

A IDEIA DE UMA VIDA BOA EM ARISTÓTELES E ROTHBARD

THE IDEA OF A GOOD LIFE IN ARISTOTLE AND ROTHBARD

BENEDITO JOÃO SIMONE¹

Abstract: Ethics of virtues presupposes a normative criterion for conceiving the best way of life. This last, therefore, is relative to entire human species. Libertarianism, instead, defends the primacy of individual liberty in the choice of the own idea of the best way of life. But, with that, because of the understanding that one has of the same liberty, the idea of the best way of life may vary from person to person.

Keywords: good life, soul, virtues, individual liberty, self-ownership.

Resumo: A ética das virtudes pressupõe um critério normativo para a conceção da melhor forma de vida. Esta última, por isso, é relativa à toda espécie humana. O libertarianismo, ao invés, defende a primazia da liberdade individual na escolha da própria ideia da melhor forma de vida. Mas, com isso, dada à compreensão que se tem dessa mesma liberdade, a ideia da melhor forma de vida pode variar de pessoa em pessoa.

Palavras-chave: vida boa, alma, virtudes, liberdade individual, autopropriedade.

Résumé: L'éthique des vertus pré-suppose un critère normatif pour la conception du meilleur type de vie. Cette dernière, par conséquent, est relative à toute l'espèce humaine. Le libertarianisme, au contraire, défend la primauté de la liberté individuelle dans le choix de sa propre idée du meilleur type de vie. Mais avec cela, étant donné la compréhension que l'on a de cette même liberté, l'idée du meilleur type de vie peut varier d'une personne à l'autre.

Mots-clés: bonne vie, âme, vertus, liberté individuelle, propriété de soi.

¹ Universidade São Tomás de Moçambique (USTM). Docente de Ética Fundamental, Ética Ambiental, Dignidade Humana, Direitos Humanos. Email: bsimone.dp@ustm.ac.mz; ORCID : 0000-0001-5019-1966

Introdução

Abro esta introdução com uma breve nota histórica. Se, no ocidente, à partir do século XVII, a ética aristotélica foi abandonada, fato motivado essencialmente pela racionalidade apodítica, típica da ciência matemática, contrariamente, à partir do século XIX, verificou-se o contrário, ou seja, o despertar pelo seu interesse, até chegar-se ao ponto de, à partir dos meados do século XX, tal interesse tornar-se *obiectum* propriamente filosófico por parte de vários renomados estudiosos como, por exemplo, H.-G. Gadamer, H. B. Veatch, Alasdair MacIntyre, Pierre Aubenque, Enrico Berti, Marcello Zanatta, só para citar alguns deles. Portanto, falar hoje de Aristóteles, particularmente em filosofia moral, âmbito sobre o qual o presente artigo pretende debruçar-se, não é algo antiquado, dada essa importância que o Estagirita foi reganhando, fato, aliás, originado, principalmente, pela insatisfação gerada pelas teorias éticas modernas, conforme apontava G. E. M. Anscombe, em 1958.

O presente artigo não visa fazer a reconstrução histórica do reafirmar do pensamento ético de Aristóteles até aos nossos dias, mas, ao invés, e sem fugir a essência dessa questão, confrontar Aristóteles e Murray Newton Rothbard, no que tange especificamente à questão da ideia de uma vida boa ou da melhor forma de vida, o objeto de toda filosofia prática.

No entanto, dado que o conceito de vida boa, na nuance da teoria libertariana, aparece como resultado do destaque que se dá às liberdades individuais, (i) qual é, antes de mais nada, a abordagem que se pode fazer sobre o conceito de liberdade na ética desenvolvida por Aristóteles? (Hegel alegava que era inútil procurar, em Aristóteles, um pensamento sobre a liberdade). (ii) Por outro lado, qual é a nuance do conceito libertariano da liberdade? Mas porque os dois autores defendem um pensamento teleológico, nessa perspectiva teórica, (iii) onde reside, então, a divergência na concepção da ideia da melhor forma de vida ou vida boa em ambas as teorias filosóficas? (iv) Ainda mais importante, onde reside, hoje, a incidência da validade do pensamento ético de Aristóteles?

Procuró, ao longo deste artigo, esclarecer estas e outras problemáticas, através duma abordagem metodológica que prioriza a leitura direta dos dois autores em estudo (recorro, obviamente, a outros materiais para elucidar alguns aspetos). No que diz respeito à Aristóteles, dentre as suas três *Éticas*, tidas geralmente como autênticas (como é sabido, há entre os especialistas um inevitável e interminável debate sobre esse assunto), detenho-me apenas na *Ética a Nicómaco*, texto mais que suficiente para os propósitos deste estudo; e, por outro lado, no que diz respeito à Rothbard, em algumas passagens do *The ethics of liberty (A ética da liberdade)* e do *For a new liberty... (Por uma nova liberdade)*.

Quanto à estruturação deste artigo, após estas breves linhas introdutórias, no primeiro ponto faço a apresentação do essencial, no meu ver, sobre a ética das virtudes. No segundo ponto faço o mesmo, mas já em relação ao libertarianismo. No terceiro ponto falo *des enjeux* da liberdade nos dois autores, ou, precisamente, em consequência dos seus posicionamentos teóricos. No quarto e último ponto, trato a questão da divergência, em ambas teorias, no que diz respeito à concepção da melhor forma de vida.

1. A felicidade, os tipos de bens, as formas de vida, a atividade específica, a alma e as virtudes em Aristóteles

Para Aristóteles a ética ocupa-se dos fins das atividades humanas ou da conduta humana. Nesse sentido, de acordo com o Estagirita, tanto as pessoas comuns bem como aquelas com certo nível (*consensus omnium gentium* ou *consensus humani generis*, como diriam os jusnaturalistas) tendem a afirmar que o fim último ou o bem supremo da ação humana é a felicidade (εὐδαιμονία, *EN* I 4, 1095a 18).² Só a felicidade não a escolhemos em vista de outros bens ou de outra coisa (I 7, 1097b 6). Aliás, de acordo com a *EN* I 7, 1097b 8, é em razão disso que se julga que o bem perfeito seja autossuficiente (αὐταρκες).

Mas o que é a felicidade (εὐδαιμονία)? Sobre isso, ao invés, Aristóteles diz não haver consenso (I 4, 1095a 20-21). De fato, tendo em conta o desacordo existente entre as pessoas comuns e os sábios, é fácil concluir que a felicidade se diz de vários modos. Destarte, a fim de clarificar isso, o Estagirita mete-se a examinar a fundo as opiniões difundidas à respeito (este procedimento não é exclusivo da filosofia prática, também pode-se encontrar na filosofia teórica), considerando, no entanto, apenas as opiniões mais proeminentes e dotadas de certo fundamento (τὰς δόξας τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν, I 4, 1095a 29-30), para depois desembocar numa concepção da felicidade baseada no desenvolvimento das virtudes. É interessante notar que, em tal concepção, os elementos inicialmente preteridos foram recuperados, no entanto, para serem postos como complemento do que é a felicidade, e não, obviamente, como sua essência.

Na *EN* I 5, 1095b 16-19, Aristóteles divide as formas de vida em três: (i) a vida dada à diversões (ἀπολύσεις); (ii) a vida dedicada às atividades práticas ou à vida política (πολιτικός); (iii) e, a vida contemplativa ou teórica (θεωρητικός). Um pouco mais à frente, na *EN* I 8, 1098b 12-14, o Estagirita

² Aristotele, “Ética Nicomachea”, *Le tre etiche*, trad. de Arianna Fermani (Milano: Bompiani, 2003). Este é o texto bilingue (em grego e italiano) da *Ética a Nicómaco* (*EN*), que passo a usar para fazer as citações ao longo de todo este artigo.

também recorre à uma divisão dos bens, já conhecida no seu tempo (provavelmente pertencente à Pitágoras), segundo a qual, esses são de três tipos, a saber: (i) os bens do corpo (σῶμα); (ii) os bens exteriores (ἐκτός); (iii) e os bens da alma (ψυχή).

Mas qual é a relação intrínseca existente entre essas formas de vida e esses tipos de bens? Na *EN* I 5, 1095b 16, Aristóteles diz que as pessoas comuns bem como aquelas mais vulgares tendem a identificar a felicidade com o prazer. É por isso que ambas gostam da vida dada à diversões (οἷο καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν, I 5, 1095b 17). Mas, uma vida que se limita apenas a satisfazer os prazeres carnaís, ou seja, a busca desenfreada pelos bens do corpo, ela não se difere de uma vida animalesca (βοσκημάτων βίον, I 5, 1095b 20).

Em contrapartida, entre as pessoas que se dedicam ao que o Estagirita chama de atividades práticas ou vida política, há quem confunde a felicidade com a honra, porém, isso resulta improcedente, já que a honra não é coisa própria e inalienável (οἰκεῖόν τι καὶ δυσφαίρετον, I 5, 1095b 26), aspetos esses, aliás, que devem caracterizar o bem supremo. Mas, também há quem confunda a felicidade com a busca pelas riquezas, no entanto, tal fato, também resulta improcedente, pois a riqueza é procurada em função de outros bens. Ou seja, ela é um meio e não um fim: é útil e está em função de outra coisa (χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν, I 5, 1096a 7). Vale repisar que o escopo de Aristóteles está na identificação do fim último da ação humana ou, por outro lado, do bem supremo dessa mesma ação.

A fim de deixar as coisas claras, ainda no início, convém, portanto, esclarecer um aspeto muito importante, na ética do Estagirita. Na verdade, negar que a felicidade se realiza mediante a vida política (mas, extensivamente, o mesmo diga-se em relação à vida dedicada a busca pelos prazeres) levanta enormes dificuldades para a compreensão e interpretação da *Ética a Nicómaco* no seu todo. Por isso, é mais correto, então, falar de dois níveis de realização da felicidade, e não de duas maneiras *per se* antagônicas, isto é, através das virtudes éticas, a chamada felicidade do segundo nível, como pode ser lido na *EN* X 8, 1178a 9, do mesmo modo que através da vida contemplativa, a chamada felicidade perfeita, na *EN* X 7, 1177a 17. Mais adiante desenvolverei, em linhas gerais, este aspeto, partindo do debate não em si novo, mas sim colocado em moldes novos por W. F. R. Hardie, em 1965.

Mas, dando continuidade ao discurso que se estava a fazer, o bem supremo também não pode ser nem o que o seu mestre chamou de “Ideia do Bem”. Objeção essa, imortalizada pelo provérbio latino: *amicus Plato, sed magis amica veritas* (estimo Platão, mas amo mais a verdade). *Tout court*, Aristóteles refuta a ideia do bem universal, pois, mesmo se tal bem existisse, contudo, como mostra a passagem da *EN* I 6, 1096b 33-34, ele não seria praticável ou realizável, nem alcançável (οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν), e,

consequentemente, estaria desprovido de qualquer valor. Para o Estagirita, o objeto da ética, em definitiva, é somente o bem realizável (πρακτὸν ἀγαθόν, I 6, 1097a 23). A ideia de um bem absoluto é substituída pelo bem relativo ao Homem, ou seja, aquele que depende de nós (ἐφ' ἡμῖν, III 2, 1111b 30; 1112a 31; 1113a 11).

Até agora Aristóteles demonstrou o que não é em si mesmo, esse bem realizável pelo Homem. Ou seja, o que não é *stricto sensu* a felicidade, já que ficou claro que o bem supremo da ação humana, que também é o fim último, identifica-se com a felicidade. Então, em que vai consistir a felicidade na óptica aristotélica?

A sua resposta está de acordo (consideradas as devidas nuances) com a concepção grega do que é a virtude (ἀρετή). O bem do Homem, como, aliás, acontece com todos os seres vivos, consiste na realização concreta da sua própria natureza, ou seja, em traduzir, em ato, o que constitui a própria essência.³ Mas porque a felicidade do Homem vai consistir na atividade, é preciso, por conseguinte, individuar, em primeiro lugar, a atividade (ou função) específica do ser humano (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, I 7, 1097b 24-25).

De acordo com a EN I 7, 1097b 31 - 1098a 3, tal não pode ser o simples fato de viver (ζῶω), isto é, uma vida incapaz de ir para além da nutrição e do crescimento. Mas, também, não pode ser o sentir (αἰσθάνομαι). De fato, o primeiro aspeto também é próprio das plantas, assim como o segundo é próprio do cavalo e do boi, ou seja, de todos os animais (παντὶ ζῴῳ). Destarte, a atividade específica do ser humano está na atividade da alma segundo a razão ou não sem a razão (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, I 7, 1098a 7-8). Porque os bens da alma são os maiores e mais importantes – aliás, abordagem essa que não foge do ensinamento *ex professo* também de Sócrates e Platão –, *a fortiori*, o fim da ação humana deve ser um dos bens relativos a ela; e os bens relativos à alma são as próprias ações e atividades da alma (τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχὴν τίθεμεν, I 8, 1098b 14-16).

Mas porque agir segundo a razão equivale a agir segundo a virtude, então, o bem do Homem está na atividade da alma em conformidade com a virtude (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, I 7, 1098a 16-17). Virtude essa que deve ser exercitada por toda a vida (ἐν βίῳ τελείῳ), pois, assim como uma andorinha ou um só belo dia não fazem a primavera, de igual modo, um só dia ou um breve período de tempo não tornam o

³ Cf. Francesco Adorno, *La filosofia antica. II. filosofia, cultura, scuole tra Aristotele e Augusto IV-II secolo a.C.* (s.l.: Feltrinelli, 1987), 96; José Montoya Saenz e Jesús Conill Sancho, *Aristóteles. Sabiduría y felicidad* (Madrid: Cincel Kapelusz, 1985), 116-118; René-Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), 48; Giovanni Stelli, Nota de Abertura a Aristotele, *La scienza della prassi. Da Etica Nicomachea e Politica* (Roma: Armando Editore, 2009), 10.

Homem feliz (οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος, I 7, 1098a 19-20). A vida feliz é aquela segundo a virtude, e como afirma Aristóteles na *EN* X 6, 1176b 34 - 1177a 3, esta última, por sua vez, requer empenho (a virtude não consiste apenas em sua posse passiva).

Embora Aristóteles não identifique a felicidade em si mesma com os bens do corpo e muito menos com os exteriores, isso não quer dizer que a sua ética seja ascética. Para um leitor atento da *Ética a Nicómaco*, é indiscutível que seu autor reconhece em algumas passagens que a felicidade tem necessidade dos prazeres sensíveis (moderados) e de um *minimum* de bens materiais; o mesmo diga-se também em relação à saúde (I 8, 1098b 22 - 1099b 8; I 9, 1100a 27-28; VII 13, 1153b 17-21; X 8, 1178a 23 - 1178b 3).

Sendo a felicidade, a atividade da alma em conformidade com a virtude, então, a melhor maneira de pormenorizar isso passa por estudar tanto a concepção do que é a alma, assim como a concepção do que são as virtudes. Antes de tudo, para Aristóteles, estas últimas são de dois tipos, a saber: (i) as virtudes éticas e (ii) as virtudes intelectuais.

Na *EN* I 13, 1102a 28, Aristóteles afirma que a alma humana é composta por duas partes: (i) a parte irracional e (ii) a parte racional. Por sua vez, cada uma dessas partes está subdividida em duas partes, conforme passo a descrever nos parágrafos que se seguem.

A parte irracional está subdividida em: (i) parte vegetativa, que está desprovida de razão e (ii) parte sensitiva, que participa de certo modo da razão, isso enquanto pode escutá-la e obedecê-la (ἡ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν, I 13, 1102b 31). Quanto à parte desprovida de razão, isto é, a parte vegetativa, ela deve ser imediatamente descartada, já que se está a falar da virtude como atividade da alma segundo a razão. É na parte sensitiva onde estão situadas as virtudes éticas, propriamente virtudes morais (no sentido de *habitus*). E, elas consistem no justo meio (μεσότης) entre dois extremos: um segundo o excesso e outro segundo o defeito (τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἑλλειψιν, II 6, 1107a 1-3). Justo meio que significa excelência, ou segundo René-Antoine Gauthier, a conformidade da ação segundo a regra moral.⁴ Dentre as virtudes éticas, só para citar algumas, porque, como bem afirmam vários autores, elas, na verdade, são em número iguais aos impulsos e sentimentos que a alma sensitiva deve moderar,⁵ temos, por exemplo, a coragem, temperança, generosidade e justiça (δικαιοσύνη) – sendo esta última a mais importante de todo grupo. Aliás, a *EN* V 1, 1129b 29-30, citando Teógnis, afirma que a justiça compreende todas as virtudes (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδονη πᾶς ἀρετὴ ἐνι).

⁴ Cf. Gauthier, *La morale*, 67.

⁵ Cf. Aristotele, *Le tre etiche*, 27; Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele di Giovanni Reale* (Roma-Bari: Laterza, 1977), 108.

A parte racional, de acordo com a *EN VI 1*, 1139a 12, onde estão situadas as virtudes intelectuais, está subdividida em: (i) razão prática (deliberativa ou opinativa) e (ii) razão teorética (científica, especulativa ou demonstrativa). Correspondente à alma calculativa temos a arte ou a técnica, e a prudência (φρόνησις); esta última tida como racionalidade prática ou sabedoria prática por muitos outros autores, é a virtude típica deste grupo. Por outro lado, correspondente à alma científica temos o conhecimento científico, a sabedoria (σοφία) ou sabedoria filosófica, e a razão intuitiva ou o *intelectus*; a virtude típica da razão teorética é a sabedoria. Conforme atesta a *EN VI 6*, 1141b 3-5, para Aristóteles, de fato, sábios como, por exemplo, Anaxágoras e Tales, não são necessariamente prudentes (φρονίμους). De acordo com a *EN II 1*, 1103a 15-17, as virtudes intelectuais nascem e se desenvolvem basicamente através do ensino, diferentemente das virtudes éticas que nascem e se desenvolvem através do hábito.

Na ética aristotélica, como já se fez menção, existem dois níveis de realização da melhor forma de vida: (i) a vida conforme as virtudes éticas; e (ii) a vida contemplativa, que em Aristóteles, ao contrário do que pensava Platão, não é o conhecimento das ideias reservado aos filósofos, mas sim, é no sentido de uma vida em estridente contraste com a vida pública.⁶ No que diz respeito à este segundo nível, pode-se dizer que Aristóteles é cristão *avant la lettre*, ao defender que a vida humana é beata (μακάριος) enquanto ela participa da atividade divina (ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια), mas entendida esta, por sua vez, como atividade contemplativa (X 8, 1178b 21-23). A atividade ligada à sabedoria (filosofia), diz Aristóteles, é a mais prazerosa das atividades que derivam das virtudes (ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν, X 7, 1177a 23-25). Na passagem da *Metafísica* XII 7, 1072b 24-30, Aristóteles afirma que essa feliz condição na qual nós os homens nos encontramos ocasionalmente, em Deus ela é perene, e ainda mais, superior; Deus é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é precisamente essa atividade (ἐχεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια).⁷

Vale a pena aprofundar um pouco mais a questão dos dois níveis, até agora abordada superficialmente. Para W. F. R. Hardie, no seu artigo intitulado *The Final Good in Aristotle's Ethics* (*O Bem Final na Ética de Aristóteles*), conforme relata Emilio De Dominicis, na ética aristotélica há uma concepção de felicidade “inclusiva” e outra “dominante”. Na primeira, a felicidade “inclui” o exercício de todas as virtudes (isto é, as virtudes éticas bem como as intelectuais), e, na segunda, o “predomínio” de uma só virtude intelectual:

⁶ Cf. Franco Trabattoni e Mario Vegetti (coords.), *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele* (Roma: Carocci, 2016), 252-253; Franco Trabattoni, *La filosofia antica. Profilo critico-storico* (Roma: Carocci, 2002), 197-198.

⁷ Aristotele, *Metafisica*, trad. de Giovanni Reale (Firenze: Bompiani, 2017).

a sabedoria, ou seja, basta para a felicidade apenas a sabedoria.⁸ Ainda segundo Emilio De Domicis, os defensores da concepção dominante não têm razão quando afirmam que a felicidade como tal estaria apenas na contemplação, pois, em Aristóteles existem duas ordens de felicidade, consoante dois sistemas de vida diferentes, mas, os mesmos estão certos, quando, ao invés, afirmam que a atividade filosófica é superior à atividade política; que a felicidade da contemplação é perfeita, enquanto que aquela das atividades segundo as virtudes éticas é de segunda ordem; e, que a sabedoria é superior às virtudes éticas e à prudência que as regula. Porém, vale destacar que em Aristóteles, o sábio exercitará as virtudes éticas seja como Homem, seja para evitar obstáculos na sua contemplação (cf. X 8, 1178b 2-7). E, acrescenta Emilio De Domicis, que o político, por sua vez, particularmente atento ao exercício das virtudes éticas, procederá mal se renunciasse completamente a contemplação: privar-se-ia totalmente, mas também injustificadamente, da felicidade perfeita.⁹ Portanto, para Emilio De Domicis, as concepções inclusiva e dominante não estão em contradição (diferentemente do que alegam alguns autores, como, por exemplo, Anthony Kenny), mas sim são globalmente compatíveis, componíveis.¹⁰ Ademais, para Maria Emilia Avena, a forma de vida contemplativa só pode ter lugar num contexto em que as necessidades básicas se encontram satisfeitas e a pólis desenvolve uma existência harmónica, livre de conflitos que possam perturbar a sua ordem e estabilidade.¹¹

Segundo Pierluigi Donini, na introdução à versão italiana da *Ética a Eudemo*, não parece possível conciliar completamente as duas concepções, mas, ao invés, o que é possível, é reduzir as suas distâncias.¹²

No entanto, muito longe da ética aristotélica está a teoria libertariana. Esta última, de fato, na tentativa de preservar o Homem de qualquer forma de imposição externa (por assim dizer, duma espécie de ditadura da moral), ela vai propor-se, então, a respeitar a liberdade de cada indivíduo para escolher a sua própria concepção de vida boa ou feliz. Em outras palavras, para

⁸ Cf. Emilio De Domicis, “Sulla felicità in Aristotele”, *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore di Luigi Gentile* (Roma, Aracne: 2008), 79. O texto de Hardie ao qual se refere Emilio De Domicis é William Francis Ross Hardie, “The Final Good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* (1965), 277-295.

⁹ Cf. Domicis, “Sulla felicità”, 96-97.

¹⁰ Cf. Domicis, “Sulla felicità”, 92. Sobre a questão da concepção “inclusiva” e “dominante” na perspectiva de Kenny cf. Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

¹¹ Cf. Maria Emilia Avena, “La función del hombre como cuidado de sí”, *XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP* (2017), 7.

¹² Cf. Aristotele, *Ética Eudemia*, trad. de Pierluigi Donini (Roma-Bari: Laterza, 2005), XII.

Aristóteles é o homem prudente (o bom político ou bom governante)¹³ que deve determinar o que é a melhor forma de vida, enquanto que para o libertarianismo são os indivíduos na sua singularidade.

Mas, para ser metodológico, antes de aprofundar os aspetos mais importantes sobre o conceito de vida boa, passo primeiro à apresentação do essencial sobre o libertarianismo, como, aliás, acabo de o fazer em relação à ética do Estagirita.

2. A estratégia para a liberdade em Murray N. Rothbard

Para Murray N. Rothbard,¹⁴ em qualquer sociedade, os princípios legais podem ser estabelecidos de três maneiras diferentes: (i) seguindo os costumes tradicionais da comunidade; (ii) obedecendo à vontade arbitrária e *ad hoc* dos governantes; (iii) e recorrendo à razão humana para descobrir a lei natural. Este último procedimento é na ótica rothbardiana o mais apropriado, mais nobre e plenamente humano. No entanto, de acordo com o autor, a lei natural tem sido frequentemente usada de maneira errada para defender o *status quo* político. Foi Lord Acton quem detectou essa profunda falha na conceção da filosofia política da lei natural dos filósofos gregos da antiguidade, pois, tais filósofos defenderam a equivalência entre a política e a moral, e, com isso, determinaram que o Estado fosse o representante principal da moral social. É o que fizeram Platão e Aristóteles ao proclamar a supremacia do Estado, originada pela visão segundo a qual a religião, moral e política tinham apenas um único legislador, assim como uma única autoridade.¹⁵ De acordo com Rothbard, impõe-se, por conseguinte, que o libertarianismo baseado na lei natural (Rothbard desenvolve um pensamento teleológico, mas, no entanto, uma teleologicidade não metafísica, no sentido tradicional deste último termo) busque estratégias de modo a alcançar o objetivo da liberdade consistente, isso comparativamente ao *status quo* que o autor descreveu-o de confuso.¹⁶

¹³ Segundo Berti, foi Hans-Georg Gadamer, o primeiro a identificar a filosofia prática de Aristóteles (o seu pensamento ético-político) com a virtude intelectual da prudência (φρόνησις). Porque a prudência não é uma ciência, mas uma virtude, ela não pertence ao filósofo, mas, sim ao bom político ou ao bom governante, cf. Enrico Berti, *Filosofia pratica* (Napoli: Guida, 2004), 23.

¹⁴ Em linhas gerais, Murray Newton Rothbard (1926-1995) foi um economista norte-americado da Escola Austríaca, mas também historiador e filósofo. Rothbard ajudou a definir o conceito de libertarianismo; fundou o anarcocapitalismo; defendeu o revisionismo histórico.

¹⁵ Cf. Murray N. Rothbard, *The ethics of liberty* (New York-London: New York University Press, 1998), 17-18.

¹⁶ Cf. Rothbard, *The ethics*, 257.

Toda a última parte de *The ethics of liberty* (*A ética da liberdade*) tem como *subiectum* a elaboração duma estratégia da liberdade. Rothbard parte da ideia de que a vitória da liberdade constitui o mais elevado fim político. Um mundo libertário, por sua vez, seria aquele em que cada um estaria livre para encontrar e buscar os seus próprios fins ou felicidade. Mas para a fundamentação apropriada do objetivo libertário, convém, então, que ele seja perseguido com uma paixão moral pela justiça.¹⁷

A liberdade, de acordo com Rothbard, deve ser buscada através dos meios mais rápidos e eficazes possíveis. Em outros termos, é preciso manter o fim em vista, bem como alcançá-lo o mais rápido possível. Um libertário deve ser um “abolicionista” que se ele pudesse aboliria imediatamente tudo o que constitui a invasão da liberdade.¹⁸

Porém, Rothbard chama a atenção para alguns aspetos cruciais a serem evitados, uma vez que os meios escolhidos nunca devem contradizer o objetivo estabelecido. Deve-se evitar, portanto, o seguinte: (i) a defesa do gradualismo, porque isso enfraqueceria o objetivo prioritário da liberdade;¹⁹ (ii) a agressão contra pessoas ou propriedades justas, porque isso iria violar o objetivo de não agressão; (iii) a adoção de um programa de transição planeado e abrangente para a liberdade total, porque isso seria uma forma de consentimento ou uma oposição a um ritmo mais rápido em direção à liberdade; (iv) o desperdício de qualquer oportunidade para reduzir o poder do Estado, ou a permissão de que ele aumente em qualquer área.²⁰

Outra questão considerada por Rothbard como sendo de extrema importância para o alcance do objetivo libertário é a educação. Em termos mais práticos, o autor propõe que haja um grupo ativo de libertarianos com grande conhecimento da causa da liberdade e empenhado na difusão dos propósitos do movimento.²¹

Em Rothbard não existe um tratado ético-filosófico sistemático à maneira do que acontece na *Ética* do Estagirita. Aliás, em última análise, para Rothbard, o libertarianismo, em si mesmo, não deve ser visto como uma doutrina ética, mas sim como uma filosofia política.²² No entanto, o ponto de partida da sua proposta, com cunho ético, está no fato de que cada Homem tem o direito de propriedade do seu próprio corpo (autopropriedade). Por

¹⁷ Cf. Rothbard, *The ethics*, 258.

¹⁸ Cf. Rothbard, *The ethics*, 259.

¹⁹ Cf. Rothbard, *The ethics*, 260.

²⁰ Cf. Rothbard, *The ethics*, 262-263.

²¹ Cf. Rothbard, *The ethics*, 264.

²² Cf. Douglas J. Den Uyl, “Liberdade e virtude revisitadas”, in *Homem, Economia & Liberdade. Ensaios em homenagem a Murray N. Rothbard*, org. Walter Block e Llewellyn H. Rockwell, Jr. (São Paulo: Instituto Rothbard, 2003), 285.

isso, ele pode fazer dele o que quiser, mas desde que isso não implique a invasão dos direitos de propriedade das outras pessoas.

Por conseguinte, afirma Rothbard, não cabe à lei defender o conceito de moralidade das pessoas. Em outras palavras, não cabe à lei fazer com que uma pessoa seja boa, respeitosa, íntegra, etc. Sobre isso, cada um deve decidir-se por si próprio. A função da chamada “violência legal” limita-se, então, à defesa das pessoas contra as invasões violentas de outras pessoas. Nessa ordem de ideias, a partir do momento em que, por exemplo, um governo proíbe a pornografia, ele próprio está a invadir os direitos de propriedade de as pessoas produzirem, venderem, comprarem ou possuírem o material pornográfico. Pois, o conceito de moralidade só tem sentido quando o ato moral é escolhido livremente.²³

Como já se pode intuir, a partir do que até aqui foi dito, uma das prioridades dos libertarianos é o de legalizar qualquer tipo de relação entre “adultos anuentes”. Uma vez que o sexo é algo exclusivamente privado, então, os governos não deviam regulamentar nem legislar sobre o comportamento sexual; de igual modo, sendo a prostituição uma venda dum serviço, os governos não têm o direito de proibir ou restringir essa prática;²⁴ e as mulheres têm o direito de expulsar qualquer entidade indesejada dentro de seus próprios corpos, isto é, elas têm o pleno direito de praticar o aborto.²⁵

Quanto à questão das drogas consideradas ilícitas, Rothbard chega a recorrer a uma linguagem jocosa para apresentar seus contra-argumentos. Segundo o autor, proibir alguma coisa só porque ela faria mal a quem eventualmente se servisse dela, isso nos levaria a uma gaiola totalitária (*totalitarian cage*) onde as pessoas são proibidas ou forçadas a comer certas coisas, para o seu próprio bem ou proibidas de se expor aos raios solares, uma vez que isso causaria câncer.²⁶

3. Sobre *les enjeux* da liberdade

Antes ainda de tratar a questão da ideia do bem, vale a pena primeiro falar da liberdade. O libertarianismo está certo quando defende que a liberdade é a *conditio sine qua non* para que se fale de ética. Sem a liberdade, de fato,

²³ Cf. Murray N. Rothbard, *For a new liberty. The libertarian manifesto* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006), 127-129.

²⁴ Cf. Rothbard, *For a new liberty*, 129-130.

²⁵ Cf. Rothbard, *For a new liberty*, 132. Para aprofundar este tema e outras questões controversas, como os limites, na perspectiva do autor, da responsabilidade dos progenitores em relação aos seus filhos, cf. Rothbard, *The ethics*, 97-112.

²⁶ Cf. Rothbard, *For a new liberty*, 136-137.

não se pode falar de ética nem de virtude. Mas, então, à cerca da liberdade, o que se pode encontrar em Aristóteles? Segundo Gauthier, Aristóteles nunca fala de livre arbítrio. Esta expressão não faz parte do seu vocabulário, e nem mesmo da linguagem do seu tempo (à propósito, como já se fez referência, Hegel foi mais categórico ao descartar a possibilidade de, em Aristóteles, poder se falar de um pensamento sobre a liberdade). Pode-se encontrar nas *Éticas* o termo (liberdade), como, por exemplo, na passagem da *EN* V 6, 1131a 28, mas designando a condição jurídica do Homem livre em oposição ao escravo, e não a liberdade psicológica (*liberté psychologique*).²⁷ Para Aristóteles, agir de livre vontade (ἐκόν) é fazer deliberadamente, de bom grado, de bom coração; assim, por exemplo, como no caso dum cão que come a sua ração, pois, ele o faz de bom coração, ἐκόν (cf. III 3, 1111a 25-26); porém, isso, não quer dizer voluntária ou livremente. É por causa dessa imprecisão de conceitos, que, de acordo com Gauthier, Aristóteles confundiu a espontaneidade dum acção com a liberdade dum acção, mas cuja esta última, a doutrina completa do filósofo leva a proclamar sua necessidade; na concepção do Estagirita, é sempre o intelecto que decide, e um intelecto que não pode jamais escolher senão o melhor (cf. IX 8, 1169a 17).²⁸

No centro da ética aristotélica, conforme argumenta Mario Vegetti, encontra-se a ideia dum escolha (προαίρεσις), possível, autónoma e moralmente responsável, através da qual o sujeito constrói seu modo de ser e seu projeto de vida. Para além da liberdade, ἐλευθερία (em oposição ao escravo, δοῦλος), na Grécia antiga, a conduta social era avaliada por intermédio do elogio e da censura, mas também da simultânea avaliação jurídica. E, em ambos os casos, as consequências recaíam na inteira responsabilidade das escolhas do indivíduo. Por outro lado, havia também a prática quotidiana e significativa da deliberação política nas assembleias e nos conselhos. Para Aristóteles, ele também filho do seu tempo, tudo o que importa, positivamente, é a imagem dum sujeito capaz de decidir da própria conduta na família e na cidade; e, negativamente, a exclusão de formas rígidas de determinismo: divino, psicológico, ou mesmo de matriz física e ontológica. Por conseguinte, a liberdade aristotélica não deixa qualquer espaço para uma eufórica autonomia do sujeito moral.²⁹ Na mesma senda, afirma Pierre Aubenque, que,

²⁷ Cf. Gauthier, *La morale*, 37.

²⁸ Cf. Gauthier, *La morale*, 42.

²⁹ Cf. Mario Vegetti, *L'etica degli antichi* (Roma-Bari: Laterza, 2010), 220-221. Para aprofundar esta questão da liberdade em Aristóteles, vale a pena também ler um estudo feito por Maria do Carmo Bettencourt de Faria, no qual a filósofa brasileira desenvolve uma noção interessante dos conceitos de ἐλευθερία (o sentido político de liberdade), ἐνκράτεια (o sentido moral, inaugurado por Sócrates) e αὐτάρκεια (a forma mais elevada, no contexto do pensamento aristotélico), cf. Maria do C. Bettencourt de Faria, *A liberdade*

em Aristóteles, a liberdade do Homem não está ligada à contingência, mas pelo contrário opõe-se a ela. É nesse sentido que no livro Λ da *Metafísica*, o universo é comparado a uma casa, onde os homens livres seriam os astros, pois, em definitiva suas ações são reguladas, e os escravos e as feras, cujas ações estão raramente ordenadas para o bem comum, simbolizam a parte inferior do universo, o chamado mundo sublunar, na física do Estagirita. Assim, pois, no sentido moderno do termo liberdade os escravos são “livres” porque não sabem o que fazem, enquanto que a liberdade do Homem grego e a sua perfeição ficam relegadas à maior ou menor determinação de suas ações.³⁰ De acordo com Jaeger, o ideal de liberdade que parte da revolução francesa em diante, não tem nada em comum ou mesma relevância, isso comparativamente ao ideal de liberdade do período clássico grego, mesmo se isso não queira necessariamente dizer que tal conceito moderno de liberdade tenha sido, pelos gregos, completamente ignorado, ou, tenha, à eles, sido estranho.³¹

Mas agora, qual é o conceito de liberdade na óptica do libertarianismo? Este pretende, na verdade, defender o conceito de liberdade negativa, mas opondo-se veementemente à liberdade positiva. Porquê isso? É que no entender dos libertarianos, a liberdade positiva consiste em o indivíduo agir de acordo com a sua própria vontade, independentemente das vontades dos outros indivíduos, fato incompatível com a sociedade (aliás, diga-se de passagem, apenas para fundamentar a colocação libertariana, está mais compatível com a situação hipotética do estado de natureza hobbesiano). Daí a liberdade deve ser definida de modo negativo, ou seja, como o agir segundo a própria vontade, no entanto, dentro de certos limites. Mas quais limites? É aí que reside a especificidade do libertarianismo, ou seja, os libertarianos fazem coincidir esse limite (na verdade, essencialmente, é apenas um limite) com a inviolabilidade da propriedade privada, e protestam o fato de que a liberdade esteja a ser arbitrariamente definida pelo Estado.³² Enquanto que na ética das virtudes segundo Aristóteles é o bom político ou o bom governante (em extensão as instituições de valores, ou as que jogam o papel de autoridade moral ou

Esquecida. Fundamentos Ontológicos da Liberdade no Pensamento Aristotélico (São Paulo: Loyola, 1995), 163-247.

³⁰ Cf. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, trad. de María José Torres Gómez-Pallete (Barcelona: Crítica, 1999), 107.

³¹ Cf. Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. de Luigi Emery e Alessandro Setti (Firenze-Milano, Bompiani, 2018), 776.

³² Cf. John Galt et al., *O que é a liberdade? O alvorecer da liberdade* (s.l.: Universidade Libertária, s.d.), 87-88, 98. Sobre alguns exemplos do problema prático dessa Liberdade, ou casos-limites, seja como quisermos chamar, cf. Michael J. Sandel, *Justiça. O que é fazer a coisa certa*, trad. de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012), 91 e ss.

reserva moral) que definem a ideia do bem, na teoria libertariana é o indivíduo, mas resolutamente em contraposição à essas instituições.

4. A divergência entre o critério normativo e a neutralidade em relação às doutrinas ético-morais

Com tudo o que foi dito até aqui, creio estarem postas as bases necessárias para que se entre no cerne deste estudo, ou seja, para que se faça o aprofundamento sobre a especificidade da ideia de uma vida boa em ambas teorias filosóficas.

Para Giuseppe Abbà, toda a filosofia prática visa responder à seguinte questão: qual é a melhor forma de vida para o Homem, ou seja, qual é a vida que o torna feliz? Consequentemente, para isso, é preciso examinar as opiniões existentes à cerca da vida boa, das virtudes e das ações; selecioná-las de acordo com a sua viabilidade, tendo em conta as suas verdades parciais; e, por via dialética e indutiva, chegar à uma conceção normativa de vida boa e das virtudes, traçada em linhas gerais.³³ Em outras palavras, como defende Giovanni Stelli, em Aristóteles, a descrição correta dos diversos tipos de vida pressupõe um critério normativo que oriente e guie essa análise: é preciso saber qual seria a melhor forma de vida e o que por sua vez é possível quando se saiba o que é o Homem, ou seja, qual é o seu fim específico, a sua essência. A individualização deste último aspeto permite-nos falar do Homem bom (*uomo buono*) ou virtuoso por excelência e da vida boa por excelência, e nos fornece o critério pelo qual se pode classificar e avaliar os outros tipos de vida.³⁴

A melhor forma de vida em Aristóteles, segundo a abordagem de M. Nussbaum, é mais aberta e menos controlada, contrariamente ao que defendeu Platão. Aristóteles rejeita a aspiração platónica de transformar a ética numa técnica (τέχνη).³⁵ O Estagirita critica o projeto platónico que consistia em descobrir e desenvolver um conceito de bondade geral e não relativo ao contexto, transformando-o em sujeito duma única ciência (ἐπιστήμη). Em Aristóteles, ao invés, a bondade da vida é, e deve ser sempre, uma questão

³³ Cf. Giuseppe Abbà, “Ricognizione storica delle principali figure di filosofia morale”, *A filosofia moral como investigação da melhor vida a se conduzir. Exposição breve e completa sobre o enfoque ético no pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino*, trad. de Frederico Bonaldo, *Aquinate* 6 (2008), 14.

³⁴ Cf. Aristotele, *La scienza*, 13.

³⁵ Cf. Martha C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. de Merio Scattola (Bologna: il Mulino, 2004), 540.

relativa à espécie.³⁶ O Estagirita rejeita um esquema científico aplicado à ética, ou seja, uma arte de medição da ética.³⁷ Na esfera prática, porque o nosso conhecimento está sempre sujeito a novos acontecimentos, então, até mesmo a nossa tentativa de planificar uma vida boa e cumprir nossos planos é estritamente limitada;³⁸ sempre haverá espaço para a surpresa, insegurança e vulnerabilidade.³⁹ Porém, mesmo assim, de acordo com Nussbaum, a sabedoria prática (prudência) de Aristóteles não está desprovida de raízes nem longe de valores. Aliás, para o Estagirita, uma pessoa prudente é uma pessoa de bom caráter, interioriza valores éticos e tem uma concepção de vida boa entendida por sua vez como busca mais ou menos harmoniosa por tais valores.⁴⁰

Para María Emilia Avena, a busca da grande parte da filosofia grega na antiguidade está baseada na máxima: “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σεαυτόν). O autoconhecimento constitui para essa filosofia a tarefa primordial e inaugura a dimensão do cuidado de si: que nos preserva no ser e nos aperfeiçoa. Nessa filosofia, o conhecimento e o cuidado de si são os dois pilares para a compreensão humana, tanto na perspectiva da espécie como na do indivíduo. À propósito de Aristóteles, a pergunta sobre o conhecimento de si mesmo vai incidir sobre um “si mesmo” essencial; e, a pergunta sobre o cuidar (ἐπιμέλεια) de si mesmo será uma resposta ética. Ou seja, em Aristóteles, o “conhece-te a ti mesmo” apresenta-se como sendo uma necessidade concernente à espécie antes que ao indivíduo. E, por sua vez, o conhecimento de si mesmo, entendido sob essa maneira, é a condição para determinar o que é o bem humano.⁴¹

Baseando-se em D. C. D. Reeve, Avena defende que a questão da função ou atividade (ἔργον) específica do Homem é inerente à sua própria natureza, bem como também a transcende na medida em que o exercício dessa mesma função implica um modo de intervenção na realidade social. E, a sociedade que se vê modificada através dessa mesma intervenção, ela também julga os atos do agente como sendo bons ou maus. De acordo com Avena, em consonância com as premissas apresentadas, a função do Homem revela-se como sendo uma acção racional em vista do aperfeiçoamento de si, e, a partir de si, de toda a comunidade na qual se está inserido. Por isso mesmo o contexto é fundamental enquanto são os concidadãos que julgam como boas ou más as ações do agente, e o incitam a atuar de determinada maneira e a abster-se de realizar outras ações que as consideram reprováveis. Mas, por um lado, se o

³⁶ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 542.

³⁷ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 545.

³⁸ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 550.

³⁹ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 553.

⁴⁰ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 562.

⁴¹ Cf. Avena, *La función*, 1-2.

elogio e a reprovação não são suficientes, a lei intervirá então como muro de contenção de todos os desvios de caráter e extravasos dos desejos.⁴²

No libertarianismo, ao invés, não existe uma eleição de fundo à partir da qual o indivíduo seria convidado a conformar seus planos individuais (assim evita-se, no entender dos libertarianos, qualquer forma de coersão externa). O que existe sim é a primazia da liberdade individual para conceber a própria ideia da melhor forma de vida. E, o único limite que se impõe à essa liberdade é a questão da inviolabilidade da propriedade alheia (mas bem como, em consequência disso, a obrigação da tolerância em relação a tudo o que não viola as outras propriedades). Não existe um referencial do fim específico do Homem (ou seja, do ser humano, ἄνθρωπος) dado que há que aceitar que os homens são diferentes entre si, e impõe-se incondicionalmente que se respeitem essas diferenças (conforme já fiz menção sobre a teleologia, na visão rothbardiana, o fim (τέλος) é buscado de maneira mais ou menos eclética, chamemo-la assim, e não na perspectiva da espécie, que depois se refletia na singularidade do indivíduo, como habituou-nos a ontologia tradicional).

Qual é, a título de exemplo, a finalidade do casamento? Para os defensores do casamento heterossexual (na perspectiva da ontologia tradicional) é a procriação. Pois, dado que duas pessoas do mesmo sexo não têm como procriar sozinhas (falta-lhes de certo modo a virtude relevante), *ipso facto*, elas não têm o direito de casar entre elas. Mas, ao contrário, na perspectiva dos defensores da primazia da liberdade para escolher a própria concepção da melhor forma de vida, como pode-se notar na argumentação de Margaret Hilary Marshall, uma juíza de Massachusetts, a essência do casamento não é a procriação, mas sim o compromisso exclusivo e o amor entre os parceiros, sejam eles heterossexuais ou homossexuais. A fertilidade, rebate Marshall, não é a *conditio sine qua non* para o casamento, assim como para o divórcio.⁴³ Mas, só para deixar clara a visão do Estagirita sobre essa matéria, vale salientar que na passagem da *EN* VII 5, 1148b 29, o filósofo defende que não deve haver relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo (ἡ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν).

Para Henry Veatch, conforme escreve Douglas B. Rasmussen no prefácio de *Rational Man...* (*O Homem Racional*), há cada vez mais membros da comunidade intelectual a defender que a crença nos fins ou nas funções naturais ultrapassa os limites da filosofia bem como os da ciência. Por conseguinte, para esse grupo de intelectuais, a teleologia hoje é definitivamente um não assunto. Contudo, na visão de Veatch, não se pode concluir que não haja fins naturais só devido ao fato de que a metodologia científica contem-

⁴² Cf. Avena, *La función*, 6-7. Sobre o aspeto referente à relação entre a ética e a política (lei) cf. *EN* X, 8, 1179a 33 - 9, 1181b 24.

⁴³ Cf. Sandel, *Justiça*, 319-320.

porânea não lhes dê lugar. Ou seja, os fins naturais não podem ser facilmente eliminados.⁴⁴

Considerações finais

Enquanto eu escrevia este artigo, veio-me à memória uma estória interessante de Mia Couto. O conceituado escritor moçambicano conta que uma vez, ele, juntamente com um dos seus netos, estavam a passear, e, eis que, de repente, uma cobra atravessou o caminho por onde os dois passavam. Todavia, o menino, sem estar muito assustado, apontou para o animal e disse: “olha esse bicho que só tem pescoço”. “O nosso tempo é um bicho que só tem pescoço”, porque a sociedade efêmera comeu-lhe a cabeça e arrancou-lhe a cauda, sentenciando o vencedor do Prémio Camões em 2013.

Um simples olhar, para o ontem e o hoje, dá toda razão à Mia Couto. Na verdade, vários dos aspetos da ética aristotélica foram abandonados, pelo atual discurso ético, o que negativamente Anscombe chamou de ausência, em Aristóteles, dos conceitos proeminentes entre os filósofos modernos. A praxe do atual discurso ético já não se focaliza mais sobre a virtude e muito menos sobre a teleologia; o prudente (φρόνιμος) aristotélico passou a ter a conotação de ingénuo, isso sobretudo depois do príncipe-astuto de Maquiavel. Hoje, a deliberação moral vai muito para além do que depende de nós (ἐφ’ ἡμῖν), isto é, foi dada à vontade humana a prerrogativa de criar “entes do segundo grau” (Tommaso Demaria), mas sem, no entanto, mais obedecer à própria natureza das coisas e muito menos ao legado da cultura englobante, etc. Então, uma vez que os genes podem ser manipulados, em consequência disso, numa lógica puramente sofisticada, é também aceitável que se abandonem os princípios, sem olhar holisticamente para as consequências que isso pode trazer. A *petitio principii* é a condição necessária para que todas as veleidades realmente se efetivem.

No entanto, como acontece em tempos de crise, o “vácuo ético” (Hans Jonas), sem pretender, necessariamente, dizer com isso, vinho velho em odres novos, onde o vinho seria a moral e os odres, o nosso tempo, ou, a insatisfação gerada pelos actuais modelos éticos (Anscombe), abre o caminho apropriado para reavaliar o crescente individualismo, convista a reafirmar que nem todos os limites devem ser vistos como barreira para a plena realização do Homem. Aliás, alguns desses limites, *a contrario sensu*, constituem a possibilidade, em si mesma, para a preservação e plena realização do próprio Homem.

⁴⁴ Cf. Douglas B. Rasmussen, Nota de Abertura a Henry B. Veatch, *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Indianapolis: Liberty Fund, 2003), x, xi-xii.

Parece defeituoso que a liberdade negativa, na acepção defendida pelos libertarianos, seja apenas, na sua essência, circunscrita à não violabilidade da propriedade alheia. De fato, o equilíbrio entre a liberdade (a bandeira de luta das sociedades liberais) e as ameaças da autonomia do indivíduo é uma questão filosófica antiga e complexa, tendo levado os libertários e libertarianos a defender uma “liberdade sem contrição” (Severino Elias Ngoenha).

É verdade que a colocação da teoria libertariana segundo a qual o Estado não é o *locus* apropriado para promover a virtude, ela não está por nada errada. De fato, a luta do libertarianismo, no âmbito da ética, é contra o Estado, mas também contra as instituições que jogam o papel de autoridades morais, reservas morais, veículos da moral coletiva, etc. Mas essa obsessão por uma ética fora do quadro institucional, pois, nessa forma de ver as coisas, acredita-se que não haja mais o risco de um pensamento violento sobre o ser, e também o risco de uma espécie de ditadura da moral, fez, no entanto, com que a própria ética deixasse, infelizmente, de ser inspiração para a busca da excelência de vida.

Outrossim, a negação do pensamento metafísico, o que caracteriza as ditas filosofias anti-metafísicas ou pós-metafísicas, culminou com a redução da pessoa a seus aspetos imanentes, a sua fragmentação e o crescente individualismo. A título de exemplo, na perspectiva do libertarianismo, os direitos humanos são reduzidos a direitos de propriedade (a auto propriedade). Para o libertarianismo basta apenas a não invasão da propriedade privada (e em extensão disso, toda a tolerância inerente), para julgar como justo o agir do sujeito ético. E, desse modo, as consequências das ações do sujeito não são mais vistas na perspectiva coletiva mais abrangente de interações que transcendem as simples histórias pessoais de vida (A. MacIntyre), como visava a ética do Estagirita. No libertarianismo, pois, o indivíduo pode escolher a virtude ou o vício, mesmo se, no entanto, querendo fazer jus ao libertarianismo, o último aspeto não é explicitamente encorajado. Em rigor de análise, no libertarianismo, a ideia de uma vida boa é substituída pela ideia de uma vida monadicamente vivida pelo indivíduo atomizado, desprovido de qualquer referência aos valores morais. Mas, na verdade, os valores morais são uma espécie de freio para que a liberdade positiva não seja fonte daquele caos social temido pelos libertarianos.

Onde, então, reside, hoje, a incidência da validade do pensamento ético de Aristóteles? Brevemente, a ética do Estagirita, em muitos dos seus aspetos, particularmente na questão da busca de uma ideia comum da melhor forma de vida, embora isso, hoje, faça parte das tais ditas “doutrinas compreensivas”, na terminologia de John Rawls, é, *nunc et semper*, o remédio certo para colmatar o vazio de conduta, que paradoxalmente atormenta subtil e masoquistamente o Homem hodierno com seus enunciados mero *flatus vocis* emanados pela lógica meramente voluntarista. Mas antes de tudo, para que

isso seja possível, impõe-se que se assuma que a autoconsciência sobre a nossa liberdade (um tesouro a preservar), implica necessariamente acolher a ordem finita da própria natureza humana, sem ver nisso, no entanto, uma fatalidade, mas também, muito menos, um espaço, para, num jogo de opostos, absolutizar a condição humana ideal.

Bibliografia

- Abbà, Giuseppe. “Ricognizione storica delle principali figure di filosofia morale”, in *A filosofia moral como investigação da melhor vida a se conduzir. Exposição breve e completa sobre o enfoque ético no pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino*, trad. de Frederico Bonaldo, *Aquinate* 6 (2008), 1-44.
- Adorno, Francesco. *La filosofia antica. II. filosofia, cultura, scuole tra Aristotele e Augusto IV-II secolo a.C.* S.l.: Feltrinelli, 1987.
- Aristotele. *Etica Eudemia*, trad. de Pierluigi Donini. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- _____. *Etica Nicomachea*, in *La scienza della prassi. Da Etica Nicomachea e Politica*, trad. de Giovanni Stelli. Roma: Armando Editore, 2009.
- _____. *Etica Nicomachea*, in *Le tre etiche*, trad. de Arianna Fermani. Milano: Bompiani, 2003.
- _____. *Metafisica*, trad. de Giovanni Reale. Firenze: Bompiani, 2017.
- Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*, trad. de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Crítica, 1999.
- Avena, María Emilia. “La función del hombre como cuidado de sí”, *XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP* (2017), 1-9.
- Berti, Enrico. *Filosofia pratica*. Napoli: Guida, 2004.
- Domicis, Emilio De. “Sulla felicità in Aristotele”, Domenico Bosco, Umberto Galeazzi (eds.), *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore di Luigi Gentile*, Roma: Aracne, 2008, 79-100.
- Galt, John, Miorim, Daniel, Kaesemodel, Gustavo et al. *O que é a liberdade? O alvorecer da liberdade*. s.l.: Universidade Libertária, s.d.
- Gauthier, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Jaeger, Werner. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. de Luigi Emery e Alessandro Setti. Firenze-Milano: Bompiani, 2018.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. de Merio Scattola. Bologna: il Mulino, 2004.
- Reale, Giovanni. *Introduzione a Aristotele di Giovanni Reale*. Roma-Bari: Laterza, 1977.
- Rothbard, Murray N. *For a new liberty. The libertarian manifesto*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.
- _____. *The ethics of liberty*. New York-London: New York University Press, 1998.
- Saenz, José Montoya e Sancho, Jesús Conill. *Aristóteles. Sabiduría y felicidad*. Madrid: Cincel Kapelusz, 1985.

- Sandel, Michael J. *Justiça. O que é fazer a coisa certa*, trad. de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- Trabattoni, Franco e Vegetti, Mario (coords.). *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*. Roma: Carocci, 2016.
- Trabattoni, Franco. *La filosofia antica. Profilo critico-storico*. Roma: Carocci, 2002.
- Uyl, Douglas J. Den. “Liberdade e virtude revisitadas”, in Walter Block e Llewellyn H. Rockwell Jr. (orgs.), *Homem, Economia & Liberdade. Ensaio em homenagem a Murray N. Rothbard*. São Paulo: Instituto Rothbard, 2003.
- Veatch, Henry Babcock. *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- Vegetti, Mario. *L’etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza, 2010.