

# A ação voluntária em Aristóteles como objeto da virtude

Alejandro Montiel Alvarez

## RESUMO

Este artigo pretende definir o objeto da virtude (*areté*) aristotélica na ação voluntária. A ‘excelência’ ou ‘virtude’ em Aristóteles, a partir desse ponto de vista, é sempre uma excelência do agir, isto é, não é a excelência do homem que leva a uma excelência da ação, mas uma excelência da ação que possibilita a excelência do agente. Pretende-se com isso dar bases a uma futura sistematização da voluntariedade da ação como norteadora da lei e do Direito.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Excelência. Virtude. Ação voluntária.

## Voluntary action in Aristotle as the object of virtue

### ABSTRACT

This paper aims the definition of the object of Aristotelian virtue (*areté*) in its relation to voluntary action. ‘Excellence’ or ‘virtue’ in Aristotle, from this perspective, it is always a consequence of the virtuous act, that is, it does not come from man prior to his action, but it is the excellence of the act that leads to the excellence of its agent. It intends laying the groundwork for a future systematization of the willingness to act as a guide for Law.

**Keywords:** Aristotle. Excellence. Virtue. Voluntary action.

## 1 INTRODUÇÃO

A ética é, primariamente, o estudo do *ethos* em suas duas acepções – caráter e hábito –, ou melhor, de como os hábitos moldam o caráter. Em Aristóteles ela tem uma conotação mais específica: é o estudo de como o homem atinge seu fim, isto é, de como o homem molda seu caráter e, assim, se torna bom e justo e expressa isso através de suas ações para, então, chegar à *eudaimonia*. Assim, esse estudo – de como a ação voluntária virtuosa leva à eudaimonia – deve tomar em consideração, portanto, a ação voluntária como objeto das virtudes.

---

Alejandro Montiel Alvarez é Doutor e Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

## 2 A AÇÃO VOLUNTÁRIA

A finalidade da ação de todo homem é o *bem*; e este fim<sup>1</sup> é o que constitui o objeto da *vontade*. Todo homem capta (percebe) naturalmente este bem, porém, cada um conforme o seu caráter, natureza e função: para o homem bom, o objeto da vontade é o bem verdadeiro; para o mal, o bem aparente. Ou seja, o objeto da vontade é o bem de acordo com a verdade, o qual para cada pessoa aparece de distintas formas.<sup>2</sup> Independentemente da percepção do bem ter sido do bem verdadeiro ou aparente,<sup>3</sup> aqui, tem-se o início da cadeia causal que leva à ação: o homem capta o bem e isto move a sua vontade.<sup>4</sup>

Iniciado tal movimento, tem lugar a *deliberação* (*boulésis*) e o *desejo* (*órexis*)<sup>5</sup> do agente. A deliberação é uma forma de razão instrumental sobre os meios que conduzem ao fim buscado; logo, o fim não pode ser objeto da deliberação – quando a deliberação iniciou-se este já estava dado; por exemplo, o médico não deliberará se deve curar, mas como deve curar.<sup>6</sup> A deliberação tem como objeto: a) o possível de ser realizado por aquele que delibera; b) aquilo que esteja em um futuro possível<sup>7</sup>; c) aquilo que ocorre quase sempre da mesma forma sem que, no entanto, tenha seu desenlace claro; d) o indeterminado.<sup>8</sup> Portanto, ninguém delibera sobre: o eterno; coisas que acontecem sempre da mesma maneira estando claro seu desenlace; o impossível; o passado; todos os assuntos humanos (por exemplo, nenhum lacedemônio delibera sobre o melhor regime dos atenienses); as demais coisas que não podem ocorrer pela intervenção daquele que delibera; sobre coisas individuais (por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como se deve); os fins (como dito supra).<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Para Aristóteles o bem é igual ao fim – o que se aprofundará adiante.

<sup>2</sup> EN, III, 1113 a 15-27.

<sup>3</sup> O que será de extrema relevância alguns passos depois, para dizer se a ação foi virtuosa e se o agente atingiu a *eudaimonia*, por exemplo.

<sup>4</sup> Ou seja, move o apetite racional, haja vista que a vontade é o ato do apetite racional. Tomás de Aquino. Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, III, Lição VIII, 318.

<sup>5</sup> O desejo (*órexis*) é uma espécie de preservação da vontade nas outras etapas desta cadeia; diz respeito aos fins, ao passo que a deliberação diz respeito aos meios. Pode expressar-se de três formas: a) apetite (*epithymia*) – totalmente irracional; b) impulso (*thymós*) – capaz de ser dominado pela razão; c) volição (*boulésis*) – desejo deliberado. Desejo para Aristóteles, quando estuda a influência do desejo na ação voluntária, está sendo usado como *boulésis*, ou seja, o desejo em conformidade com a deliberação. (EE, II, 1223 a 27-29). No entanto, a análise mais aprofundada sobre o desejo se torna desnecessária, aos fins deste trabalho, após o estudo da deliberação, pois o desejo bom segue à deliberação, ou seja, a persecução correta dos fins deve estar conforme os meios deliberados, pois, o desejo deliberado é aquele cujo princípio e causa é a deliberação, alguém deseja por haver deliberado de determinada maneira. EN, III 1111 b 26-27; EN, III, 1113 a 13; EE, II, 1226 b 20; ver também: EN, VI, 1142 b 30-31.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino comenta que não se delibera sobre fins, pois, no âmbito da prática, os fins atuam como princípios, uma vez que deles dependem a necessidade do operável. Assim, não se delibera sobre fins no âmbito da prática assim como não se delibera sobre princípios nas ciências especulativas. Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, III, Lição VIII, 307.

<sup>7</sup> Não se pretende aqui, de forma alguma, entrar na discussão dos futuros contingentes.

<sup>8</sup> EN, III, 1112 a 30 – b 15.

<sup>9</sup> EN, III, 1112 a 13-1113 a 3 e EN, VI, 1139 b 5.

Procede-se a deliberação investigando: a) o meio; b) o instrumento; c) a utilização; d) o modo; e) o agente e o paciente.<sup>10</sup> Se o fim pode ser alcançado através de vários meios, examina-se qual o meio mais fácil e melhor; após concluído este último, ou, quando apenas um meio se apresenta, examina-se como se conseguirá atingir o fim através deste e quais os meios anteriores que levam a este<sup>11</sup>, até chegar-se à causa primeira que é a última no descobrimento.<sup>12</sup> A deliberação, por fim, encerra-se quando esse princípio do movimento<sup>13</sup> é reconduzido à parte diretiva daquele que delibera (onde ocorre a escolha)<sup>14</sup>, assim, o fim da deliberação é o início da escolha.<sup>15</sup>

A escolha (*prohairesis*)<sup>16</sup> é o princípio da ação voluntária, situada entre a deliberação e a ação; é aquilo que impulsiona a ação voluntária, dando prosseguimento ao resultado da deliberação através da razão impulsionada pelo desejo.<sup>17</sup> A escolha se dá sobre aquilo que se deliberou, estando, portanto, seu objeto já delimitado.<sup>18</sup> Assim, como se decide após a deliberação e deseja-se de acordo ela,<sup>19</sup> o objeto da escolha é aquilo que é deliberadamente desejado.<sup>20</sup>

A ação (*práxis*)<sup>21</sup> propriamente dita deve ser a conclusão desse processo.<sup>22</sup> A ação pode ser voluntária (*ekousios*) ou involuntária (*akousios*);<sup>23</sup> sua diferenciação radica no princípio do movimento ser interno ou externo ao agente: a) as voluntárias, aquelas que se seguem da escolha, são as que o princípio do movimento se encontra no agente;<sup>24</sup> b) as involuntárias são as que derivam da força ou ignorância.<sup>25</sup> Forçoso é aquilo cujo princípio é externo ao agente, sem que o homem forçado intervenha

<sup>10</sup> EN, III, 1112 b 27-29.

<sup>11</sup> Pois um meio normalmente é precedido por outro, até que se chegue ao último meio a ser deliberado, que será o primeiro no momento da ação; por exemplo: determinado agente pretende tomar um copo de leite, para tanto se deve servir de leite, para tanto deve buscá-lo na geladeira, para tanto deve ir até a geladeira, para tanto precisa levantar-se da poltrona e ir à cozinha.

<sup>12</sup> EN, III, 1112 b 17-29.

<sup>13</sup> Sobre o princípio do movimento (o desejo), ver: De Anima III, 433 a 9 – b 30.

<sup>14</sup> Ou seja, o desejo é conformado à deliberação.

<sup>15</sup> EN, III, 1113 a 6-8; EE, II, 1226 b 11-15. Tomás de Aquino comenta que quando o homem chega ao que tem em seu poder para fazer, acaba a deliberação. Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, III, Lição VIII, 312.

<sup>16</sup> Pierre Aubenque salienta que Aristóteles usa *prohairesis* com duas acepções distintas na EN: no livro II, como uma disposição concernente a intenção; no livro III, no contexto da análise da estrutura da ação, com o significado de escolha. La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1989. P. 119. Sobre a noção completa do termo ver: p. 119-126.

<sup>17</sup> EN, VI, 1139 a 20 – b 10 e EN, III, 1112 a 17.

<sup>18</sup> EN, III, 1113 a 3-6.

<sup>19</sup> Após a deliberação, o desejo se tornou um desejo deliberado.

<sup>20</sup> EN, III, 1113 a 10-13.

<sup>21</sup> EN, III, 1109 b 30-1110 a 4.

<sup>22</sup> Como se verá em seguida, nem sempre é assim, pois apenas às ações voluntárias precedem tal processo.

<sup>23</sup> Há dois tipos impróprios de ações – mistas e não voluntárias (*oukh ekousion*): a) as mistas são aquelas realizadas por temor a um mal maior ou por uma causa nobre, como, por exemplo, jogar a carga ao mar durante uma tempestade para salvar a tripulação – são mistas, pois, por um lado, se parecem com as voluntárias uma vez que são objeto da escolha, enquanto, por outro, se parecem com as involuntárias, uma vez que ninguém as escolheria por si mesmas; b) aquelas feitas por ignorância, mas que não causam pesar e dor são não voluntárias (distinguindo-se das involuntárias). EN, III, 1110 a 5-10 e EN, III 1110 b 18-20.

<sup>24</sup> EN, III, 1111 a 22-24.

<sup>25</sup> Na EE, Aristóteles determina como critério definitivo apenas a ignorância, uma vez que o forçoso acarreta em diversas aporias. EE, II, 1225 b 2-7. Não se aprofundará, aqui, nesta análise.

em nada.<sup>26</sup> Agir por ignorância<sup>27</sup> é desconhecer (ou não conhecer adequadamente) as circunstâncias concretas<sup>28</sup> ao objeto da ação.<sup>29</sup>

Assim, a ação ética por excelência é a ação voluntária, a qual persegue a um fim captado pelo homem, o qual determina a vontade, é deliberado e desejado e objeto da escolha, sendo, então, a matéria própria das virtudes;<sup>30</sup> ou, nas palavras de Tomás de Aquino: “O voluntário reconduz o movimento da potência apetitiva, que, por sua vez, pressupõe o conhecimento da potência apreensiva, pois o bem apreendido move a potência ou força apetitiva”.<sup>31</sup>

### 3 A VIRTUDE (EXCELÊNCIA) PARA A AÇÃO VOLUNTÁRIA

O termo virtude (*areté*), também traduzível por excelência<sup>32</sup>, designa o efeito de determinada coisa haver atualizado corretamente suas potências, ou seja, que tenha atingido o seu fim. Virtuoso é o atributo daquele (ou daquilo) que está atualizado conforme o seu bem, isto é, que exerce plenamente suas funções<sup>33</sup>; por exemplo, pode-se dizer que o cavalo virtuoso é aquele excelente em seus atributos físicos (como a utilidade para correr)<sup>34</sup> ou, que um relógio virtuoso é aquele que marca bem as horas<sup>35</sup>. O estudo de Aristóteles, contudo, restringe esta ideia apenas ao homem<sup>36</sup>; coloca-se diante da questão: o que é a virtude do homem<sup>37</sup>, ou, de outra forma, como se pode dizer que um homem atingiu (ou poderá atingir) sua excelência.<sup>38</sup> Na sequência, para manter a consistência de sua proposta, Aristóteles define que o objetivo do estudo das virtudes não é teórico, pois sua investigação pretende fazer os homens bons e não mais sábios.<sup>39</sup>

<sup>26</sup> EN, III, 1110 b 17-18.

<sup>27</sup> O que se diferencia de: a) agir com ignorância que é agir embriagado ou encolerizado; b) agir por ignorância universal, ou seja, desconhecer aquilo que deve ser feito. Situações cuja responsabilidade do agente é integral (assemelhando-se às ações voluntárias), pois o agente assumiu as responsabilidades de se encontrar nestas circunstâncias através de seus atos pretéritos (próximos ou distantes).

<sup>28</sup> Quais; quantas são; quem atua; o quê; com que; como. EN, III, 1111 a 1-22.

<sup>29</sup> EN, III, 1110 b 23-34.

<sup>30</sup> De forma circular, a prática das ações determinam a virtude, por outro lado, a virtude faz reto o fim e infalível a escolha. EE, II, 1227 b 12.

<sup>31</sup> Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, III, Lição I, 241.

<sup>32</sup> Sobre a tradução do termo *areté* e toda a sua complexidade, ver: Gauthier e Jolif. L'Ethique a Nicomaque, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris: 1959, P. 101-103; sobre a história e acepções do termo, ver: Werner Jaeger. Paidéia. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 26-36.

<sup>33</sup> O que é evidente por indução. EE, II, 1218 b 39.

<sup>34</sup> EN, II, 1106 a 20.

<sup>35</sup> Este exemplo é de Henry Veacht. O Homem Racional. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

<sup>36</sup> EN, I, 1102 a 15.

<sup>37</sup> Na sequência deste trabalho, o termo virtude será utilizado apenas no sentido de virtude humana.

<sup>38</sup> De forma semelhante: Gauthier e Jolif. L'Ethique a Nicomaque, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris: 1959, P. 101.

<sup>39</sup> EN, II, 1103 b 26-29.

Para Aristóteles, as virtudes são, primeiramente, hábitos elogiáveis<sup>40</sup> que levam a agir conforme a natureza (função – *érgon*<sup>41</sup>) humana<sup>42</sup> e, conseqüentemente, fazer o que é melhor.<sup>43</sup> É o hábito que leva o homem a ser bom<sup>44</sup> (um *spoudaios*) e, quando este age em sua conformidade, a ser feliz.<sup>45</sup> Assim, o conceito de virtude comporta dois aspectos: a) um aspecto notadamente objetivo – a natureza humana plenamente desenvolvida; b) um aspecto intersubjetivo<sup>46</sup> – aquilo que se faz elogiável dentro da compreensão da natureza humana por parte da comunidade.<sup>47</sup>

Conforme a concepção Aristotélica, três coisas<sup>48</sup> apresentam-se na alma:<sup>49</sup>

a) paixões (*páthos*) – “[...] apetites, ira, medo, coragem, inveja, alegria, amor, ódio, desejo, ciúmes, compaixão e, em geral, tudo que vai acompanhado de dor e prazer”;<sup>50</sup>

b) potências (*dynamis*) – as capacidades pelas quais alguém se torna afetado pelas paixões, por exemplo, aquilo pelo qual somos capazes de nos irar ou compadecer;<sup>51</sup>

c) hábitos (*héseis*) – aquilo em razão do qual alguém tende a tomar determinada atitude em relação às paixões, certa ou errada, como, por exemplo, ser moderado em suas ações.<sup>52</sup>

Como as virtudes humanas decorrem da função do homem<sup>53</sup>, elas devem estar na alma. Entretanto, não podem ser paixões, pois a estas não cabem os predicados de boas ou más, isto é, não são elogiáveis – por exemplo, não são passíveis de censura a cólera ou o medo, senão a pessoa que age por seu impulso. Da mesma forma ocorre com as potências, uma vez que ninguém é elogiado pelo simples fato de ser capaz de sentir determinada paixão e, ademais, as potências se dão por natureza e, conforme Aristóteles, ninguém é bom ou mau em razão da natureza.<sup>54</sup> Entretanto, como visto supra, as virtudes tornam os homens bons. Logo, não sendo as virtudes nem paixões nem potências, devem ser hábitos.

<sup>40</sup> EN, I, 1102 b 40 – EE, II, 1220 a 7..

<sup>41</sup> A função humana decorre da natureza humana, é a sua expressão e seu fim, pois a função de cada coisa é o seu fim. EE, II, 1219 a 9-18.

<sup>42</sup> EN, II, 1106 a, 23.

<sup>43</sup> EN, II, 1104 b 29.

<sup>44</sup> EN, II, 1106 a, 22.

<sup>45</sup> EN, I, 1098 b 30-32; Política, VII, 1323 b 21; Política, VII, 1329 a 22-24. EN, II 1106 b 36. Sobre a relação de virtude e felicidade discorrer-se-á adiante.

<sup>46</sup> Aristóteles não explicita, neste ponto exato da EN (ou EE), este aspecto. No entanto, seria a interpretação mais consistente com sua obra, a qual evidencia o relevante papel da comunidade na compreensão das virtudes. As comunidades, partindo da base objetiva dada pela natureza humana, compreendem e organizam de diferentes formas a sua tendência ao bem, e, procedem da mesma forma em relação às virtudes. Ver: Política, VII, 1328 a 36-40.

<sup>47</sup> Uma vez que, dentro da concepção aristotélica, aquilo que é elogiável só pode ser elogiável pela comunidade.

<sup>48</sup> São diversas as traduções propostas, nesta parte, aos termos *páthos*, *dynamis* e *héseis*, apresentam-se conforme a versão utilizada por Tomás de Aquino quando as comentava. Ver: Tomás de Aquino. Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, II, 181-185.

<sup>49</sup> O estudo da alma Aristóteles desenvolve no Livro De Anima. A parte aqui referida é o centro de todo o Livro III.

<sup>50</sup> EN, II, 1105 b 22-24.

<sup>51</sup> EN, II, 1105 b 24-26.

<sup>52</sup> EN, II, 1105 b 27-29; EE, II, 1220 b 11-21.

<sup>53</sup> EN, II, 1106 a, 21-24.

<sup>54</sup> EN, II, 1105 b 30-1106 a 13. Tomás de Aquino comenta que as virtudes morais não estão por nós nem por natureza nem contra a natureza. Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, II, Lição I, 155.

Esse estudo, porém, como tudo que concerne ao campo da ação humana não pretende muita precisão. Aristóteles pretende elaborar um esquema que explique a ação virtuosa<sup>55</sup>, como forma de auxiliar, principalmente, ao legislador – o qual deve desempenhar a função de inculcar a virtude nos cidadãos –; e, ainda, àqueles que almejam atingir a virtude. Isso fica claro quando se percebe que esse estudo é desnecessário ao virtuoso – pois ele não apenas saberá qual é a ação conforme a virtude<sup>56</sup>, como também ele é o parâmetro para definir qual é o ato virtuoso – e inútil aos jovens – por não serem prudentes nem moderados –; sendo válido, portanto, apenas ao legislador e àqueles que, não sendo jovens nem virtuosos, pretendem nortear suas ações em vista de adquirir os hábitos da virtude.<sup>57</sup>

Sendo possível, então, de ser dita apenas em esquema, para prosseguir a sua investigação Aristóteles teve de defini-lo e expô-lo. Assim, foi ao meio termo (*mesotes*)<sup>58</sup> que coube tal papel na teoria aristotélica; pois, naquilo que é contínuo e divisível, pode-se tomar diferentes quantidades – maior, menor ou igual –, de duas perspectivas possíveis em relação à própria coisa ou em relação ao agente que se dirige a ela (de diferente forma para cada agente)<sup>59</sup>; desse modo, apresentam-se três medidas que estão na natureza das coisas – o excesso, a falta e o meio termo<sup>60</sup> – e a tendência das coisas é destruir-se pelas duas primeiras e conservar-se pela última.<sup>61</sup> Da mesma forma ocorre com as ações: três são as disposições – duas (o excesso e a falta) são vícios e uma (o meio termo) é a virtude.<sup>62</sup> Portanto, assim como a natureza, a virtude tende ao meio termo.<sup>63</sup>

Nesse esquema, portanto, os vícios são os extremos, e estes são contrários ao meio termo<sup>64</sup> e entre si.<sup>65</sup> O meio termo<sup>66</sup> é a virtude – a qual não decorre da média aritmética, pois, assim se procederia apenas na perspectiva da própria coisa, porém, da correta medida para determinado agente em determinada circunstância – como no exemplo dado por

<sup>55</sup> EN, II, 1103 b 29-30.

<sup>56</sup> “A prudência de nada servirá aos que já são bons”. EN, VI, 1143 b 29.

<sup>57</sup> A estes últimos Aristóteles parece excluir a possibilidade de atingir a virtude após terem formado o seu caráter – em EN, II, 1103 b 24-25. Aristóteles diz que é de essencial importância adquirir o caráter na juventude – o que reforça o argumento de que quem é seu principal (e talvez único) público alvo é o legislador.

<sup>58</sup> Esse esquema é adequado às virtudes éticas, não às intelectuais – entende-se que não é aplicável a sabedoria e é determinado pela prudência. Ver: EE, II, 1222 a 5-13; Gauthier e Jolif. *L'Ethique a Nicomaque*, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris: 1959. P. 140.

Também pode ser chamado de justo meio, pois o meio termo pode ter um conceito mais amplo; no entanto, aqui se optou pela expressão meio termo, a qual é um correspondente mais próximo de *mesotes*.

“Em qualquer contexto da filosofia aristotélica, a noção de ‘meio termo’ patentia o significado noético de **mediação** ou **moderação** (*mesotes*)”. AMARAL, Antônio Campelo e GOMES, Carlos de Carvalho. *Comentários*. In Aristóteles, *Política*. Ed. Vega. P. 613. Nota 86, Livro III.

<sup>59</sup> EN, II, 1106 a 26-31.

<sup>60</sup> O meio termo é o encontro entre o excesso e a falta de acordo com a reta razão. EN, VI, 1138 b 20-25.

<sup>61</sup> EN, II, 1104 a 12-20.

<sup>62</sup> EN, II, 1108 b 11-14.

<sup>63</sup> EN, II, 1106 b 15; EN, II, 1106 b 26-30.

<sup>64</sup> Em que pese, em alguns casos, o meio termo estar mais próximo da falta (por exemplo, a moderação esta mais próxima da insensibilidade – cuja expressão é a sua falta –, do que da intemperança que é o excesso), enquanto, em outros, do excesso (como a coragem está mais próxima da temeridade – cuja expressão é o seu excesso –, do que da covardia que é a falta). Assim dos dois extremos um é mais errôneo do que o outro. EN, II 1109 a 2-33.

<sup>65</sup> EN, II, 1108 b 15-16.

<sup>66</sup> Há ações nas quais não cabe o meio termo: as perversas por natureza (adultério, roubo e homicídio); as que já são um extremo ou uma falta (isto é, não há excesso do excesso, excesso da falta, falta do excesso ou falta da falta). EN, II, 1107 a -20.

Aristóteles: para determinar a correta alimentação de alguém se deve conhecer quem é e como age esta pessoa, no caso de Milón (um robusto atleta vencedor várias vezes dos jogos olímpicos), por exemplo, deve ser muito alimento.<sup>67</sup> Ou, como exemplifica Tomás de Aquino, o meio termo de um sapato se dá conforme o tamanho do pé para cada pessoa; se para determinada pessoa um sapato de 20 dedos mostre-se grande e um de 4 dedos apertado, não significa que para ela o meio termo seja o de 12 dedos.<sup>68</sup>

Alcançar este meio termo é, contudo, muito difícil<sup>69</sup> – haja vista que “se pode errar de muitas maneiras, [...], mas acertar somente é possível de uma”<sup>70</sup>; poucos são aqueles que especificam acertadamente como, com quem, por quais motivos e por quanto tempo, deve-se agir<sup>71</sup> – somente aqueles que possuem determinada percepção<sup>72</sup>. Logo, na maioria das vezes consegue-se apenas tomar o mal menor, de tal forma que não é censurável se desviar um pouco do meio termo ao agir, senão muito.<sup>73</sup>

As virtudes podem ser de dois tipos: éticas<sup>74</sup> ou intelectuais<sup>75</sup> (dianoéticas).<sup>76</sup> Enquanto as virtudes intelectuais se originam através da instrução, as virtudes éticas se originam através do hábito; assim, tanto uma quanto a outra precisam de tempo para ser adquirida<sup>77</sup> – daí Aristóteles dizer que os jovens não podem ser virtuosos.<sup>78</sup> As virtudes éticas dependem do tempo para que através da experiência repetida sejam introjetadas e as virtudes intelectuais precisam de tempo para sejam aprendidas através do ensino<sup>79</sup>.

Para continuar o estudo sobre tal classificação, se faz necessário dar um passo atrás e compreender um pouco sobre a alma humana.<sup>80</sup> Esta se divide em duas partes: uma irracional e a outra racional (*dianoia*).<sup>81</sup> A parte irracional, por sua vez, se subdivide em duas: a parte vegetativa – causa da nutrição e do crescimento – que é comum a todos os seres, embriões e organismos perfeitos que se nutrem;<sup>82</sup> e, a parte apetitiva que participa

<sup>67</sup> EN, II, 1106 a 32-1106 b 7.

<sup>68</sup> Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, III, Lição VI, 196-198.

<sup>69</sup> EN, II 1106 b 13.

<sup>70</sup> EN, II 1106 b 30-34.

<sup>71</sup> EN, II 1109 b 13-15. Nesse sentido, também: EN, II, 1105 a 27 – não basta que a ação seja de determinada maneira para ser virtuosa, é necessário, também, que o agente esteja disposto de tal forma, que saiba o que faça, que queira fazer e que faça com firmeza.

<sup>72</sup> EN, II 1109 b 24. Essa percepção é a prudência, na qual todas as virtudes têm seu ponto de toque e união necessária – a chamada unidade das virtudes (as virtudes morais devem expressar-se em uma unidade, pois a cada parte da alma, exceto a vegetativa, corresponde uma, e apenas uma, virtude) –, pois quando existe a prudência todas as outras virtudes estão presentes. EN, III, 1114 b 25; EN, VI, 1144 b 39-1145 b 25. Aprofundar-se-á o estudo sobre a prudência, no capítulo 3.

<sup>73</sup> EN, II 1109 b 18-21.

<sup>74</sup> Por exemplo, a coragem, a liberalidade, a magnanimidade, etc. Ver quadro: EE, II, 1220 b 39-1221 a 12 – que independentemente da discussão quanto à sua autenticidade é muito ilustrativo.

<sup>75</sup> Por exemplo, a prudência (*phronesis*) e a sabedoria (*sophia*).

<sup>76</sup> EN, I, 1102 b 35-1103 a 15.

<sup>77</sup> EN, II, 1103 a 15-20 e EE, II, 1220 a 5-7.

<sup>78</sup> EN, VI, 1142 a 13-14, entre outras.

<sup>79</sup> Sobre a relação entre tempo e virtude, ver: Marcelo Perrine. Quatro lições sobre a ética de Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 2006. P. 37-44.

<sup>80</sup> É interessante fazer um paralelo entre essa apresentação da alma na EN e o Livro III do De Anima, apesar disso não foi realizada aqui essa comparação, pois não é uma tarefa simples e foge aos objetivos do trabalho.

<sup>81</sup> EN, I, 1102 a 29.

<sup>82</sup> EN, I, 1102 a 32-35.

de alguma forma da razão, pois pode concordar e obedecer à razão.<sup>83</sup> A parte racional se subdivide, igualmente, em duas: a parte científica (*epistemonikón*), aquela que percebe os entes cujos princípios não podem ser de outra forma (necessários); e, a parte calculadora (*logistikón*), aquela que percebe os contingentes.<sup>84</sup> À parte vegetativa não se atribui uma virtude humana, uma vez que é uma função comum aos demais seres.<sup>85</sup> As demais partes da alma têm uma virtude própria, de acordo com o melhor modo de ser correspondente à sua função<sup>86</sup>: as virtudes da parte apetitiva são as éticas; enquanto, as virtudes da parte racional são as dianoéticas.<sup>87</sup>

Uma vez que a função de ambas as partes intelectivas é a verdade<sup>88</sup>, para conhecer as virtudes intelectuais deve-se entender quais são as disposições pelas quais a alma possui a verdade quando afirma ou nega algo. Aristóteles admite, inicialmente, que são cinco:

– a ciência (*epistémé*) – aquela cujo objeto é o necessário, o eterno e o incorruptível e é demonstrável;<sup>89</sup>

– a arte (*techné*) – aquela cujo objeto é a produção contingente;<sup>90</sup>

– a prudência (*phrónesis*) – aquela cujo objeto é a ação contingente, a capacidade de deliberar sobre o bom e o conveniente para viver bem;<sup>91</sup>

– o intelecto (*noûs*) – aquela cujo objeto é o princípio da ciência e as suas disposições;<sup>92</sup> tem também por objeto o extremo dos limites primeiros e últimos (pois, já dispõe sobre os princípios da causa final) das demonstrações, ou seja, dos limites imutáveis e primeiros;<sup>93</sup>

– a sabedoria (*sophía*) – aquela cujo objeto é o mais honrável e divino, é, também, necessário, eterno e incorruptível; é a mais exata das ciências, e se diferencia do conhecimento científico pela qualidade e demonstração de seu objeto.<sup>94</sup>

Ao analisar estas disposições pode-se apreender que as virtudes intelectuais se expressam em duas, de acordo com as divisões da parte racional da alma: ao passo que a prudência é a virtude da parte deliberativa<sup>95</sup> – expressada pelo prudente –; a

<sup>83</sup> EN, I, 1102 b 10-35; EE, II, 1220 a 12-14.

<sup>84</sup> EN, VI, 1139 a 1-10.

<sup>85</sup> EN, I, 1102 b 1.

<sup>86</sup> EN, VI, 1139 a 1-10.

<sup>87</sup> EE, II, 1220 a 9-14.

<sup>88</sup> Verdade prática na parte calculadora e teórica na parte científica. EN, VI, 1139 b 11-13; EE, II, 1221 a 30.

<sup>89</sup> EN, VI, 1139 b 17-36.

<sup>90</sup> EN, VI, 1140 a 1-22.

<sup>91</sup> EN, VI, 1140 a 23-1140 b 30.

<sup>92</sup> EN, VI, 1140 b 31-1141 a 7.

<sup>93</sup> EN, VI, 1143 a 35-1143 b 6.

Tomás de Aquino dá um exemplo que facilita o entendimento do *noûs*: ao conhecer-se o que é o todo e o que são as partes, de imediato, o intelecto entende que o todo é maior do que as suas partes. Comentários a la Ética a Nicômaco de Aristóteles, VI, Lição V, 840.

<sup>94</sup> EN, VI, 1141 a 9-1141 b 23. Ver também: Met. IV, 982 a 30 – b 7.

<sup>95</sup> EN, VI, 1140 b 24-30.

sabedoria é a virtude da parte científica – expressada pelo sábio.<sup>96</sup> Os demais tipos de conhecimento não são uma virtude intelectual propriamente dita, por tal razão não existe a figura do cientista, produtor ou daquele que possui o intelecto como virtuosos. Porém, indiretamente, o intelecto e a ciência se expressam como virtude intelectual através da sabedoria, pois esta é uma soma do entendimento intuitivo dos primeiros princípios, próprio do intelecto, ao conhecimento científico de forma qualitativa, próprio da ciência.<sup>97</sup> Por outro lado, a arte não é uma virtude intelectual,<sup>98</sup> pois esta não visa à ação, senão à produção;<sup>99</sup> e, toda virtude intelectual tende à ação prática ou racional, pois opera junto ao desejo, as condições da escolha e da ação.<sup>100</sup>

## 4 CONCLUSÃO

A finalidade da ação de todo homem é o bem; e, este fim (considerando que, para Aristóteles o bem é igual ao fim) é o que se constitui o objeto da vontade: o bem de acordo com a verdade. O homem capta esse bem e isto move a sua vontade. Iniciado tal movimento, tem lugar a deliberação e o desejo do agente. A deliberação é uma forma de razão instrumental sobre os meios que conduzem ao fim buscado.

A ação pode ser voluntária ou involuntária; sua diferenciação radica no princípio do movimento ser interno ou externo ao agente, as voluntárias são aquelas que se seguem da escolha, aquelas as quais o princípio do movimento é interior no agente; enquanto as involuntárias são as que derivam da força ou ignorância.

A ação ética é a ação voluntária, a qual persegue a um fim captado pelo homem, o qual determina a vontade, é deliberado e desejado e objeto da escolha; sendo, então, a matéria própria das virtudes. Essa só pode ser realizada no horizonte da excelência moral. A virtude, assim, tem como objeto tal desenrolar da ação humana. O virtuoso é aquele excelente nas suas ações voluntárias.

## REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Alejandro. *O Direito entre a Ética e a Política: Perspectiva Aristotélica*. Porto Alegre: SAFE, 2012.
- AMARAL, Antônio Campelo; GOMES, Carlos de Carvalho. *Comentários*. In: ARISTÓTELES, *Política*. Ed. Vega.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2001.

<sup>96</sup> “Foi dito, pois, o que é a prudência e a sabedoria, e qual é o objeto de cada uma delas, e que cada uma é a virtude de uma parte distinta da alma”. EN, VI, 1143 b 15-18.

<sup>97</sup> EN, VI, 1141 a 20. Ver: Enrico Berti. *As razões de Aristóteles*. São Paul: Edições Loyola, 1998. P. 145.

<sup>98</sup> Gauthier e Jolif. *L’Ethique a Nicomaque*, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris: 1959, P. 456.

<sup>99</sup> EN, VI, 1140 a 1-22. “A vida é ação, e não produção”. *Política*, I, 1254 a, 8.

<sup>100</sup> EN, VI, 1139 a 20-1139 b 10.

- \_\_\_\_\_. *Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- ARISTÓTELES. *The Complete Works by Aristotle. Vol. I e II*. Edited by BARNES, Jonathan. Princetoon: Princeton University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Lisboa: Ed. Vega.
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea e Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Eudème*. Paris: Libraire J. Vrin, 1997.
- \_\_\_\_\_. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.
- GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'éthique a Nicomaque – Introduction, traduction et commentaire*, Tomos I e II. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1959.
- JAEGER, Werner. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PERRINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- VEACHT, Henry. *O Homem Racional*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

# Do mítico ao racional? Uma análise do princípio da conservação nos contratualistas para legitimação política do Estado moderno

Rafael de Deus Garcia

## RESUMO

Este artigo tem a proposta, a partir da leitura de Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, de analisar o princípio da conservação desenvolvido pelos contratualistas como instrumento argumentativo de legitimação do Estado moderno, também encontrado como um *conatus* em Espinosa. Parte-se do entendimento de que o princípio da conservação pode significar o fundamento tanto do sacrifício ao poder soberano como do entorpecimento de um pensamento crítico frente às opressões, fazendo com que o sujeito moderno mantenha-se submetido a estruturas de poder ainda sob o jugo de uma ordem com característica mitológica.

**Palavras-chave:** Conservação. Contratualistas. Legitimação. Estado moderno. Racionalidade. Mítico.

## From the mythical to the rational? An analysis on the principle of conservation in the contractualists to the political legitimation of the Modern State

## ABSTRACT

This article proposes, from Adorno and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*, an analysis of the principle of preserving, found in contractualists as an argumentative instrument to legitimate modern state, and in Spinoza as a *conatus* (endeavor). In this paper, it is understood that the principle of preserving can mean both sacrifice to the sovereign power and also the numbing of critical thinking about oppression, making the modern individual still immersed in structures of power with mythological characteristics.

**Keywords:** Preserving. Contractualists. Legitimation. Modern state. Rationality. Mythic.

## INTRODUÇÃO

O estado de natureza serviu, mais evidentemente nos contratualistas, como instrumento argumentativo para legitimação do estado político dos indivíduos e, logo, das instituições políticas modernas. Ora considerado como situação hipotética (como em Hobbes), ora como um estado de pré-civilização que de fato aconteceu (como em Locke), seu estudo é encontrado exaustivamente na literatura da ciência política.

---

Rafael de Deus Garcia é graduado e mestrando em Direito pela Universidade de Brasília na linha de pesquisa "Sistemas de Justiça, Direitos Humanos e Educação Jurídica".

Entretanto, há um elemento no estado de natureza que procurou ser mantido no estado civil. Trata-se do princípio da conservação.<sup>1</sup> Conservar-se é colocado como um direito no estado de natureza, um direito a partir do qual se permitiria a utilização de quaisquer meios para que essa conservação se mantivesse. Mesmo que por diferentes vias argumentativas (embora próximas), os contratualistas justificam o estado de organização civil como a forma mais eficaz, ou simplesmente a melhor forma, de se realizar esse direito.

Neste artigo, a opção pelos contratualistas se justifica porque foi naquele momento que se consolidou a noção de soberania e que se buscou, de forma mais contundente, apresentar os critérios de legitimidade política na modernidade. “O contrato social é o mecanismo por meio do qual o problema da construção do moderno é resolvido, isto é, a força constitutiva do direito” (MORRISON, 2006, p.188).

Este artigo tem a intenção, portanto, de investigar o princípio da conservação, entendido como um instrumento argumentativo para legitimação das instituições políticas modernas. Para tanto, parte-se na proposta apresentada por Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, onde indicam que o *conatus* espinosano da conservação, “o primeiro e único fundamento da virtude” (ESPINOSA, 2004, p.358-9), “contém a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental (ADORNO; HORKHEIMER, p.16)”. Os autores justificam essa assertiva dizendo que “Segundo o juízo do esclarecimento, bem como o do protestantismo, quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história” (ADORNO; HORKHEIMER, p.16).

Para se poder compreender melhor esse posicionamento de Adorno e Horkheimer, ou em melhores palavras, para se compreender melhor quais são as consequências da utilização do princípio da conservação como justificação do modelo político moderno a partir dos contratualistas e de Espinosa e suas relações com uma sociedade alienada e apática, primeiramente, será feito um levantamento de como o princípio é utilizado por cada um dos contratualistas, indicando inclusive algumas diferenças que cada um aponta a respeito do estado de natureza e dos objetivos da organização política.

## **IDENTIFICANDO O PRINCÍPIO DA CONSERVAÇÃO NOS CONTRATUALISTAS E EM ESPINOSA**

O princípio da conservação como um pressuposto de justificação do estado civil, embora mencionado por todos os contratualistas citados, apresenta algumas especificidades que valem a pena serem apreciadas.

Para Hobbes, no estado natural, o homem dispõe de poderes e direitos ilimitados de agir no sentido de garantir sua preservação. É o que ele afirma no capítulo XIV de

---

<sup>1</sup> Os termos autoconservação, autopreservação, conservação ou preservação são utilizados pelos autores de tal forma que não foi possível identificar uma intenção de diferenciá-los conceitualmente. Desse modo, optou-se pela utilização da palavra “conservação”, como encontrada no *conatus* espinosano, a não ser quando se trata especificamente de determinado autor, situação em que se optou pela reprodução do termo utilizado.

*Leviatã*, “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (HOBBS, 2004, p.113).

Logo no começo da Segunda Parte de *Leviatã*, Hobbes fala no capítulo XVII, *Das Causas, Geração e Definição de um Estado*, que o fim último de se viver em um Estado “é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (HOBBS, 2004, p.141), o que imporia uma restrição dos indivíduos sobre si mesmos, bem como do soberano sobre os indivíduos.

Afirma que quem abandona o pacto, achando que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito em nenhuma sociedade. Ou seja, a vida racional só pode levar a essa forma de organização social, regida pelo Estado e pelo reconhecimento de sua autoridade. “Portanto alguém que seja deixado fora ou expulso de uma sociedade está condenado a perecer” (HOBBS, 2004, p.125). Reconhece, ainda, a soberania do governante, quem deve ter o poder da espada, pois sem ele não há por que dos cumprimentos dos contratos (HOBBS, 2004, p.146).

Para Hobbes, “o ato de desistir da autopreservação constitui o contraditório do contrato que funda o estado civil” (HECK, 2007, p.107), e não pode haver uma escolha racional que se dirija ao estado de natureza ou a não preservação de si mesmo.

Em resumo, para Hobbes, o que nos leva a seguir a lei, a submeter-nos ao contrato social e não descumpri-lo não é um ímpeto altruísta ou uma solidariedade incondicional, mas a melhor forma de “defendermo-nos a nós mesmos”, sendo essa regra a suma do direito de natureza (HOBBS, 2004, p.114).

Em Locke, entretanto, o princípio ganha um nível a mais de complexidade, embora pouco significativo. Trata-se da preservação da propriedade e a garantia de seu usufruto como objetivo do governo. “O grande objetivo dos homens quando entram em sociedade é desfrutar de sua propriedade pacificamente e sem riscos” (LOCKE, p.71). Dessa forma, “a preservação da propriedade é o objetivo do governo, e a razão por que o homem entrou em sociedade” (LOCKE, p.73).

No entanto, a conservação em Locke não se refere somente à propriedade. No estado de natureza, os homens dispõem do direito de fazer o que acharem conveniente para garantir sua própria preservação (LOCKE, p.36), da mesma forma que em Hobbes.

Cada um é ‘obrigado não apenas a conservar sua própria vida’ e não abandonar voluntariamente o ambiente onde vive, mas também, na medida do possível e todas as vezes que sua própria conservação não está em jogo, ‘velar pela conservação do restante da humanidade’, ou seja, salvo para fazer justiça a um delinquente, não destruir ou debilitar a vida de outra pessoa, nem o que tende a preservá-la, nem sua liberdade, sua saúde, seu corpo ou seus bens. (LOCKE, p.36)

Locke introduz, então, sua justificativa, a partir do princípio da conservação, para a organização política pelo Estado, que é colocada mais explicitamente no trecho a seguir:

Para que se possa impedir todos os homens de violar os direitos do outro e de se prejudicar entre si, e para fazer respeitar o direito natural que ordena a paz e a ‘conservação da humanidade’, cabe a cada um, neste estado, assegurar a ‘execução’ da lei da natureza, o que implica que cada um esteja habilitado a punir aqueles que a transgridem com penas suficientes para punir as violações. (LOCKE, p.37)

Para Locke, o estado de natureza, em contraposição ao estado civil, não está próximo nem do paraíso de Éden nem tão próximo do estado “de guerra” descrito por Hobbes, mas se apresenta como uma situação onde não há um juiz com autoridade, onde não há possibilidade de ganhar socorro de alguém investido de poder (GOUGH apud LOCKE, p.7).

Contudo, embora algumas dissimilaridades entre Hobbes e Locke possam ser apontadas, ambos apresentam uma visão acerca da conservação muito mais próxima ao seu aspecto biológico, sem muitas considerações sobre um possível caminho a uma nova condição de nível ontológico na vida civilmente organizada. Essa proposição já ganha contornos mais explícitos em Rousseau e, principalmente, em Espinosa, que entende o princípio da conservação de maneira mais complexa.

Em Rousseau, também está presente a justificativa para a organização política a partir do princípio da conservação. Nisto, ele é categórico: “O tratado social tem como fim a conservação dos contratantes” (ROUSSEAU, 2005, p.101). Argumenta que quem vive em segurança, devendo sua vida ao Estado, a coloca como “dom condicional do Estado”. A partir disso, inclusive, defende que se a conservação do Estado entrar em conflito com a vida de determinado indivíduo, esta deve perecer em detrimento daquela (ROUSSEAU, 2005, p.102).

Para se compreender, no entanto, como o princípio da conservação é trabalhado em Rousseau, é importante ressaltar a antinomia sugerida por ele entre estado de natureza e estado civil. Para tanto, remete-se à leitura do capítulo VIII do livro primeiro, *Do Estado Civil*.

A condição do homem no estado de natureza, um estado onde se verifica a liberdade natural, é a de completa submersão aos impulsos físicos e inclinações, ao instinto e às forças arbitrárias do outro. Trata-se, portanto, de uma condição de animal limitado, de escravidão (ROUSSEAU, 2005, pp.77-78).

Em contraposição, o estado civil aparece justamente como a superação. Nele, o animal limitado se transforma em homem inteligente, que troca sua liberdade ilimitada por uma liberdade civil/moral, e o homem se submete não mais aos impulsos, mas à razão e à lei, à voz do dever, ao contrato. Somente assim é que se pode falar em

justiça. Substitui-se a condição da arbitrariedade dos indivíduos pela vontade geral, muito mais associada à ideia de bem comum que de opinião majoritária (ROUSSEAU, 2005, p.85).

É somente em Espinosa, entretanto, que a conservação aparece explicitamente de forma mais complexa, como um *conatus*: “O esforço para se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude” (ESPINOSA, 2004, p.358-9). Ele explica, mais a frente, no capítulo IX do apêndice: “Nada existe mais útil ao homem para conservar seu ser e gozar da vida racional do que o homem que é conduzido pela Razão” (ESPINOSA, 2004, p.399). Mais adiante, dissertando sobre a cidade, diz que:

[...] a cidade fundada na Razão e dirigida por ela é a que é mais poderosa e mais dependente de si própria. O direito da cidade, com efeito, é definido pelo poder das massas que é, de certo modo, conduzido por um único pensamento, e esta união das almas não se pode conceber de nenhuma maneira se a cidade tende eminentemente à finalidade que a sã Razão ensina a todos os homens que lhes é útil atingir. (ESPINOSA, 2004, p.451)

Para Espinosa, um homem livre é aquele que vive sob a conduta da razão (ESPINOSA, 2004, p.445-6). O homem livre, portanto, é aquele que é senhor de si próprio, e da mesma forma, também a cidade, como é possível observar no asserto acima, é senhora de si própria se governada segundo a Razão (ESPINOSA, 2004, p.458). Assim, a liberdade não suprime a necessidade de ação, mas sim a dispõe (ESPINOSA, 2004, p.445-6).

Contudo, pode-se explicar a aparente contradição entre o *conatus* da conservação e a ideia de liberdade.

A autoconservação do indivíduo, assim, consiste em uma conservação de sua capacidade de ser ativo, ou seja, de sua individualidade, e, portanto, faz sentido que esta autoconservação implique em um esforço de aumento da própria potência, já que este esforço, quando bem-sucedido, nos leva a sermos cada vez mais ativos. Deste modo, o indivíduo, entendido no sentido spinozista, só pode se “autoconservar” se conseguir preservar sua individualidade, o que depende, diretamente, do aumento de sua potência. (PEREIRA, 2008, p.75)

Não resta dúvida de que o princípio da conservação aparece em Espinosa com muitos mais elementos que aqueles apresentados pelo contratualistas. Contudo, ao passo

---

<sup>2</sup> *Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum (Ethica. Parte IV. Prop. XXII, Corolário). “O conatus, assim, se refere diretamente às essências dos modos singulares, que estão contidas nos atributos divinos, e que devem ser entendidas como potências que expressam, de maneira certa e determinada, a potência de Deus” (PEREIRA, 2008, p. 73).*

que também em Espinosa o princípio é invocado por se opor a um estado que se deve evitar, como a condição de tristeza proporcionada pelos vícios e afecções, ele claramente permite uma leitura conjunta. O diálogo conjunto se justifica também pelo contexto de desenvolvimento do sujeito moderno, que passa necessariamente pelo processo de legitimação do estado político como pela ideia de “melhor” forma de se viver.

A rejeição dos modernos à condição de natureza, próximo a uma condição animal, a qual se nega a partir do uso da razão e do controle, pois que reiterada quase dogmaticamente no processo argumentativo de legitimação do sistema político moderno é o que se coloca em questão neste artigo.

## **DO PRINCÍPIO DA CONSERVAÇÃO: O SACRIFÍCIO E O AUTOCONTROLE**

Para se compreender melhor a assertiva de Adorno e Horkheimer de que “Quem se abandona à vida, sem referir-se racionalmente à sua autoconservação recai, segundo o juízo do iluminismo e do protestantismo, na pré-história” (ADORNO; HORKHEIMER, p.47), recorre-se ao exemplo que eles mesmos apresentam ao longo da obra, a alegoria de Ulisses.

Na alegoria, Ulisses se acorrenta ao mastro para não se submeter ao encanto das sereias. A prisão que se impõe é a necessidade de manter-se, de conservar-se, como senhor de si mesmo. Jogar-se ao mar seria voltar para um estado de submissão à natureza, de indeterminismo ou, como diz Espinosa nas primeiras linhas do prefácio da quarta parte de *Ética*, de entrega às fortunas. A entrega às fortunas, a um estado de impotência, submetido às afecções e não à Razão, é o que Espinosa chama de servidão (ESPINOSA, 2004, p.341).

A construção do sujeito moderno, como colocada por Adorno e Horkheimer, indica uma passagem do sacrifício à ideia de autodeterminação, ao qual está vinculado o princípio da conservação. A partir daqui, a análise será centrada em dois elementos que emergem do princípio da conservação, conforme o apresentado neste artigo, mesmo que estejam intimamente relacionados. O primeiro é a ideia do sacrifício, e o segundo é a ideia de autocontrole. O autocontrole pode também ser compreendido como uma forma de sacrifício, mas em um âmbito interno, e aqui se refere mais especificamente ao controle das paixões, dos impulsos, dos vícios e do que pode ser associado à condição de entrega do corpo à natureza, aproximando o ser humano a uma condição vista como animal.

## **O SACRIFÍCIO**

Nos modernos, o sacrifício deve ser substituído pela astúcia. A astúcia é o instrumento de confronto com a natureza, é “o desdobramento subjectivo dessa inverdade objectiva do sacrifício que ela vem substituir” (ADORNO; HORKHEIMER, p.26). Esse confronto com a natureza é o que garante a negação do sacrifício, que é, em contraposição,

a submissão às forças mágicas da natureza, a entrega resignada do corpo. No sacrifício, portanto, não há o porquê da astúcia, não há enfrentamento, mas entrega.

No entanto, a pressuposição de uma racionalidade para o estado político como tendo a função de preservar os seres humanos e permitir a potencialidade para o estado de liberdade, nos leva à máxima derradeira dos teóricos políticos em tela: Deve-se seguir a lei. Até mesmo no constitucionalismo, onde o legalismo já pouco vigora, pressupõe-se uma Constituição, um documento formal, último e fixo, ao qual tudo deverá seguir.

Como Rousseau coloca no capítulo V do livro 2, uma vez que o cidadão se encontra vivendo seguramente, pois que pactuou com seus iguais para conservar-se, “sua vida não é mais mera dádiva da natureza, porém um dom condicional do Estado” (ROUSSEAU, 2005, p.101).

Assim, para os contratualistas, a vida racional segurada pelo Estado não apresenta outra solução senão a do sacrifício, seguindo a lógica pré-moderna da mesma forma. De um lado, há a entrega e o reconhecimento de submissão ao estado natural, de outro há a mesma entrega e submissão, mas agora ao Estado, à lei. Significa a alienação até do direito à vida ao Estado. Rousseau, logo em seguida, diz que quando a conservação do Estado se torna incompatível com a conservação do “malfeitor”, é preciso que este pereça.

Em uma passagem bíblica do antigo testamento (Daniel 4:32), o profeta Daniel adverte Nabucodonosor sobre uma possível punição de Deus. A passagem mostra a similaridade do discurso dos contratualistas sobre o dever de se seguir o soberano, mesmo que justificado racionalmente, com o argumento mitológico.

E serás tirado dentre os homens, e a tua morada será com os animais do campo; far-te-ão comer erva como os bois, e passar-se-ão sete tempos sobre ti, até que conheças que o Altíssimo domina sobre o reino dos homens, e o dá a quem quer.

Nos contratualistas, a justificativa apresentada como racional leva à conclusão de que é justo a submissão ao poder do soberano, e a conservação deste, ou do Estado, é necessário mesmo se confrontado com a de um indivíduo. Como se observa na passagem do velho testamento acima, mesmo sem qualquer pretensão de racionalidade, o dever pelo reconhecimento do poder do Altíssimo ou do soberano segue não somente a mesma regra, mas tem a mesma consequência, o perecimento do indivíduo “infrator” a um estado de natureza, a uma condição animalesca.

Interpretando Hobbes, Agamben indica que o estado civil, em contraposição com o da natureza, não reflete a cessão livre dos indivíduos de seu direito natural, “mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir” (AGAMBEN, 2010, p.106). Ou seja, não se trata da conservação dos súditos, daqueles que se submetem à lei, mas sim da conservação do próprio poder instituído.

“Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objectualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre” (ADORNO; HORKHEIMER, pp.08 e 09). Ou seja, a submissão à lei e hoje, a imutabilidade e superioridade de uma Constituição, garantida pelo poder soberano do povo, como instrumento retórico legitimador não deixa de escapar da validação mítica de outrora.

A tentativa moderna de combate à ideia de destino a partir da colocação do sujeito como protagonista de sua própria história se vê em uma encruzilhada. A partir do princípio da conservação, o sacrifício ao Estado e à sua lei é uma ratificação da vida predestinada pré-moderna. O protagonismo desejado pelo sujeito moderno não consegue superar sua condição de discurso legitimador, que não se vê realizado na práxis.

Da mesma forma opera a construção teórica sobre a aplicação da lei, principalmente o modelo positivista e sua influência do procedimento científico e afastamento do sujeito. A lei, quando submetida ao discurso de que deve ser aplicada com tal distanciamento, no qual a subjetividade do eu não passa de um problema a ser evitado, ganha procedimento próprio, independente da ação humana. O dever de imparcialidade retira das mãos do sujeito seu poder de transformação, o submete à técnica, à sua verdade, que é colocada em um degrau acima das ações humanas. Com isso, até mesmo a sonhada liberdade do projeto moderno se vê absorvida nos procedimentos legais, a partir dos quais a mão humana deve ser afastada. Como indicam Adorno e Horkheimer, “A venda sobre os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que ele não nasceu da liberdade” (ADORNO; HORKHEIMER, p.11).

“É exactamente a renúncia a agir, pela qual a arte se separa da simpatia mágica, que fixa ainda mais profundamente a herança mágica. Esta renúncia coloca a imagem pura em oposição à realidade mesma, cujos elementos ela supera retendo-os (aufhebt) dentro de si” (ADORNO; HORKHEIMER, p.12). Na tentativa de se libertar de toda e qualquer ideologia, quer também se separar do que é real, humano, e acaba se associando ao antigo “mágico”, uma coisa que não existe no mundo dos seres humanos, mas que ao mesmo tempo é apreensível por eles e que representa com exatidão o real. A fé na pureza teórica e na possibilidade iluminadora dos contratualistas vira parceira e instrumento de controle e de subjugo a um poder que não se apresenta como real, mas que se esconde na opacidade dos discursos legitimadores das forças políticas. Submete-se à pressuposição de ordem das coisas, do Estado, das instituições, do dia a dia, e isso significa o caminho da reificação e da alienação social frente os instrumentos de poder.

## **O AUTOCONTROLE**

O sujeito moderno já não se preocupa em conhecer a essência de si mesmo e em aceitar seu destino e função na vida tal como o sujeito grego, mas se reconhece como protagonista da própria história. Contudo, esse trabalho de ser senhor de si mesmo exige

o controle das pulsões da natureza humana, e uma vida racionalmente determinada se torna o caminho para uma boa vida.

O esclarecimento, como indicado por Adorno e Horkheimer, não se resumiu ao controle e submissão do mundo pelo ser humano, mas também do ser humano por si mesmo. Para exemplificar essa relação, os autores utilizam a alegoria de Ulisses. Foi sua força interna, sua capacidade de autocontrole que o salvou do canto das sereias, a entrega à natureza.

**Bater no peito** tornou-se depois um gesto de triunfo: com esse gesto, o vencedor exprime o facto de que sua vitória é sempre uma vitória sobre sua própria natureza. Esse feito é levado a cabo pela razão autoconservadora. (...) Se atribuímos à escolha e sequência das palavras um valor demonstrativo, é preciso admitir que Homero só vem a considerar o ego idêntico como o resultado do **domínio da natureza intra-humana**. Este novo eu estremece dentro de si, uma coisa, o corpo, depois que o coração foi punido nele (ADORNO; HORKHEIMER, p.25) (Grifo acrescido)

Como se pode observar principalmente em Rousseau e em Espinosa, para uma vida ser racionalmente guiada, até para que se permita a liberdade, o sujeito tem o dever de se controlar, colocar o racional sempre acima do passional, do impensado.

A apatia, tão próxima da autoconservação, garante sua cadeira de luxo junto ao aparato administrativo. Diz Kant que ela [a apatia] “(considerada como fortaleza) é um pressuposto indispensável da virtude” (ADORNO; HORKHEIMER, p.46), de tal modo que o entusiasmo, a demonstração passional dos sofrimentos nas reivindicações ganha uma moldura de ilegitimidade e abuso contra a ordem e contra o progresso.

Questiona-se aqui, inclusive, as manifestações populares espontâneas e a dos movimentos sociais a partir dessa lógica decorrente do princípio da conservação. Sob o ponto de vista do esclarecimento e do princípio da conservação, eles serão automaticamente colocados à margem da legalidade.

Esses movimentos são contra a ordem porque passa a questionar não somente o poder burocrático estatal, mas por ser ilegítima (aos olhos do oficial) só pelo fato de não seguir à lógica do estoicismo burguês, só por mostrar-se de outra forma que não àquela aceita pelos caminhos tradicionais da apatia e do autocontrole. Gritar uma opressão sentida é um absurdo aos olhos do esclarecimento, pois mostra toda sua irracionalidade, sua condição de sentimento que não depende da razão para existir. E os movimentos sociais são contra o progresso porque, mesmo que momentaneamente, não estão onde deveria estar no maquinário industrial, como lubrificante ou como consumidor. Fazendo a roldana parar de girar, os movimentos estão necessariamente atuando contra aquilo que mais se acredita ser o desenvolvimento social em direção à realização do projeto moderno.

Assim, pode-se dizer que “O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo. Se todos os afectos se valem, a autoconservação – que domina de qualquer modo a figura

do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação” (ADORNO; HORKHEIMER, p.44). A ação, para ser racional e legítima, precisa ser o consumo ou o trabalho. Do contrário, a sensação que se tem é a de cair novamente naquele estado de natureza, sobre o qual se despeja um terror tão irracional quanto sua formulação teórica, inventado pelos modernos a partir de uma imaginação tão religiosa e mitológica quanto tudo aquilo que procuraram evitar.

“Só a actividade industriosa e as instituições que devem servir a ela – isto é, a mediação que conquistou autonomia, o aparelho, a organização, o sistemático – gozam, tanto no conhecimento quanto na prática, da reputação de serem racionais” (ADORNO; HORKHEIMER, p.44).

Nesse sentido, a autoconservação que se depara diante no maquinário industrial em ação se reverte em mera contemplação amorfa, que não consegue se ver como tal. A racionalidade implícita do sistema industrial garante a legitimidade para a racionalidade explícita dos números frios do crescimento econômico, e a vida real fica à míngua, na expectativa, ou na crença, de que aqueles números tão certos e explicados pelos arautos das ciências econômicas possam se converter em verdadeira melhoria.

Um bom exemplo que pode ser lembrado nos critérios de legitimação, entendido sob a influência do princípio da conservação, é a política de drogas. Se de um lado, a preservação da vida é defendida no discurso, atuando no sentido proibicionista de algumas drogas, por outro, aquelas que estão conforme os ditames do trabalho capitalista e do modelo disciplinar são consideradas legítimas (VARGAS, 2008, p.48).

No começo da sociedade industrial, houve uma crescente demanda por “alimentos-droga” estimulantes, como o chá, café e os doces (VARGAS, 2008, p.48), e atualmente, cresce vertiginosamente a demanda por “drogas do controle”, como os antidepressivos e inibidores, para controlar ansiedade, déficit de atenção etc. No caminho contrário, as drogas que atuam no sentido de alteração perceptiva, como as psicodislépticas, ganham grande rejeição por parte da população, o que é seguido firmemente pelos mecanismos institucionais.

Não se pode negar que os critérios de aceitação social de determinadas drogas passam por elementos complexos demais para serem apreciados nesta ocasião, mas o caso da política de drogas é exemplar para mostrar que há algo mais que a pressuposição de racionalidade nas decisões políticas, de que elas não conseguiram superar o peso do mítico, e até mesmo o próprio pavor do mito se revelou mítico (ADORNO; HORKHEIMER, p.16).

O temor irracional do retorno ao Éden logo após a mordida, ou aos tempos de Caim e Abel, ou à condição de Nostradamus ao ser punido por Deus, além de constituir-se como antolhos de deliberações públicas, foi um fator que contribuiu para o obscurecimento das opressões, sobre as quais os olhos da crítica pouco conseguem ver e nada conseguem fazer.

O controle do coração e o apelo ao *logos*, a busca pela funcionabilidade e racionalidade das coisas, bem como da legitimação do estado político, é um caminho

para a insensibilização, para o atrofiamento da capacidade de empatia, para o ofuscante e obcecante contexto social que não nos permite avaliar as opressões do aqui e do agora, mas como um distante a ser corrigido.

Dessa visão centrada em um eu não empático, cujo relacionamento político somente se dá na racionalidade instrumental de dominação com a natureza e com os outros, nasce um poder cuja legitimidade é ratificada (e reificada) tal qual o mito, incapaz de pautar suas contradições internas, uma vez que o padrão cognitivo racional só permite enxergar sob determinada perspectiva, dura e inflexível.

## CONCLUSÃO

O que este artigo procurou destacar foi o papel e a influência do princípio da conservação, instrumento de legitimação das estruturas políticas e um guia da melhor forma do viver moderno, como elemento de entorpecimento crítico sobre as estruturas de poder.

Reconhecendo que “a práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça” (ADORNO; HORKHEIMER, p.22), buscou-se identificar como o discurso da conservação pode se refletir em um estoicismo burguês que não se mostra tão diferente da velha lei natural do mais forte, uma vez que permite, a partir da estrutura de poder legitimada, a preservação (a conservação) dos privilegiados em detrimento das opressões (ADORNO; HORKHEIMER, p.46).

Embora deva se reiterar a importância da teoria da soberania como instrumento argumentativo crítico de uma estrutura de poder religiosa e aristocrática, democratizando os discursos de soberania, ela não deixa de inserir outros mecanismos disciplinares que atuaram profundamente nas estruturas de poder como, por exemplo, a inserção do código penal como instrumento moralizador da sociedade (FOUCAULT, 2005, p.45).

Em outras palavras, a busca de superação da mitologia pré-moderna a partir da ideia de soberania foi eficaz no afastamento do mito justamente por introduzir novos fetiches na legitimação política. Se a racionalidade conseguiu efetivamente superar o discurso mitológico, ao menos introduziu novos discursos também de ordem mitológica, e sem conseguir facilmente destinar-lhes um olhar crítico e transformador. Como destaca Heck, sobre a construção teórica de Hobbes,

O contratualismo hobbesiano perfaz uma ficção ante-revolucionária. (...) Por preceder logicamente ao artifício contratualista, o Estado hobbesiano está condenado ao jusnaturalismo, vale dizer, os súditos não podem ser mais iguais sob o império do Leviatã do que o são como homens por natureza. (HECK, 2007, p.111)

Como coloca Agamben, se a construção teórica do estado de natureza não passou do fictício, o poder do soberano faz surgir no interior da sociedade o bastante real estado de exceção, figurando eles juntos como “duas faces de um mesmo processo topológico” (AGAMBEN, 2010, p.43).

Na contramão das mitologias e sua influência na legitimação política, deve-se procurar por um direito novo que reconheça até mesmo o que se mostra como irracional, buscando identificar os limites impostos pela racionalidade moderna.

Para dizer a verdade, para lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito da soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seja antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania. (FOUCAULT, 2005, p.47)

Em resumo, para que a voz do oprimido seja efetivamente ouvida, para que as estruturas de coerção e de poder sejam escancaradas à crítica, o que este artigo propõe é que o princípio da conservação seja então pautado pelo reconhecimento do enfrentamento, da desordem crítica e da antidisciplina, para que a *práxis* revolucionária não seja obscurecida nos antolhos que a própria racionalidade serviu-se como necessária.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento – Fragmentos Filosóficos*. Disponível em: <http://antivalor.vilabol.uol.com.br>. Acesso em 30/07/2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*. 2.ed. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2010.
- ESPINOSA. *Vida e Obra*. Coleção Os Pensadores. Nova Cultura Ltda., 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GOUGH, J. W. Introdução. In: LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Vozes. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/3270708/Clube-do-Livro-Liberal-John-Locke-Segundo-Tratado-Sobre-o-Governo-Civilebook>. Acesso em 30/07/2013.
- HECK, José Nicolau. *Liberdade, Movimento Vital e Paixões: os impasses do materialismo Hobbesiano*. *Philósophos* 12 (1): 91-122, jan./jun. 2007.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Nova Cultura Ltda., 2004.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Vozes. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/3270708/Clube-do-Livro-Liberal-John-Locke-Segundo-Tratado-Sobre-o-Governo-Civilebook>.

Livro-Liberal-John-Locke-Segundo-Tratado-Sobre-o-Governo-Civilebook. Acesso em 30/07/2013.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito – Dos Gregos ao Pós-modernismo*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PEREIRA, Rafael Rodrigues. O *Conatus* de Spinoza: autoconservação ou liberdade? In: *Cadernos Espinosanos*, volume XIX, 2008, pp.73-90.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Nova Cultura Ltda., 2005.

VARGAS, Eduardo Viana. Fármacos e outros sociotécnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*. Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Mauricio Fiore, Edward MacRae e Henrique Carneiro (Organizadores). Salvador: Edufba, 2008.