

A EDUCAÇÃO PELA AMIZADE E PARA A JUSTIÇA NA ÉTICA DAS  
VIRTUDES A PARTIR DE ARISTÓTELES E SPINOZA

*Thiago Cabrera<sup>1</sup>*

*Universidade Católica de Petrópolis*

*Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira<sup>2</sup>*

*Universidade Católica de Petrópolis*

**Resumo**

A ética das virtudes mostra-nos que o desenvolvimento do discurso moral permite o diálogo entre as mais diversas correntes filosóficas que trataram do tema. A pesquisa proposta neste artigo, seguindo Aristóteles e Spinoza, concentra-se em duas tarefas: descrever a natureza dessa capacidade de avaliação teleológica e explicar como ela pode ser adquirida por um indivíduo, na medida em que é o objetivo mais importante da educação. Em nosso percurso, três problemas centrais são destacados: (1) se a avaliação teleológica deve ser considerada uma atividade exclusivamente racional; (2) como a avaliação teleológica pode abranger a justiça ou as obrigações mútuas; e (3) qual é o papel da amizade no processo de formação da capacidade de avaliação teleológica. Aristóteles e Spinoza conduzem-nos nesta pesquisa e apresentam-nos dois modelos de homens éticos, o homem expedito e o homem livre. Portanto, comparando a ética de ambos os filósofos, descobrimos que somente na ação moral o homem caminha para sua plenitude, seu fim, sua felicidade, mas em ambos os casos a virtude mostra-se o caminho desejável, emulado pelos respectivos modelos de homem virtuoso.

**Palavras-chave:** Teleologia. Ética das virtudes. Homem expedito. Liberdade. Educação do caráter.

**Abstract**

Virtue ethics shows us that the development of moral discourse allows the dialogue between the most diverse philosophical currents that dealt with the theme. The research proposed in this paper, following Aristotle and Spinoza, focuses on two tasks: describing the nature of this teleological assessment capability and explaining how it can be acquired by an individual, insofar it is the

---

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

2 Doutor em Filosofia pela Pontificia Università San Tommaso (PUST).

most important aim of education. In our route, three central problems are highlighted: (1) whether teleological evaluation should be considered an exclusively rational activity; (2) how teleological evaluation may encompass justice, or obligations to each other; and (3) what is the role of friendship in the process of forming teleological assessment capacity. Aristotle and Spinoza lead us in this research and present us two models of ethical men, the expeditious man and the free man. Therefore, by comparing the ethics of both philosophers we find that only in moral action does man walk to his fullness, his end, his happiness, but in both cases virtue proves to be the desirable path, emulated by the respective models of virtuous man.

**Keywords:** Teleology, virtue ethics, expeditious man, freeman, character education.

## 1. Introdução

Saber orientar-se na vida prática envolve, conforme apontou Aristóteles, a capacidade racional de deliberação acerca de assuntos contingentes e particulares. Defensores contemporâneos de uma ética das virtudes têm ressaltado que esta deliberação comportaria não apenas a avaliação de qual seria *o melhor meio* à disposição para atingir um determinado fim em cada situação (o que chamaremos de avaliação instrumental), mas também – o que não é tão claro em Aristóteles – a avaliação de qual seria *o melhor fim* a se ter em vista em cada caso (o que chamaremos de avaliação teleológica).

A investigação proposta neste artigo concentra-se em duas tarefas: descrever a natureza dessa capacidade de avaliação teleológica e explicar como pode se dar a sua aquisição por um indivíduo. Em nosso percurso, três problemas centrais são frisados: (I) se a avaliação teleológica deve ser considerada uma atividade exclusivamente racional; (II) como a avaliação teleológica está relacionada a um modelo de homem feliz; e (III) qual é o papel da amizade e da justiça no processo de formação da capacidade de avaliação teleológica.

Em linhas gerais, na seção 1, argumentamos quanto ao problema (I), que a avaliação teleológica deve implicar não apenas componentes racionais, mas desiderativos e emocionais. A fim de responder ao problema (II), comparamos na seção 2 dois modelos de homem feliz, o homem expedito de Aristóteles e o homem livre de Spinoza, propondo uma noção de avaliação teleológica em que

se compreende a finalidade como imanente à natureza. Finalmente quanto ao problema (III), caracterizamos primeiramente as noções de amizade e justiça em ambos os filósofos na seção 3, para enfim assinalar na seção 4 como o cultivo de relações de amizade em consonância com a justiça, constitui parte fundamental do processo educativo de aperfeiçoamento da capacidade de avaliação teleológica e da formação do caráter de um indivíduo, e como essa formação deve privilegiar o tipo de amizade próprio aos modelos de homem discutidos na seção 2.

A referência aos modelos do homem expedito de Aristóteles e o homem livre de Spinoza se justifica porque, em ambos os filósofos, o aspecto pedagógico da virtude se manifesta por um elemento emulador para o processo de formação do caráter.

## **2. Os Fins e Avaliação Teleológica**

Fins não são uma questão qualquer para a ética das virtudes. Nessa tradição de filosofia prática, bem e fim costumam coincidir: toda ação persegue fins enquanto estes são tidos pelo agente como bens que o atraem. Por isso a ética, enquanto saber dedicado a bens, pode ser também compreendida como saber dedicado a fins. Numa perspectiva mais contemporânea, essa preocupação da ética das virtudes com o bem ou fim também pode ser formulada nos termos de uma preocupação com o sentido da ação e, numa perspectiva mais ampla, com o sentido da vida.

Ainda segundo a tradição da ética das virtudes, a finalidade própria à ética difere radicalmente da finalidade própria à atividade teórica. Já no livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles caracteriza a filosofia prática e a ética como um saber voltado a *tornar* o homem bom, isto é, não se visa primariamente o conhecer em si, mas a transformação do caráter. Assim, a ética investiga o que é bom e *ser* bom para o homem em termos gerais apenas na medida em que este saber pode contribuir para a realização do bem humano. Por seu teor genérico, todo conteúdo descritivo ou prescritivo de um estudo geral da ética, como a *Ética a*

*Nicomáco*, deve ser considerado mero preâmbulo ao saber ético de fato, ou exemplificação mínima de uma de suas possibilidades. O saber ético de fato é um saber agir no mundo concreto, com suas particularidades e contingências. Ele só pode ser desenvolvido na prática da própria experiência cotidiana, e precisa ter em conta as circunstâncias singulares da existência do agente.

Embora particulares e contingentes, contudo, os bens humanos não devem por isso ser considerados arbitrários ou totalmente relativos. Se, por um lado, oferecem-se ao agente a cada momento diversas possibilidades de agir e de ser, por outro, nem todos os fins à disposição se igualam quanto a uma realização mais desenvolvida de suas potencialidades.

Para entendê-lo, é interessante distinguir entre potencialidades imediatas e mediatas. Escrever um romance, conceber uma nova teoria, conquistar fluência numa língua, construir uma casa etc. são realizações potenciais não concretizáveis num plano imediato. Elas requerem uma série de ações ao longo do tempo. Louvamos bens ou realizações mediatas mais do que realizações imediatas, porque aquelas são árduas, requerem persistência, tenacidade, entre outras “virtudes de autocontrole racional”<sup>3</sup>. É possível argumentar que realizações mais desenvolvidas e complexas não guiadas por instinto sejam algo de distintivamente humano, possibilidades abertas por sua racionalidade.

Por razão semelhante, pode-se argumentar que certas possibilidades de ação modeladas por preocupações com a justiça e a liberdade referidas a outrem merecem ser consideradas melhores do que aquelas incompatíveis com estas preocupações, na medida em que as primeiras envolvem a coordenação, cooperação e organização racional entre os seres humanos na busca de bens comuns mais desenvolvidos do que os bens perseguidos individualmente.

A mediação se faz, portanto, presente tanto na razão de bem por complexidade e plenitude de realizações quanto na razão de bem por colaboração comunitária. Para estes casos, é provável que haja avaliações teleológicas, guiando a tomada de decisões. Há também, é claro, bens imediatos,

---

3 Expressão utilizada por Bernard Williams (2005, p. 98).

bens que atraem por impulsos imediatos, sem intervenção de deliberação ou avaliação racional no momento que precede a ação.

Aristóteles reconhece a existência de ações não escolhidas ou não deliberadas, embora voluntárias, isto é, passíveis de responsabilização, porque derivam do caráter adquirido do agente (EN III). Chamaremos essas ações irrefletidas ou pouco mediadas pela razão prática de ações intempestivas. Deve-se ponderar, contudo, que as ações intempestivas têm uma imediatidade apenas aparente, pois derivam da mediação do caráter, formado por uma história de deliberações e avaliações teleológicas anteriores. A modelagem desse caráter através de uma educação de virtudes, que deve incluir vínculos de amizade, será tratada na seção 4.

Podemos agora retornar ao nosso problema central (I): em que consiste a avaliação teleológica e se dela participa não apenas o racional mas também o sensitivo e emocional. Em Aristóteles, é possível encontrar uma definição da *phrónesis* poderia apontar para este componente específico que chamamos de avaliação teleológica: “é necessário que a sensatez [sabedoria prática, *phrónesis*] seja uma disposição prática conforme a um sentido orientador e capaz de pôr a descoberto o bem humano” (EN VI, 5, 1140b 20). Esse “pôr a descoberto” envolve saber identificar ou avaliar bens em cada caso particular com o auxílio da razão prática no momento que antecede a ação, em consonância com a responsividade imediata das disposições sensitivas e emocionais do indivíduo, provenientes de um caráter previamente consolidado.

A avaliação teleológica consistiria, portanto, na atividade racional de reconhecer bens conforme um caráter em situações concretas ou, numa compreensão mais contemporânea, o interpretar *algo* como bem segundo disposições afetivas e valorativas num contexto determinado. Neste “*algo*” devem-se incluir não apenas coisas, mas antes de tudo ações ou atividades humanas, consideradas os bens mais importantes segundo a ética das virtudes. O bem agir é sempre fim em si mesmo e fim mais elevado que bens externos (riqueza, honra etc.), o que caracteriza uma prioridade do bem imanente às ações ou atividades humanas, conforme veremos na seção 2.

A participação das dimensões sensitiva e afetiva na avaliação teleológica é patente, seja por toda ação derivar do caráter, seja pela limitação constitutiva da razão prática em compreender todas as possibilidades de agir ou circunstâncias relevantes a cada momento. Embora essa participação varie em intensidade conforme a ocasião, é lícito dizer que não há avaliação teleológica puramente racional. Conforme veremos mais tarde, a vida prática é orientada por uma racionalidade fática, dependente de modelos de vida e caráter existentes no mundo histórico.

Numa ética das virtudes, a sabedoria prática está entrelaçada com o caráter virtuoso na determinação dos fins que se devem buscar. A avaliação teleológica envolve, portanto, tanto um componente de deliberação racional imediata ou mediada quanto um componente de responsividade sensitiva e emocional. Ambos só são formados pela experiência concreta de situações particulares e contingentes.

### **3. Dois tipos de modelo de caráter humano**

#### **3.1 O Homem expedito aristotélico**

O modelo de homem na Filosofia Prática de Aristóteles é o *spoudaios anér*, o homem expedito: cujas ações devem representar a medida de valor para todos que almejam alcançar a boa vida, e, por conseguinte, o aperfeiçoamento da sua capacidade de avaliação teleológica. Nesta primeira abordagem do modelo de homem aristotélico, procuraremos delinear sua caracterização geral bem como estabelecer alguns pressupostos ligados em parte a conceitos metafísicos para a comparação entre este e o modelo spinoziano de homem.

Os traços centrais do homem expedito podem ser assim resumidos: age segundo a razão; sabe julgar retamente sobre ações virtuosas; é esforçado; ao avaliar aquilo que para ele é bem, identifica o verdadeiro bem; age voluntariamente; tem uma vida mais agradável que a do vicioso; é medida do que

estimável e prazeroso, isto é, dos valores<sup>4</sup>.

Ao procurar definir a felicidade, na culminância do chamado argumento do *érgon* do livro I da *Ética a Nicômaco*, não por acaso se dá uma das ocorrências mais emblemáticas do *spoudáios anér*:

[...] se admitimos que a função do Humano é uma certa forma de vida, se, por sua vez, essa forma de vida é uma atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido; se ainda, a função do homem sério [expedito, *spoudáios anér*] é a de cumprir essas funções bem e nobremente, e se, finalmente, admitirmos que uma ação é bem realizada se for cumprida de acordo com a sua excelência específica – nessa altura, então, o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa. Tem ainda de ser acrescentado: “durante todo o tempo da vida” (EN I, 7, 1098a 13-20).

Nesta passagem, o homem expedito encontra-se praticamente identificado com o homem feliz, isto é, aquele que denota a forma mais perfeita e elevada de vida. Suas atividades são a expressão de um caráter virtuoso e excelente em máximo grau. Conforme vimos, isto implica uma capacidade de avaliação teleológica desenvolvida em seus componentes racional, sensitivo e emocional.

O homem expedito sabe reconhecer os melhores fins, de forma imediata ou mediada, coordenando-os de acordo com um projeto de vida completo. Os demais homens, conforme veremos nas seções 3 e 4, até que atinjam a maturidade na virtude, devem se guiar paradigmaticamente pelos fins perseguidos pelos homens expeditos que lhe sejam próximos. Acompanhando o mais intimamente possível as avaliações teleológicas do homem expedito, partilhando-as em compreensão racional e empatia sensitiva e emocional, o homem em formação poderá formar o seu caráter de modo consistente e profundo.

Um aspecto da discussão sobre o modelo de homem que pode aproximar o homem expedito aristotélico a outros modelos de homem é o conceito de ato. Este conceito formou toda uma tradição ética que fez do agir, ato segundo, o objeto central do comportamento ético humano. Aristotélicos e não-aristotélicos

---

4 Sabe julgar retamente sobre ações virtuosas (1099 a 23); é esforçado (1109 a 24); aquilo que para ele é bem é verdadeiro bem (1113 a 25); age voluntariamente (1114 b 19); é mais agradável que a do vicioso (1154 a 6); é medida do que estimável e prazeroso, isto é, dos valores (1176 b 25).

tornaram-no o princípio e o instrumento da realização livre do homem. Nosso objetivo inicial aqui é, a partir desse conceito, aproximar a concepção aristotélica sobre as virtudes das perspectivas de Spinoza, em razão de seus decisivos aportes à ética moderna e sobretudo à ética das virtudes.

Reconhece-se que Aristóteles, no livro I da *Ética a Nicômaco*, relativiza o papel de princípios metafísicos como fundamentos imediatos do agir humano. Como vimos, embora não os exclua, o agir funda-se imediatamente na razão prática e não na razão teórica, decisivamente remota para justificar a deliberação e a escolha moral. Contudo, certa reinterpretação do conceito metafísico de essência mostra-nos que uma compreensão atual do agir moral não se desvincula de uma concepção mais dinâmica da natureza humana, uma essência em vias de completude<sup>5</sup>.

Sob este aspecto, o homem expedito é referência para a essência humana não totalmente realizada, mas cuja potência corresponde somente ao que é humano. Por isso, Aristóteles afirma que a ação moral é ato segundo, fruto da potência ativa e não da potência passiva. Isto quer dizer que o ato moral se funda em outro ato, que é a forma que constitui a essência do ente. Esta, justamente por não ser perfeita, aperfeiçoa-se por seus atos, sobretudo, no caso do homem, por suas ações morais.

A descrição do homem expedito corresponde a certa plenitude da racionalidade e do caráter que o homem pode atingir na eudemonia. Quando a razão conquista por sua deliberação e esforço a vida da virtude, descobrimos que a essência humana se torna completa no seu agir. Este pode ser o elo que une a metafísica à filosofia prática. Esta ênfase na dimensão de atualidade da ação moral permite-nos ainda uma aproximação à ética de Spinoza, a qual justamente

---

<sup>5</sup> Já no século XIII, Santo Tomás de Aquino procurou repensar a metafísica aristotélica, concebendo a diferença entre ser e essência e, por conseguinte, entre ser e ente. Tal reinterpretação, redescoberta no século XX por neotomistas como Cornélio Fabro, abre a possibilidade de integração entre a metafísica e a ética, a partir do momento em que o ser, tomado como ato participativo, se plenifica no agir moral. Neste sentido, o termo essência mostra-se como limite do ser e, ao mesmo tempo, abertura para se tornar “aquilo que era para ser” (SALLES; SILVEIRA, 2012). É no ato segundo que a essência se completa, atingindo, no caso humano, sua perfeição no agir moral

assemelha-se à de Aristóteles na prioridade da plena atividade da vida ética e racional, identificada com a felicidade.

### 3.2. O Homem livre spinoziano

Se é certo que Aristóteles desvincula, ainda que metodologicamente, a filosofia prática de sua metafísica, isto dificilmente se coaduna com o método spinozista. Com efeito, não somente porque a *Ética* do filósofo holandês expõe tanto sua metafísica como sua moral, mas sobretudo porque o método geométrico pretende deduzir das razões necessárias, portanto, metafísicas, as razões necessárias do agir humano. Se Aristóteles pauta seu percurso ético pela consideração do contingente, Spinoza pretende, elevar esse contingente a razões necessárias. O homem moral de Spinoza é o *homo liber* e, como se sabe, a liberdade conjuga-se aqui com a necessidade da substância única.

Por esta razão, Spinoza discorda claramente de Aristóteles no que diz respeito à essência humana em seus *Cogitata Metaphysica*: “Aristóteles errou gravemente se, por aquela sua definição [animal racional], pensou haver explicado adequadamente a essência humana”<sup>6</sup>. Segundo Spinoza, “animal racional” define apenas a espécie, isto é, um ente de razão, o qual, para ele é real enquanto ideia, mas não diz o que é o homem. Trata-se, pois, da realidade do modo de pensar e não do homem enquanto ente externo ao pensamento. O homem real ainda está por ser conhecido. Por outro lado, para Spinoza, a essência de cada coisa real define-se pelo seu *conatus*, noção que, quando aplicada ao homem prepara a sua compreensão das virtudes.

Spinoza dedica as proposições IV-IX da terceira parte da *Ética* à explanação do *conatus*. Depois de duas proposições mais genéricas ou de princípio, seguem-se quatro que especificam o tema. A proposição VI acrescenta a esses princípios que o *conatus* está na coisa enquanto a coisa é em si (*quantum in se est*); a

---

<sup>6</sup> Esta é uma passagem que merece o texto original, dado que Spinoza explicitamente Aristóteles: *Imo Aristoteles gravissime erravit, si putavit se illa sua definitione humanam essentiam adaequate explicuisse*. SPINOZA, *Cogitata Metaphysica*, I, 1, in: GEBHARDT, 1972, I, p. 235. Tradução dos Autores.

proposição VII precisa a consideração de que o *conatus* se refere à essência atual da coisa (*rei actualis essentia*); a proposição VIII enfatiza a ilimitação temporal do *conatus*; e, finalmente, a proposição IX acrescenta dois elementos importantes: a) que o *conatus* da alma subsiste independentemente da qualidade das suas ideias; b) a relação do *conatus* com a consciência.

O fundamento da teoria do *conatus* é a indestrutibilidade da coisa, pois coisa alguma [*nulla res*] se destrói a não ser por causa externa (Ética III, pr. 4). Embora aqui o conceito de *res* seja conversível com o de *essentia*, fica claro, pela proposição VII, que se trata da essência individualmente realizada ou “essência atual”, já que o *conatus* se refere à força de existir ou ao esforço de perseverar no ser.

De fato, em Aristóteles, de acordo com o princípio de que a toda forma segue-se um apetite, três eram os apetites que se encontravam na natureza: o apetite natural, o apetite sensível e o apetite intelectual. Estes apetites podiam ser reagrupados em duas classes: apetites dependentes de cognição, que seriam os dois últimos; e apetites não decorrentes de cognição, ao menos de parte do sujeito que apetece, correspondente ao apetite natural. Esta divisão é superada por Spinoza com o *conatus* que, dentro da lógica da imanência, rompe com os dualismos da natureza.

Para Spinoza, o apetite natural não se distingue propriamente nem do sensível, nem do intelectual, pois todos manifestam uma única verdade, que é o desejo de autoconservação. Há também aqui a superação do dualismo entre intelecto e vontade. Uma valorização surpreendente do apetite, ao mesmo tempo que uma recusa da concepção tradicional do papel da vontade e dos apetites em geral em sua ética:

Paralelos terminológicos e mudanças de lado, no entanto, Spinoza está oferecendo uma teoria substantiva do apetite; e sua ênfase, neste estágio de sua exposição de definições, indica claramente que ele acredita que ele se afasta da visão recebida sobre o apetite humano (RICE, 1977, p. 111).

Toda coisa, enquanto está em si, esforça-se para perseverar no seu ser, e este esforço é medido por sua própria essência: “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual”

(Ética III, pr. 7). Esta força imanente à natureza se desenrola em outras expressões para indicar sempre a tendência no ser, é o caso do desejo, do apetite, da vontade, sempre conversíveis ao *conatus*. Um importante texto da *Ética* lança as bases dessas relações:

Este esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa (SPINOZA, 2009, III, pr. 9, esc., p. 106).

Este escólio é significativo por representar três momentos fundamentais do itinerário ontológico spinozista: (1) o cuidado terminológico: ao assumir os termos usados ao longo de toda a história da filosofia, Spinoza põem-nos na mesma dimensão de luta imanente pela perseverança no ser – o caso mais explícito é o da vontade; (2) o desejo define a própria essência humana como elemento integrado e indispensável da síntese imanentista e, por conseguinte, do conjunto do seu sistema; (3) e, finalmente, a relativização do bem e do mal, como expressão da imanência ética, conseguida por meio da hegemonia do psicológico sobre o moral, que se fundamenta obviamente em suas premissas metafísicas imanentistas.

Outro elemento que deve ser considerado no estudo do *conatus* é o aspecto de sua duração indefinida, conforme se lê nesta proposição da terceira parte da *Ética*: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” (Ética, III, pr. 8, p. 105), pois uma coisa só pode ser destruída por outra externa e nunca por si própria, isto é, a natureza dessa coisa nada inclui que implique sua destruição, e portanto, como se viu acima, *nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*.

Enfim, em perspectiva ética, o homem não pode pensar em nada que implique a diminuição da sua potência de agir. Por exemplo, o pensamento da

morte provoca o medo, que é uma espécie de tristeza, assim como tantos outros afetos tristes, que devem ser evitados.

A proposição seguinte, em construção hipotética, completa o argumento da anterior, acentuando o problema do mal no mundo: “Se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e do mal” (Ética IV, pr. 68, dem., p. 200). O ponto central é que a experiência da liberdade não admite a consideração do mal. O próprio Spinoza esclarece no escólio que a hipótese levantada por ela é falsa e só tem sentido quando se considera a natureza humana absolutamente ou o próprio Deus, enquanto causa do homem concreto. Contudo, o importante aqui, é que Spinoza põe em relevo dois conceitos fundamentais da ética moderna: a liberdade e a razão, como aponta MacIntyre (MACINTYRE, 1996, p. 145). Seguem-se, então, as últimas cinco proposições desta parte que vão no mesmo caminho de argumentação.

A primeira delas subverte a consideração vulgar que valoriza a força e não o entendimento da realidade. O homem livre é sobretudo inteligente: “A virtude com a qual evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta” (Ética IV, pr. 69, p. 201). Na segunda, temos uma lição de independência ou de liberdade de espírito, como se costuma dizer: “O homem livre que vive entre os ignorantes procura, tanto quanto pode, evitar os seus favores” (Ética IV, pr. 70, p. 201). Na verdade, nenhum tipo de desprezo está implicado nesta sentença, pois o desprezo é um afeto passivo, que deve ser evitado e não pode atingir o homem livre. Já a terceira reconhece que a gratidão profunda pertence exclusivamente aos homens felizes: “Só os homens livres são muito gratos uns para com os outros” (Ética IV, pr. 71, p. 202). O homem livre satisfaz-se com a liberdade de outrem. Daí decorre que “o homem livre jamais age com dolo, mas sempre de boa fé” (Ética IV, pr. 72, p. 202). O homem livre age sempre com boa intenção e retidão. Por fim, conforme a última proposição: “O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (Ética IV, pr. 73, p. 203). A suprema característica do homem feliz é o desejo de participar da vida comum e de partilhar com os outros homens essa felicidade,

por isso a amizade e a gentileza são valores fundamentais. O homem livre é sociável.

Assim, o perfil do homem livre pode ser resumido na virtude suprema e primordial para a vida ética, a generosidade, que é uma espécie de fortaleza para Spinoza. O generoso, portanto, é aquele que escapou de todas as perspectivas mutiladas da realidade. O texto final do escólio da última proposição citada merece ser trazido aqui por identificar o afeto primário da alegria como causa e não somente efeito da felicidade:

A isso se acrescenta que o homem forte considera, antes de mais nada, que todas as coisas se seguem da necessidade da natureza divina. E, por isso, quando pensa que tudo é danoso e mau e tudo lhe parece ser incivil, horrendo, injusto e desleal, considera que isso ocorre porque concebe as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa. E, por esse motivo, ele se esforça, antes de tudo, por conceber as coisas de tal como elas são em si mesmas e afastar os obstáculos que se colocam ao verdadeiro conhecimento, tais como o ódio, a ira, a inveja, o escárnio, a soberba e outras coisas do gênero, tal como observamos anteriormente. Por isso, esforça-se, tanto quanto pode, como dissemos, por agir bem e por se alegrar (Ética IV, pr. 73, p. 203-204).

O homem livre é o homem que age e sua ação coincide com a própria virtude. Tanto a razão como a liberdade são o que são no seu agir próprio. A teoria do *conatus* leva-nos ao ato próprio da essência humana, o qual, por sua vez, consiste na vida virtuosa. Por isso, não se pode afastar o homem nem de sua racionalidade e nem de sua liberdade, sem que ele sucumba. E a garantia e o fruto desse exercício livre do *conatus* humano radicam-se em duas virtudes especiais: a justiça e a amizade, respectivamente.

#### **4. A Amizade e a Justiça dos Homens-Modelo**

Nesta seção, trata-se de elucidar o modo como a virtude se expressa em grau de excelência na amizade e na justiça tanto no modelo aristotélico quanto no modelo spinoziano de homem, de modo a preparar a resposta para o problema (III) na seção 4.

#### 4.1. A amizade e a justiça do homem expedito

Uma das discussões mais acaloradas quanto à Ética das Virtudes é sem dúvida o papel da relação com o outro. Definida primariamente como uma ética eudaimonista, isto é, que se guia pelo conceito de felicidade (*eudaimonia*), segundo os seus críticos, ela poderia descuidar dos deveres e direitos ligados à justiça na relação com o outro. Desde sua origem com Aristóteles, contudo, justiça e amizade têm lugar privilegiado, embora nem sempre tão claro, nesta concepção ética. Como é sabido, Aristóteles dedica à justiça o importante livro V e, à amizade, os livros VIII e IX da Ética a Nicômaco.

A justiça, tal como definida por Aristóteles em sentido particular ou restritivo, é uma virtude que diz respeito à igualdade na relação com outros na divisão de honras, dinheiro e análogos. Na chamada justiça distributiva, esta igualdade é equidade, isto é uma igualdade ponderada ou proporcional ao mérito de cada pessoa envolvida. Já na justiça corretiva ou reparativa, trata-se, segundo Aristóteles de reestabelecer uma igualdade simples (aritmética), com o objetivo de equilibrar perdas e ganhos entre duas partes, quando uma delas tenha interferido naquilo que pertencia ou era devido a outrem. Finalmente, a justiça no sentido mais lato, menos desenvolvido por Aristóteles, é a obediência a lei pública.

A amizade já é definida por Aristóteles não primariamente como uma qualidade de uma ação ou de um caráter, mas como um tipo específico de relação. Amigos são aqueles que não dividem apenas o que é devido, mas partilham em abundância, a começar pelo bem querer mútuo e reconhecido. Mas amigos também compartilham alegrias e sofrimentos, atividades, problemas, interesses, realizações, valores. A amizade é uma vida em comum, em proximidade e intimidade.

Em sua forma mais perfeita e estrita, oferecida por Aristóteles como modelo de outras, a amizade é uma ligação não meramente por vantagem ou prazer (embora normalmente os inclua) mas pela virtude. Os amigos são idealmente dois homens virtuosos ou expeditos, cuja relação se nutre pela admiração recíproca na excelência. A doação generosa e espontânea da amizade

nobre, em que a vida de bens e de boas atividades se estende e transborda na vida do outro, contém e ultrapassa a justiça. Onde há amizade perfeita há justiça, contudo onde há justiça não há necessariamente amizade. Pode-se dizer que a amizade em Aristóteles é o modelo da justiça, embora, como veremos, não possa ser realizada na extensão da justiça a todos, por razões fáticas. A justiça é o mínimo da amizade, porque não dispomos de condições concretas para ter uma vida plena em comum com todos.

Não à toa que seja especialmente no livro IX, em parte do tratado sobre a amizade da *Ética a Nicômaco*, que a figura do homem expedito seja mencionada mais abundantemente: contam-se aí nove menções a ele de um total dezesseis do conjunto da obra. Nessas passagens, o homem expedito é descrito então explicitamente a partir de nove aspectos entrelaçados com a generosidade e a abundância da amizade. Passamos a apresentá-los, ainda que brevemente, para que sirvam de cotejo com as qualidades do homem livre apresentadas por Spinoza.

1) Os elementos que definem a amizade, como o prazer de estar com o amigo, escolher as mesmas coisas, partilhar as dores e as alegrias, estão presentes no homem expedito, o que faz dele, junto com a virtude, a medida dessas ações (1166a 13).

2) Para o homem expedito, existir é um bem (1166a 19), e ele quer sempre o bem para si. Mas o bem que é para si é também manter-se na sua natureza, pois o homem não quer ser um outro, de modo que seu bem é fazer-se melhor mantendo o seu ser.

3) O homem expedito age em favor dos amigos e da cidade (1169a 18), a ponto mesmo de morrer por eles. Este aspecto político está presente na *Política* de Aristóteles, convergindo para a sua teoria ética, na medida que aquela é a ciência arquitetônica que engloba as ciências práticas.

4) Ele prefere aquilo que é moralmente belo, escolhe sempre o que é nobre (1169a 32). Efetivamente, o homem nobre é o virtuoso, que busca ações nobres, ou seja, aquele que somente visa à virtude.

5) O expedito tem, ainda, necessidade de amigos a quem beneficiar (1169b 13). Por isso, a amizade será necessária não somente nos momentos de desgraça,

mas sobretudo nos momentos de bonança, pois é preciso compartilhar a vida boa. Justamente, a amizade é um bem perene para o virtuoso, permanece enquanto os amigos mantêm os altos valores da vida moral.

6) As ações do homem expedito são agradáveis para os bons (1169b 35). Vale aqui citar a passagem que segue a esta caracterização: “...o bem-aventurado há de precisar de amigos, caso prefira olhar para as ações excelentes que são os seus pertences, tais são as ações de uma pessoa de bem que é sua amiga” (1170a 3-4).

7) O homem expedito desfruta de suas ações virtuosas (1170a 8), por outro lado, tem aversão a ações viciosas. A própria ética da mediedade, que caracteriza a formação do caráter, visa a ações que evitem os extremos, de modo que a virtude é a conquista desta disposição que evita o vício.

8) O homem expedito considera bom e prazeroso aquilo que por natureza é tal (1170a 15). Esta capacidade de o homem expedito distinguir o que é bom por natureza decorre justamente da sua virtude. Trata-se de uma espécie de conaturalidade adquirida, ou de uma segunda natureza.

9) O expedito comporta-se com seus amigos como se comporta em relação a si mesmo (1170b 6). É a regra de ouro que se aplica *a fortiori* com os amigos. E, ao mesmo tempo, os amigos são o referencial da regra de ouro, que manda fazer ao outro o que se quer para si mesmo.

Efetivamente, reconhecer as virtudes concretizadas num homem concreto é o princípio de emulação virtuosa, fundamental na educação ética, como veremos na seção 4. A aproximação com o spinozismo reside nisto. Spinoza também nos apresenta um modelo de homem virtuoso, o *homo liber*.

#### **4.2. A amizade e a justiça do homem livre**

Mais lacônico do que Aristóteles, Spinoza apresenta uma concepção de amizade que pode ser resumida a elementos em grande medida compatíveis com a concepção aristotélica. No início de sua epístola a Henrique de Oldenburg, Spinoza aponta um dos elementos mais caros à concepção aristotélica de amizade, a comunhão espiritual: “penso que todas as coisas, especialmente as

espirituais, devem ser em comum entre os amigos” (GEBHARDT, 1972, IV, p. 7). Uma consideração mais longa aparece na epístola XIX, dirigida a Guilherme de Blyenbergh:

No que me diz respeito, não há nada que não esteja em meu poder que tenha por maior apreço, entre todas as coisas que faço, do que estabelecer um liame de amizade entre homens que amam sinceramente a verdade. Creio, pois, que não há nada no mundo, que não esteja em nosso poder, que seja mais tranquilo do que a amar tais homens, pois romper um tal amor que eles mantêm entre si é tão impossível, justamente porque esse amor funda-se no conhecimento da verdade, quanto não abraçar a verdade quando se a percebe (GEBHARDT, 1972, IV, p. 7).

Além de vinculada ao amor à verdade, a amizade para Spinoza está também associada à justiça. Quanto, pois, à justiça, Spinoza declara: “As coisas que geram concórdia são aquelas que se relacionam à justiça, à equidade e à lealdade” (SPINOZA, 2009, IV, cap. 15, p. 206). Mas é no escólio que passamos a reproduzir que se pode ver uma síntese da concepção de racionalidade com a de justiça:

Prometi, no apêndice da primeira parte, explicar o que é a exultação e a afronta, o que é o mérito e o pecado, o que é o justo e o injusto (...). É pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza. Por isso, é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com sua inclinação, lhe é útil; vinga-se; e se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia. Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros (SPINOZA, 2009, IV, pr. 37, esc., p. 206).

A razão dá a cada um ser livre, isto é, viver inteiramente de acordo com a razão. A natureza de cada indivíduo é a regra do agir, pois, absolutamente considerada a natureza tem direito a tudo o que está em sua potência e o direito da natureza se estende até onde vai seu poder. Esta peculiaridade da concepção spinozista da natureza é a base do seu direito *natural*. Esta é a base da justiça e da amizade. Com aquela os homens vivem bem em sociedade e, com esta, eles promovem e compartilham o bem da vida racional.

Viver consoante a razão torna-se a maior potência humana, é o que mantém homem no seu ser, ou seja, é a força do seu próprio *conatus*, como dizíamos, anteriormente. Contudo, somente o homem livre o atinge, por isso se pode reconhecer no homem livre o modelo que, por emulação, faz com que cada indivíduo reconheça em si mesmo a potência que vê no outro. Como cada um

julga o que é bom e o que é mau pelo supremo direito da natureza, a virtude é aquilo que a natureza capacita.

Ocorre reconhecer que estas premissas spinozistas nos conduzem a compreender que qualquer aspecto teleológico de sua ética coincide com o reconhecimento do poder da natureza. Trata-se da integração do fim moral com a própria natureza. A justiça consiste justamente em reconhecer o poder do outro, o poder que lhe é decorrente do direito da natureza. E somente a vida racional permite reconhecer o grau de imanência deste princípio, dado que a imaginação, o ouvir-dizer, são impotentes porque iludem o agente para a descoberta de uma origem transcendente de seus direitos. Por isso, a amizade entre os homens livres é maximamente desejável, pois os amigos potencializam reciprocamente sua capacidade de agir. Johan Dahlbeck fala da influência que o agente humano pode exercer sobre outro, além de conceber uma pedagogia da existência gradual em Spinoza, nesta passagem:

Um ser humano, por outro lado, pode fazer com que outro aja (em vários graus, é claro), o que ajudaria a distinguir uma pessoa de um objeto inanimado (ou talvez melhor, consideravelmente menos animado). Em virtude desse grau relativo de liberdade, uma pessoa também pode se desenvolver para que ela adquira mais liberdade e mais poder de ação. (2015, p. 351)

A ordem das ideias spinozistas que permitem essa gradualidade da existência reside, como referimos antes, primeiramente, numa passagem da imaginação à razão; em segundo lugar, e como consequência do primeiro, uma passagem da passividade à ação; finalmente, da servidão à liberdade. Em síntese, um esforço gradual de perseverar no ser em vista do grau máximo desse esforço, o qual pode ser chamado de felicidade.

## **5. A Educação na ética das virtudes e a amizade**

Para Spinoza, um problema decisivo na educação para as virtudes está em conceber corretamente o papel da imaginação. Segundo ele, a imaginação não nos leva ao conhecimento das coisas e, por conseguinte, essa inadequação permite o amadurecimento afetivo do indivíduo. De forma que, em educação não

se pode separar o intelectual do afetivo, de modo que o fim mesmo da educação é a virtude entendida consoante este critério: “O objetivo de qualquer educação seria, então, aumentar o entendimento relativo de uma pessoa para que ela possa apreciar melhor seu lugar no esquema natural das coisas e, ao fazê-lo, tornar essa pessoa mais satisfeita e feliz consigo mesma” (DAHLBECK, 2015, p. 352, tradução dos autores).

Este autoconhecimento implica o entendimento das emoções, o que significa tornar-se ativo, virtuoso. Enfim, não se trata de propriamente reprimir a imaginação, como não se trata de reprimir o seu correspondente afetivo, isto é, as emoções. O conhecimento adequado do papel de cada coisa na ordem do universo é suficiente para que o sujeito atinja a racionalidade que caracteriza o homem livre.

Embora, o valor das emoções e o processo de seu desencadeamento em Aristóteles estejam igualmente relacionados com a imaginação, é verdade que a diferença aqui reside muito mais nos meios do que nos fins. Para Aristóteles, a imaginação é fonte para a abstração e, portanto, do conhecimento seguro. Por outro lado, ela suscita os apetites concupiscível e irascível. Os meios da vida virtuosa aqui consistem no aprendizado da moderação das emoções. É longo o processo de encontrar, com o auxílio da razão, o equilíbrio entre ações extremas. Trata-se aqui de um exercício prático e não intelectual. À diferença de Spinoza, a racionalidade não é suficiente para garantir uma vida virtuosa em que as paixões são equilibradamente vividas. Trata-se de adquirir um hábito de equilíbrio para que o concupiscível e o irascível não desvirtuem o homem de sua vida racional. O mero conhecimento não é garantia deste objetivo.

Quanto ao problema da aquisição da capacidade de avaliação teleológica, fundamental para a vida virtuosa e perfeitamente ativa, deve-se indicar que os fins que reconhecemos são antes de tudo aqueles perseguidos por pessoas próximas que admiramos, nossos amigos tidos como bons, idealmente, homens expeditos e livres. Nossas possibilidades fáticas de ser normalmente se abrem por contato com o que outros fazem, pensam, sentem. Conviver é a única possibilidade de descobrir e aprender modos de vida de maneira consistente e profunda.

Por razões fáticas, como admite Aristóteles, temos condições limitadas em acompanhar muitas vidas diferentes de maneira não superficial. Apenas a amizade na sua intimidade e proximidade permite esse acompanhamento profundo, que desvela razões, emoções em percursos complexos e multifacetados por trás de uma ação.

Amizades são, portanto, fundamentais numa educação da capacidade de avaliação teleológica. E tanto melhor a educação quanto melhores as amizades. Por isso, a amizade com o homem expedito ou livre, e que siga a forma das relações desses modelos de homem fornecerá ao homem de caráter em formação o melhor tipo de educação nas virtudes.

A educação através das boas amizades, levando em conta a justiça, se dá tanto por emulação, quando procuramos imitar um caráter bom que admiramos, quanto por intervenções diretas e indiretas que nossos bons amigos possam promover em nossos percursos de ação, e pelo reconhecimento do valor de nossos esforços e méritos que só alguém próximo pode dar com propriedade. Afinal, o amigo é aquele que conhece nossa vida a ponto de poder realmente avaliar a correção de nossas performances em práticas específicas.

## **6. Conclusão**

Uma pedagogia da virtude a partir de filósofos como Aristóteles e Spinoza funda-se na capacidade de ação do ser humano. De certa forma, as concepções de ato e de vida virtuosa como vida ativa encontram-se e dialogam entre esses dois filósofos. Neles se apresentam dois modelos de homem virtuoso: o homem expedito e o homem livre. O que principalmente eles têm em comum é a racionalidade, a liberdade e a virtude. Há contudo limites na aproximação.

Assim, vimos Spinoza criticar a noção de homem como animal racional, justamente porque a noção de racionalidade spinozista pretende superar aquela de Aristóteles. Em Aristóteles, a razão distingue-se formalmente das emoções e compete àquela dominar estas. Ao contrário, em Spinoza, racionalidade e apetite são duas faces da mesma condição humana, ambas regidas pelo *conatus* da

essência humana, isto é, o esforço de perseverar no ser.

A liberdade em Spinoza é integração com a lei universal da natureza, o reconhecimento das leis naturais necessárias enquanto afetam o nosso ser. Em Aristóteles, uma vez mais, devemos buscar esta natureza, quase que transcendendo suas dimensões físicas. As virtudes são hábitos que favorecem a plenitude do homem ou sua felicidade. Para Spinoza, é a felicidade que produz a virtude. Mais do que um conjunto de virtudes, a virtude é a força ativa do homem.

De toda forma, defendemos (na seção 1) que a avaliação teleológica, mesmo na concepção aristotélica, deve implicar não apenas componentes racionais, mas desiderativos e emocionais do agente, de modo especial do educando. Procuramos mostrar (na seção 3) que o respeito ao outro deve estar implicado na avaliação teleológica, quando se considera a fundo algumas características da relação entre amizade e justiça tal como definidas por Aristóteles e Spinoza.

Embora Aristóteles seja o filósofo da teleologia, não podemos negar que certa teleologia está presente também em Spinoza. Neste, a teleologia é mais claramente imanente, o fim do agente consiste na integração de sua essência com a própria ordem da natureza; naquele, o fim transcende o agente, pois as virtudes consistem em certa superação de determinada condição humana, como as paixões, para que se possa atingir o fim último, a eudemonia.

Por outro lado, é patente que os dois modelos éticos aqui apresentados (na seção 2), o homem expedito e o homem livre, potencializam, com o seu agir, o que sua essência (ou *conatus*) exige para atingir a perfeição no plano humano. Trata-se de um poder que a virtude confere ao homem moral.

Finalmente, assinalamos (na seção 4) como o cultivo de relações de amizade constitui parte fundamental do processo educativo de aperfeiçoamento da capacidade de avaliação teleológica do ser humano. Tanto em Aristóteles como em Spinoza, a amizade que toma como paradigma o homem mais perfeito mostrou-se virtude exemplar e geradora da justiça.

## Referências

ANSCOMBE, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy*, 33, p. 1-16, 1958.

ARENDR, Hannah. *The Human Condition*. 2<sup>nd</sup>. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. Tradução de Claudio Mazzarelli. Milão: Rusconi, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caieiro. São Paulo: Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Editado por Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. v. II. São Paulo: Loyola, 2002.

BREWER, Talbot. "Virtues We Can Share: Friendship and Aristotelian Ethical Theory". *Ethics*, p. 721-758, 2005.

DAHLBECK, Johan. "Educating for Immortality: Spinoza and the Pedagogy of Gradual Existence". *Journal of Philosophy of Education*, 49, n. 3: p. 347-365, 2015.

GEBHARDT, Carl (org.). *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winter, 1972.

MACINTYRE, A. *After Virtue*. A Study in Moral Theory. 3d Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Short History of Ethics*. A history of moral philosophy from the Homeric age to twentieth century. Nova York: Touchstone, 1996.

PAC, Andrea B. "Spinoza Educador: El Ingenio del Hombre Libre". *Diálogos*, p. 127-158, 2016.

RICE, Lee C. "Emotion, Appetition and Conatus in Spinoza". *Revue Internationale de Philosophie*, XXI, p. 101-116, 1977.

SALLES, Sergio S. ; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da. "Natureza Humana e Projeto: O Pseudodilema Kantiano e a Originalidade Tomista", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 68, p. 391-410, 2012.

SPINOZA, Baruch. *Spinoza Opera*. GEBHARDT, Carl (org.). Heidelberg: Carl Winter, 1972.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *In Duodecim Libros Metaphysicorum, Aristotelis Expositio*. Turim: Marietti, 1964.

\_\_\_\_\_. *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*. Turim: Marietti, 1964.

VAN HOOFF, Stan. *Ética da virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAN HOOFF, Stan (Ed.). *The Handbook of Virtue Ethics*. Durham: Acumen, 2014.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: Uma Introdução à Ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.