e contemporaneamente um filósofo moral e político neo-aristotélico. Os elementos aristotélicos de seu pensamento são a defesa do “perfeccionismo” e a defesa de uma forma de “naturalismo” ético ligado à idéia do *well-being* como fim e critério da ação humana.

Raz defende uma concepção liberal da vida social, inspirada pelo valor da autonomia e contrária ao paternalismo no espírito de John Stuart Mill. Contudo, diferencia-o de Mill uma concepção do bem mais objetiva que não o faz consistir somente na experimentação e no anticonformismo como para Mill, mas que o identifica com o resultado, com o sucesso de atividades autonomamente empreendidas pelos sujeitos (Raz, 1994). De fato, o *well-being* não pode derivar somente da satisfação de necessidades. O que constitui uma vida boa é um conjunto de atividades empreendidas com convicção e sucesso. Além disso, o liberalismo de Raz é antiindividualista: o juízo sobre sucesso e fracasso das atividades dos sujeitos não pode ser deixado aos sujeitos mesmos, porque eles podem auto-enganar-se, mas deve refazer-se nas práticas e valores compartilhados por um círculo de pessoas que o sujeito considera importantes. Da centralidade do bem-estar deriva o dever de contribuir ao bem-estar do outro, dever que justifica a existência de direitos compreendidos como interesses fundamentais de indivíduos ou grupos que devem ser protegidos pelo Estado (Raz, 1994: 23-24).

Raz defende um liberalismo “perfeccionista”, isto é, uma teoria “teleológica” (e não deontológica) orientada à realização de ideais (e não à maximização das preferências, como o utilitarismo). Pensa que o “neutralismo” de Rawls e dos outros maiores autores liberais, segundo o qual o Estado deve ficar indiferente nos confrontos das diferentes concepções de bem, é insustentável (Raz, 1985: 110, 162; 1994: 60-69). O neutralismo, de fato, não chega a fornecer critérios para distinguir entre que limitações dos indivíduos são obviamente aceitáveis por todos (por exemplo, os semáforos) e quais são talvez inaceitáveis (por exemplo, uma elevada imposição fiscal). Uma distinção do gênero, segundo Raz, pode basear-se somente numa concepção moral complexa que ponha no centro a noção de bem-estar dos indivíduos. De fato, o que torna estimável a autonomia dos indivíduos não é o puro fato da liberdade escolhida, como tendem a pensar os liberais, mas o fato de que a escolha autônoma é necessária para o *well-being* dos sujeitos (distinto de seu *welfare* como pura satisfação de necessidades), porque este bem-estar de atividades empreendidas livremente pelos indivíduos, atividades que podem tornar sua vida uma vida boa (Raz, 1985).

Referências bibliográficas

Literatura primária

- ANSCOMBE, E. (1958). "Modern moral philosophy", in: *Philosophy* 33, n. 124, p. 1-19.
- ARENDT, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace, Nova Iorque, 3ª ed., 1966 (Trad. bras.: *As origens do totalitarismo*, Ed. Documentário, Rio de Janeiro, 1979).
- (1958). *The human condition*. University of Chicago Press, Chicago (Trad. bras.: *A condição humana*, tradução de Roberto Raposo, Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 10ª ed., 2000).
- (1978). *The life of the mind*. Editado por M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, Nova Iorque, 1978.
- (1982). *Lectures on Kant's political philosophy*. Editado por R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago (Trad. bras.: *Lições sobre a filosofia política de Kant*, tradução de André Duarte, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 2ª ed., 1994).
- BUBNER, R. (1984). *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- FOOT, Philippa (1967). "Moral beliefs", in: FOOT, P. (ed.), *Theories of ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- GEACH, P. (1967). "Good and evil", in: FOOT, P. (ed.), *Theories of ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- (1979). *The virtues*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GADAMER, H.-G. (1931). *Platos dialektische Ethik*, in: *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986, vol. III.
- (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1985 (Trad. bras.: *Verdade e método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, tradução de Flávio Paulo Meurer, Vozes, Petrópolis, 2ª ed., 1998).
- (1972-1974). "Hermeneutik als praktische Philosophie", in: RIEDEL, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vol., Rombach, Friburgo, p. 325-344.
- (1963). "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", in: *Gesammelte Werke*, 10 vol., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1985-1995, vol. IV, p. 175-188.
- (1975). "Hermeneutics and social science", in: *Cultural Hermeneutics* 2 (1975).
- HAMPSHIRE, S. (1949). "Fallacies in moral philosophy", in: *Mind* 58, p. 466-448; reimpresso em *Freedom of Mind*, Clarendon, Oxford, 1972, p. 42-62.

- (1976). “Ethics: A defence of Aristotle”, in: *University of Colorado Studies* 3, p. 23-38; reimpresso em *Freedom of Mind*, Oxford, 1972, p. 63-86.
- (1983). *Morality and conflict*. Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- (1989). *Innocence and experience*. Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- HÖFFE, O. (1971). *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. Pustet, Munique.
- ILTING, K.H. (1963-1964). “Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71, p. 38-58.
- LANDGREBE, L. (1972). *Philosophie und Wissenschaft*. Aos cuidados de L. Landgrebe, Hain, Meisenheim.
- MACINTYRE, A. (1966). *A short history of ethics*. SCM Press, Londres, 1966.
- (1981). *After virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, In.
- (1988). *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- (1990). *Three rival versions of moral enquiry. Encyclopaedia, genealogy, and tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- NUSSBAUM, M. (1986). *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (1988). “Nature, function and capability”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary, vol. 1, p. 145-184.
- (1990). “Aristotelian social democracy”, in: DOUGLAS, R.B.; MARA, G.M.; RICHARDSON, H.S. (eds.), *Liberalism and the good*, Routledge, Nova Iorque.
- (1991). “Non-relative virtues”, in: SEN, A. e NUSSBAUM, M., 1991, p. 242-276.
- (1992). “Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism”, in: *Political Theory* 20/2, p. 202-246.
- (1995). “Aristotle on human nature and the foundations of ethics”, in: ALTHAM, J.E.G. e HARRISON, R. (eds.), *World, mind, and ethics. Essays in the philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1996). “The good as discipline, the good as freedom”, in: CROCKER, D.A. e LINDEN, T. (eds.), *Ethics of consumption. The good life, justice, and global stewardship*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md.
- RAZ, J. (1985). *The morality of freedom*. Clarendon Press, Oxford.
- (1994). *Ethics and the public domain*. Clarendon Press, Oxford.
- RIEDEL, M. (ed.) (1972-1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. 2 vol., Rombach, Friburgo.

- (1988). *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- RITTER, J. (1969). *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- SEN, A. (1982). *Choice, welfare and measurement*. Blackwell, Oxford.
- (1987). *On ethics and economics*. Blackwell, Oxford.
- (1991). “Capability and well-being”, in: SEN, A. e NUSSBAUM, M., 1991, p. 30-53.
- (1992a). *The standard of living. Tanner lectures on human values*. Vol. I, University of Utah Press, Salt Lake City.
- (1992b). *Inequality re-examined*. Oxford University Press, Oxford.
- SEN, A. e NUSSBAUM, M. (eds.) (1993). *The quality of life*. Clarendon Press, Oxford.
- SEN, A. e WILLIAMS, B. (1982). *Utilitarianism and beyond. Maison des sciences de l’homme*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SPAEMANN, R. (1986). *Moralische Grundbegriffe*. Beck, Munique.
- TAYLOR, Ch. (1970). *Explanation and meaning*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (1982). “The diversity of goods”, in: SEN, A. e WILLIAMS, B., 1982.
- (1985). “The nature and scope of distributive justice”, in: *Philosophy and the human sciences*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (1989). *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge University Press, Cambridge.

Literatura secundária

- CROCKER, D.A. “Functioning and capability: The foundations of Sen’s and Nussbaum’s development ethics”, in: *Political Theory* 20/4, p. 584-612.
- CUNICO, G. (1983). “Introduzione”, in: RITTER, Joachim, *Metafisica i politica* (tradução italiana de J. Ritter, Marietti, Casale Monferrato, 1969, p. VII-XLVIII).
- DA RE, A. (1986). *L’etica fra felicità e dovere. L’attuale dibattito sulla filosofia pratica*. Edizioni Dehoniane, Bolonha.
- GIORGINI, G. (1989). “Crick, Hampshire and MacIntyre, or does an English speaking neo-Aristotelianism exist?”, in: *Praxis International* 9, p. 249-272.
- PLEINES, J.E. (1989). “Zur Sache der sogenannten Neoaristotelismus. Metakritik einer Parole”, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 43/1, p. 133-157.
- SCHNÄDELBACH, H. (1986). “Was ist Neoaristotelismus?”, in: KUHLMANN, W. (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 38-63.

- VOLPI, F. (1980). "La rinascita della filosofia pratica in Germania", in: PACCHIANI, C. (ed.), *Filosofia pratica i scienza politica*, Francisci, Abano Terme.
- (1996). "Philosophie pratique", in: CANTO-SPERBER, M. (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- WALLACK, J.R. (1992). "Contemporary Aristotelianism", in: *Political Theory* 20/4, p. 613-612.