

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA



DA AUTO-REDEFINIÇÃO À CONVERSÃO

Dissertação orientada pelo Professor Doutor Miguel Bénard da Costa Tamen,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Teoria da Literatura

Pedro António Monteiro Franco

Mestrado em Teoria da Literatura

Lisboa, Setembro de 2018

AGRADECIMENTOS

Esta tese não teria sido escrita sem a orientação do Prof. Miguel Tamen. Devo-lhe praticamente toda a bibliografia e a capacidade de sintetizar as minhas interrogações em três perguntas concisas. Provavelmente não teria sido tão proveitoso escrevê-la sem que o Prof. Miguel Tamen me lembrasse dos seus bens internos. Ao Prof. João Figueiredo agradeço a disponibilidade e tolerância na Biblioteca do Programa. Do seminário que orientou, agradeço especialmente ter-me apresentado Mattia Pascal. O seminário da Prof. Teresa Bartolomei e a sua presença na Programa foram para mim uma grande motivação. Agradeço-lhe também os comentários a esta tese. Agradeço também à Professora Fotini Hadjittofi a resposta a todas as minhas dúvidas relativas ao grego de Aristóteles.

Ao longo desta reflexão que se foi amadurecendo desde o início da licenciatura, tive pais pacientes; a Luísa sempre a encorajar-me, enquanto escrevia a sua tese, e o exemplo da Leonor. Beneficiei muito nestes anos da boa orientação do Pe. António Júlio Trigueiros, s.j. e, nos últimos meses, do apoio da FEC e em especial da Patrícia Fonseca.

Nem todas as pessoas que escrevem teses têm a oportunidade de o fazer como uma oportunidade de olhar para a própria vida e para o efeito milagroso de certas amizades. Sinto-me privilegiado por ter sido assim comigo. Agradeço particularmente aos que contribuíram de forma mais directa para esta tese: à Carolina Torres, à Joana Corrêa Monteiro, à Teresa Esteves da Fonseca, à Teresa Líbano Monteiro, à Teresa Rebelo de Andrade, ao João Carvalho, ao João Esteves da Silva, ao João Mendonça, ao Raimundo Henriques e ao Tomás Ferreira.

Esta tese é dedicada à Teresa R. A.

ÍNDICE

Resumo – 7

Abstract – 8

Introdução – 11

I – Pessoa – 15

II – Vida – 53

III – Conversão – 83

Coda – 109

Bibliografia – 111

RESUMO

Esta tese pretende argumentar que a ideia de auto-redefinição é inconsistente e que uma verdadeira mudança só pode ser efectivada por razões que não dependem inteiramente do agente. Esta mudança só é possível com uma visão integrada da sua vida moral. O argumento desenvolve-se a partir da discussão de três conceitos, correspondendo a três capítulos: pessoa, vida e conversão. No primeiro capítulo, começo por argumentar a indissociabilidade dos dois primeiros conceitos e avalio a hipótese de redefinição ao comentar a formação do carácter humano em diferentes teorias éticas, das quais destaco a aristotélica. No segundo capítulo, defendo a relevância do diacronismo e da imprevisibilidade na vida humana. Através de um comentário a argumentos de Alasdair MacIntyre e Bernard Williams, apresento critérios éticos para uma mudança. Por fim, concluo que só um certo conceito conversão pode dar conta de uma mudança consistente na vida de uma pessoa, servindo-me, para isso, do estudo de William James e de um caso concreto.

PALAVRAS-CHAVE

Auto-redefinição – vida una – unidade narrativa – conversão – ética

ABSTRACT

This thesis aims to argue that the idea of self-redefinition is inconsistent and that a true change can only be leveraged by reasons that do not depend entirely on the agent. This change is only possible with an integrated view of one's moral life. The argument is drawn from the discussion of three concepts, corresponding to three chapters: person, life and conversion. In the first chapter, I begin by arguing the inseparability of the first two concepts and evaluate the hypothesis of redefinition whilst commenting on the formation of human character in different ethical theories, with a special emphasis on Aristotelian Ethics. In the second chapter, I explain the relevance of diachronism and unpredictability in human life. By discussing the arguments of Alasdair MacIntyre and Bernard Williams, I present ethical criteria for a change. Finally, I conclude that only a certain concept of conversion may attain a consistent change in the life of a person. With this purpose I comment on the study of William James and a concrete case.

KEY-WORDS

Self-redefinition – unified life – narrative unity – conversion – ethics

«Eu desci à casa do oleiro e encontrei-o a trabalhar na roda. Quando o vaso que ele estava a moldar não saía bem, como acontece com o barro nas mãos do oleiro, ele começava de novo e fazia outro vaso, como lhe parecia melhor.» Jer. 18, 1-6¹

¹ Tradução dos Irmãos Franciscanos Capuchinhos, Difusora Bíblica.

INTRODUÇÃO

Há duas tendências do pensamento moderno que são infundadas e que, a dado momento, são capazes de nos desiludir: a primeira é a promoção da auto-redefinição e a segunda é o aproveitamento de uma espécie de essencialismo, quando é conveniente. Por auto-redefinição entendo a possibilidade de uma pessoa se redefinir, i.e., mudar de vida e de identidade de forma auto-suficiente e a qualquer instante. O essencialismo, por sua vez, versa o contrário: que as pessoas têm qualidades essenciais e, portanto, inalteráveis. Nas duas tendências, é fundamental a descrição que, implícita ou explicitamente, as pessoas fazem de si mesmas e que querem que os outros façam de si: «corajoso», «artista» ou «santo», por exemplo.

Certamente já teremos ouvido em conversas alheias ou de amigos histórias de pessoas que projectam mudanças extraordinárias na vida para se tornarem então em pessoas completamente diferentes. Na base desta mudança está o desejo de ruptura com as exigências ou a desorientação num determinado percurso, que porventura não foi escolhido por quem se quer redefinir. Pelo contrário, quando somos provocados ou confrontados com actos que nos desagradam ou nos parecem condenáveis, não é raro ouvir justificações como «é assim que eu sou» ou «não consigo agir de outra maneira».

Não invalidando a possibilidade de redefinição ou de que existam algumas qualidades essenciais, entende-se como a oscilação entre estas duas tendências específicas é incoerente, abusiva e mesmo entediante. Além disso, como referi, cada uma delas é inconsistente: enquanto ambas partem da ideia de que uma pessoa pode de imediato assumir, i.e., tomar para si qualidades que não lhe pertencem *a priori*, nenhuma reconhece que essas mesmas qualidades são adquiridas ao longo do tempo e por razões que não dependem inteiramente de si.

Com esta tese, pretendo, por isso, dar uma alternativa consistente e positiva à maneira como falamos de pessoas, das suas vidas e de como estas mudam. A ideia basilar da minha proposta requer um certo conceito de conversão que responde tanto à tendência da auto-redefinição como à do essencialismo. No entanto, porque a refutação do essencialismo é mais evidente, fá-la-ei implicitamente quando comentar três perspectivas diferentes sobre a formação do indivíduo e do carácter humano mais especificamente. A resposta ao essencialismo é tão simplesmente a ideia de que somos responsáveis pelo actos que empreendemos. É a ideia de auto-redefinição que merece a nossa maior atenção e que o conjunto dos argumentos desta tese visa, porque pretendo salvaguardar a noção de que as pessoas podem de facto mudar e consolidar essa mudança.

Há três grandes nomes que acompanham o raciocínio desta tese: G. E. M. Anscombe, Aristóteles e Alasdair MacIntyre. De Anscombe e MacIntyre retiro uma das grandes premissas desta tese: a ideia de que as acções das pessoas e as próprias pessoas podem ser descritas de diversas maneiras de forma válida e que é impossível falar de acções e de pessoas sem referência à intenção dos agentes racionais, às suas crenças e ao seu contexto. No seguimento desta ideia, também a partir de Anscombe (e com Aristóteles), mostra-se a indissociabilidade entre a vida que as pessoas levam e as descrições que delas podemos fazer. Com estes argumentos, compreendemos que quando falamos de pessoas e das suas vidas, falamos de descrições e de histórias² possíveis.

Interessa, portanto, compreender como se chega a uma certa descrição de uma pessoa. Nesse sentido, e para avaliarmos a possibilidade de redefinição, será necessário, como foi referido, comentar diferentes perspectivas sobre a formação do indivíduo e do carácter humano. Esta tarefa assenta em grande parte num comentário a vários textos de

² Entenda-se «uma sequência coerente de descrições de acções.»

Aristóteles e resultará na noção de que é imprescindível, para esse efeito, adoptar uma perspectiva diacrónica que dá um lugar significativo à responsabilidade do agente racional, ideias bem expressas na sua imagem da formação do carácter humano enquanto treino. No entanto, será também necessário reconhecer o papel da imprevisibilidade na vida humana e o modo como os agentes racionais se relacionam com ela. A este respeito a posição de Aristóteles não é totalmente satisfatória. O contributo de Bernard Williams neste sentido é especialmente importante, com a sua ideia da «sorte moral», bem como os argumentos de Alasdair MacIntyre em *After Virtue* que teremos oportunidade de examinar.

Alasdair MacIntyre é, aliás, a presença mais constante nesta tese. Juntamente com a ideia de autenticidade, de Bernard Williams, a sua ideia de vida una, i.e., a coerência com os princípios éticos, viz. virtudes, na deliberação e na acção em diferentes contextos, é o critério que aqui se avança para qualquer redefinição. Estes dois conceitos, a autenticidade e a vida una, são a base da noção de conversão que aqui procuramos e que será mais aprofundada com um comentário ao estudo de William James, *The Varieties of Religious Experience*. Para a ideia de conversão, como James a entende, é fundamental a ideia de unificação do *eu* dividido, razão pela qual retomamos o argumento de Alasdair MacIntyre acerca da vida e aplicado a um caso concreto: o de Edith Stein.

Recorrer a uma história de uma pessoa concreta vai, aliás, ao encontro daquilo que defendo a propósito de conversões: as relações humanas e os testemunhos pessoais são os grandes promotores de uma conversão, de uma redefinição consistente. Importa aprofundá-los mais, sem nos ficarmos pela superfície dos acontecimentos. Isto implica uma compreensão diferenciada das pessoas com quem interagimos ou de que falamos, da sua vida moral como um todo e das razões que as levam a agir. Implica também o reconhecimento de que as conversões mais consistentes são aquelas que não se limitam a

um possível momento extraordinário, mas sim aquelas em que continuamente se aproveita o potencial da conversão, que não é obtido por planificação: é encontrado por quem o consegue reconhecer e reconhece-o quem se treina nesse sentido.

Por fim, é preciso notar que a abordagem que se faz aqui à ideia de conversão é universal: partindo de uma descrição de fenômenos psicológicos, esta ideia não se cinge às experiências religiosas que James relata. É certo, no entanto, que à luz da vida espiritual tudo isto adquire um outro sentido, acessível a quem puder e quiser entrar nessa linguagem.

I

Há um romance de Pirandello que caracteriza perfeitamente o desejo moderno de auto-redefinição, ou seja de assumir uma vida e uma identidade diferentes, sem considerar contexto, fins ou relações intersubjectivas. Para além de extremamente divertido, este romance coloca questões éticas de difícil resolução, que tentarei tratar aqui. Trata-se, bem entendido, do confronto de duas vidas possíveis e da escolha existencial entre estas. O título presta-se a uma ambiguidade difícil de traduzir, mas que revela, desde logo, a ruptura: *Il fu Mattia Pascal*, «Ele foi Mattia Pascal» ou «O falecido Mattia Pascal».

Acompanhamos, desde o início, o crescimento abrupto desta personagem para depressa nos depararmos com uma vida adulta pouco satisfatória: Mattia Pascal vê-se obrigado a casar com Romilda, uma jovem que engravida inadvertidamente; tem uma sogra que o detesta, um emprego precário como bibliotecário e, como remate trágico, morrem a sua mãe e filhas num intervalo demasiado curto. Revoltado, Mattia decide rumar sozinho a Monte Carlo, onde inesperadamente enriquece. É surpreendido no regresso com o anúncio do seu óbito no jornal, o que lhe permite pela primeira vez equacionar uma vida radicalmente nova, uma vez que fez uma fortuna e já não tem obrigações sociais e legais enquanto Mattia Pascal. Assim, muda o nome, a aparência, incluindo o distintivo olho estrábico, que submete a uma cirurgia, e aluga um quarto em Roma, onde vive uma série de aventuras mal-sucedidas. Quando estas atingem o ponto de insustentabilidade, decide regressar a casa, onde se apercebe de que nada se manteve igual. Pelo contrário, a sua mulher juntou-se ao seu melhor amigo e dessa união nasceu uma filha. Assim, Mattia Pascal tem de se resignar e passar por uma segunda morte, a morte do seu alter-ego, sem, no entanto, poder regressar à sua vida anterior.

A cena de Mattia Pascal diante da sua sepultura é o desfecho perfeito desta sequência irónica de acontecimentos e representa a sua premissa filosófica, que é expressa

de forma mais clara por uma frase de Eligio, o companheiro de biblioteca que o convence a escrever estas estranhas memórias. Diz-lhe «que fora da lei e destas particularidades, alegres ou tristes, pelas quais nós somos nós, não é possível viver.»³ Ora, é exactamente este o pensamento que foi rejeitado inicialmente por Mattia Pascal e que parece ser rejeitado também, em larga escala, por aquilo a que chamo «modernidade» – e que tentarei clarificar ao longo destas páginas.

Dizer que uma pessoa é formada pela lei e pela contingência pode parecer trivial, sobretudo quando nos referimos ao primeiro elemento (a lei) ao repetir, conscientemente ou não, o preceito aristotélico, segundo o qual o Homem é um animal social e político, um ser naturalmente gregário com tendência para se organizar.⁴ Este pensamento, na sua extensão máxima, significa que uma pessoa fora da sociedade não é nada, não é verdadeiramente uma pessoa. Já o segundo elemento, a contingência, pode-se referir tanto a acontecimentos durante a vida como àqueles que precedem ou são indissociáveis do começo da sua existência (ter nascido ou ficar cego, nascer órfão ou vir a perder os pais em vida). O que a frase de Eligio assinala é que estes acontecimentos, nos quais não se tem mão, formam uma vida. Estas parecem ser ideias consensuais, observações insuspeitas. São, na realidade, polémicas quando compreendidas nas suas mais diversas instâncias e implicações.

Mais concretamente: numa sociedade liberal do começo do século XXI, não é raro encontrar alguém que defenda que qualquer pessoa pode – e muitas vezes, numa acepção mais forte, deve – fazer o que profundamente deseja, se realmente estiver disposta a empreender o que para isso for necessário. Esta convicção é muitas vezes acompanhada

³ Pirandello, 2013, p. 187

⁴ Política I, 1253b15

por uma mitigação da contingência, dos tais factos constituintes da existência dessa mesma pessoa, mas também de uma demarcação da lei que referimos, seja lei positiva ou a moral em que esta pessoa se insere. Não faltam exemplos nos *talk shows* ocidentais, se quisermos exemplos culturais e não ficcionais. Acrescente-se que o desenvolvimento (bio)tecnológico tem exponenciado as possibilidades de auto-redefinição de forma extraordinária, desde o desenvolvimento de membros biónicos para atletas com deficiências físicas às alterações hormonais induzidas em pessoas. Em suma, hoje há muito mais condições favoráveis para empreender uma aventura como a de Mattia Pascal, por expedientes que nem o próprio sonharia, com um menor risco de se ser ostracizado.

Entendo, por isso, que a cultura ocidental, liberal, do início do século XXI é mais aberta à possibilidade de redefinição autónoma de cada pessoa, superando factos constituintes seus ou preceitos morais. Levantam-se, no entanto, três questões: a primeira relativa à possibilidade de redefinição, o que implica compreender, em primeiro lugar, a formação da pessoa que se tem em conta até esse momento de redefinição – o equivalente ao «primeiro Mattia Pascal». Esta questão pode ser colocada de uma forma mais coloquial: «será que as pessoas podem mudar?». Se a resposta for positiva, podemos tentar responder à segunda, que diz respeito à conveniência dessa redefinição, i.e., se as pessoas devem mudar. É uma questão que exige, portanto, um tratamento de teorias éticas. Por último deve-se perguntar como é que essa redefinição ou mudança é possível e como é que se dá. Neste sentido, é útil recorrer a descrições psicológicas deste tipo de fenómenos. Interessa perceber, nomeadamente, qual o papel da pessoa na sua redefinição.

Antes de avançar, esclareço que estou a associar a ideia de «pessoa» à de «vida». Se esta associação é discutível para alguns, parece-me difícil a dissociação. Poderia ser argumentado que uma pessoa é substancialmente diferente do tipo de vida que leva ou que certos rótulos não correspondem às acções expectáveis de uma pessoa que usa esse

mesmo rótulo – que, por exemplo, existem estudantes matriculados nas universidades que, na realidade, não estudam, e que, no entanto, em virtude do acto formal da matrícula, se apresentam a estranhos como estudantes. É um argumento voluntarista, no sentido epistemológico.

Outro argumento poder-se-ia resumir na selecção de factos relevantes, que geram descrições díspares. Há vários casos de pessoas que são descritas por alguns como criminosos e por outros como benfeitores. Quer isto dizer que uma actividade exercida por alguém pode ser entendida de maneiras completamente diferentes, de acordo com o contexto ou relações estabelecidas com essa pessoa. Uma ferramenta filosófica para desmontar este argumento encontra-se na distinção de G. E. M. Anscombe entre «descrição» e «factos brutos», que explica no artigo “On Brute Facts” e aprofunda em “Under a Description”. A distinção é simples e parte de uma observação igualmente simples: para um mesmo acontecimento existem muitas descrições, conforme a pertinência no contexto conversacional. Assim,

«em relação a muitas descrições de acontecimentos ou estados de coisas que se afirma serem o caso, podemos perguntar quais foram os “factos brutos”; e isto significa os factos que se deram, e em virtude dos quais, num contexto adequado, esta ou aquela descrição é verdadeira ou falsa, e que são mais brutos do que o alegado facto que corresponde a essa descrição.»⁵.

⁵ «In relation to many descriptions of events or states of affairs which are asserted to hold, we can ask what the "brute facts" were; and this will mean the facts which held, and in virtue of which, in a proper context, such-and-such a description is true or false, and which are more "brute" than the alleged fact answering to

No entanto, as múltiplas descrições não implicam uma entidade diferente, i.e., «furar» e «esfaquear» podem ser duas descrições diferentes da mesma acção e não duas acções diferentes. O mesmo se aplica a pessoas: recuperando o exemplo de Anscombe, o autor de *Bleak House* e de *David Copperfield* são uma só pessoa: Dickens.⁶ Segundo a autora, isto nem sequer deve exigir uma teoria especial e – acrescento – se exigir, é uma teoria desonesta. Esta distinção foi engenhosamente adaptada a um argumento que defende a ideia de vida una, de Alasdair MacIntyre, e que referirei mais à frente. Podemos agora entender que uma pessoa X não pode ser, obviamente, duas pessoas, em virtude de descrições discrepantes. Aliás, não é necessário que estas descrições se anulem mutuamente.

Uma variante mais específica do argumento que acabámos de explicar consiste na moderna separação entre vida privada e vida profissional, que apenas poderá causar escândalo na política. Ninguém se escandaliza com um não fumador que trabalhe numa tabaqueira, mas se um político for incoerente com os seus princípios, se praticar aquilo que publicamente condena, rapidamente se encham as grandes manchetes dos jornais, que fornecem todos os exemplos que, por isso, me abstenho de invocar. Quando comparado com o argumento anterior, mais geral, conclui-se que está em causa a publicidade dos actos ou a honestidade do agente. É o desvelar de factos desconhecidos e contraditórios com a imagem pública que escandaliza. Ambos, porém, mostram a evidente relevância da vida que uma pessoa leva, das actividades que empreende, para uma possível descrição sua.

that description.» (Anscombe, 1958, p. 77) Todas as traduções que não estejam devidamente referenciadas na bibliografia foram feitas por mim exclusivamente no âmbito desta dissertação.

⁶ *Idem*, 1979, p. 222

É preciso assumir, então, que as ideias de «vida» e de «pessoa», se não intrinsecamente ligadas, têm uma relação de reciprocidade profunda. A minha análise crítica assenta em grande parte num modo aristotélico de pensar a formação do carácter humano. Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que

«Cada actividade produz o carácter correspondente. Isto é evidente se pensarmos naqueles que se treinam para uma competição ou para um acto: praticam continuamente uma actividade. De facto, é próprio dos estúpidos ignorar que o carácter surge das actividades. [...] Se alguém não ignorar que o que faz é injusto, então é injusto voluntariamente.»⁷

Recordo que estamos a avaliar a hipótese de uma pessoa se redefinir, i.e., se existe essa possibilidade. Nesta citação de Aristóteles, distingue-se já um certo tipo de resposta, que não é, porém, totalmente reveladora da sua ética, como veremos mais adiante.

Aristóteles, na realidade, ocupará um lugar central nesta discussão. Na senda de Alasdair MacIntyre e Anscombe, a quem MacIntyre admite dever muito do seu estudo de ética, *After Virtue*, e a quem, por sua vez, devo eu próprio a divisão de acepções que se segue, julgo encontrar em Aristóteles conceitos que permitem operar mais adequadamente problemas éticos do que aqueles que são oferecidos pelo utilitarismo ou pela deontologia de inspiração kantiana, ou mesmo pelos entendimentos existencialistas ou sociológicos mais recentes, que terão lugar nesta análise. Em primeiro lugar, porque a

⁷ 1114a7-13. As traduções de Aristóteles serão *ad hoc*, excepto quando indicado o contrário. O texto grego traduzido é o da edição de J. Bywater.

ética aristotélica, ao contrário destas escolas, preconiza, nas palavras de Nussbaum, «uma visão integrada da vida moral do agente»⁸ e, em segundo lugar, porque requer uma análise mais aprofundada de conceitos directamente ligados ao agente (como o de intenção) do que a conceitos exteriores a ele (como o dever, as consequências de uma acção, ou os papéis sociais). Assim, vemos como uma ética aristotélica pode responder melhor tanto à história de Mattia Pascal como à vida de qualquer um.

Podem-se distinguir três acepções da formação do indivíduo: uma rígida (que encontramos nas sociedades heróicas e, até certo ponto, no pensamento aristotélico), uma moderada (que tentarei defender com a ajuda de argumentos de Bernard Williams e Alasdair MacIntyre) e, evidentemente, uma negação deste conceito (Goffman e os existencialismos do pós-guerra). Exponho agora as acepções que não defendo, tanto para consolidar a minha posição, como para assinalar as dificuldades que se põem quando as tentamos pôr em prática, em virtude da sua própria consistência ou da aplicabilidade ao nosso contexto cultural.

Começo pela negação do conceito, ou seja, pelos existencialismos do pós-guerra (mais especificamente Sartre e Beauvoir) e por Goffman, por consistirem num modo de pensar mais recente e mais difundido na nossa cultura. Se os existencialismos são uma filosofia com uma forte base sociológica, a sociologia de Goffman tem implicações filosóficas, razão pela qual escolho apresentá-los em conjunto.

O axioma «a existência precede a essência»⁹, aparentemente contrário à metafísica aristotélica, que veremos mais à frente, implica que o homem pode fazer de si o que entender, sendo que esta ideia diz respeito apenas ao carácter e não à natureza

⁸ Nussbaum, 1999, p. 538

⁹ Sartre, 1996 [1945], p. 26

constitutiva, ou seja, um homem não pode desejar ser um pássaro, mas pode desejar comportar-se de maneira diferente. Assim, um homem não é nem cruel, nem generoso em essência, mas apenas realiza actos cruéis ou generosos. O modo de actuar estará sempre ao alcance da sua escolha, posto que «estamos condenados a ser livres», uma frase que também aparece na sua obra mais reconhecida, *L'Être et le Néant*.

Este «nada» refere-se à negação da existência factual, que por sua vez está relacionada com a negação da liberdade. Se um indivíduo julga não poder mudar, ao negar a sua liberdade, nega a sua existência, e se o faz é porque está demasiado concentrado na sua «situação», constituída pela sua história. Ora, Sartre nega precisamente o entendimento da vida humana como história, desagregando-a em episódios, por exemplo em *La Nausée*. A negação do entendimento narrativo espelha esta abertura total a novas formas de vida, que recusa qualquer tipo de sistematização. Veja-se, por exemplo, como Antoine Roquentin, o protagonista de *La Nausée*, detesta a repetição e não se detém sobre as explicações das suas «aventuras». A aventura, para Roquentin, é um sentimento e não um facto, em tudo idêntico à descrição ontológica / fenomenológica da liberdade que Sartre dá em *L'Être et le Néant*: algo que continuamente se esgota e cuja possibilidade se renova.¹⁰

Sartre nega deste modo o conceito de carácter humano enquanto disposição fixa. Beauvoir leva esta ideia mais longe e aplica-a, em *O Segundo Sexo*, à própria formação daquilo a que hoje é consensual chamar «género». Porém, Sartre e Beauvoir não negam que na sociedade não falte quem ache ter um carácter essencial – o que, aliás, identificam como um problema. A crença num carácter essencial, segundo Sartre, resulta fundamentalmente de dois fenómenos que se alimentam mutuamente na vida interior de

¹⁰ *Idem*, 1985 [1938] pp. 61-64, cf. *idem*, 1986 [1943], p. 543

um agente: a negação da consciência reflexiva e a dependência de papéis sociais, fundamentais na sociologia de Goffman.

Ficou célebre o exemplo do empregado de mesa, elaborado por Sartre, usado para explicar o conceito de «má-fé»: ao observar os gestos do empregado de mesa, Sartre apercebe-se de que os seus movimentos não são naturais, mas são um jogo que lhe é imposto pela sociedade, em virtude de um determinado papel social. Permanecer nesse jogo, em vez de responder aos impulsos e desejos autênticos, é má-fé, uma negação da consciência reflexiva e, portanto, da liberdade. Do mesmo modo, negar a facticidade de realidades tangíveis também é má-fé e associa-se, portanto, à negação da liberdade. O caso que Sartre nos dá para exemplificar este argumento é o da mulher que finge que o seu corpo não existe para escapar ao avanço de um homem com interesse sexual. Evidentemente, Sartre vê na moral a maior fonte de má-fé, que encara como uma forma «burguesa» de controlo social. Sartre apela, por isso, à autenticidade de cada um (um conceito que aprofundaremos mais à frente com Williams), i.e., apela à consciência reflexiva que deve conduzir à acção e, assim, transcender «situações» que limitam a «existência».

Goffman, que cita tanto Sartre como Beauvoir em *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, detém-se mais sobre o referido jogo de papéis sociais. Assume que não pretende descrever a vida humana, mas apenas a interacção social. Importa, no entanto, perceber que, para o sociólogo, é precisamente a interacção social que forma o «eu» (*self*). Para Goffman, como para os existencialistas, não existe um carácter essencial. No entanto, a tarefa de Goffman como sociólogo cinge-se à descrição da formação do «eu», sem dar horizonte à mudança, o que seria aberrante para Sartre, visto que Sartre está interessado na vida e na liberdade humana e Goffman não. Se Goffman descreve a

sociedade do seu tempo e relaciona-a com a moral, Sartre (e Beauvoir) querem superá-las.

Para percebermos o que é o «eu» para Goffman, temos que perceber como funciona a sociedade, no seu entender. Ora, para Goffman, a nossa sociedade é eminentemente fiduciária, assente em direitos e deveres estratificados de acordo com níveis sociais.:

«A sociedade organiza-se de acordo com o princípio de que qualquer indivíduo possuidor de certas características sociais tem o direito moral a esperar que os outros o apreciem e tratem de modo correspondente. Ligado a este princípio, surge um segundo, afirmando designadamente que um indivíduo que, de certa maneira, implícita ou explícita, indica que possui certas características sociais deverá ser de facto aquilo que declara ser.»¹¹

Assim, compreendemos melhor a alegoria dramaturgica que compõe esta análise: o indivíduo é um protagonista no palco; os outros são tanto a audiência, que faz o seu próprio julgamento, como os actores que contracenam. Desta alegoria sobressai o conceito mais importante da sociologia de Goffman: o de máscara, que a dado momento reforça com a etimologia de «pessoa»: *persona*, em latim, que por sua vez tem a sua origem no grego, *prósopon* (πρόσωπον). Ambas as palavras expressam um sentido de superfície que é exposta aos outros, uma face. Esta máscara não é nada mais do que o produto da já referida interacção social. Viver, nesta analogia, equivale a representar um

¹¹ Goffman, 1993 [1959], p. 24

papel que não é escolhido. Logo, o carácter humano não existe. O «eu» é, segundo Goffman, uma coisa estranha que reside num substrato sem identidade própria, sem história e quase sem vontade, um «cabide» para esse disfarce formado pela interacção social:

«[...] enquanto personagem desempenhada, [o 'eu'] não é uma coisa orgânica, com uma localização determinada, cujo destino fundamental se resume em ter nascido, amadurecer e morrer; é um efeito de ordem dramática que resulta difusamente de uma cena representada .»¹²

Goffman deixa-nos com uma imagem desoladora do que é o indivíduo quando não representa um papel, quando é apanhado «nos bastidores» pelos outros:

«Quer a personagem representada seja discreta ou despreocupada, de alta condição ou de condição inferior, o indivíduo que a assume será visto pelo que na realidade, em boa medida, é: um actor solitário, opressivamente preocupado com o seu desempenho. Por trás de numerosas máscaras e numerosas personagens, o actor tende a possuir um só aspecto, um ar despido e não socializado, um ar de concentração, um ar de alguém que a título pessoal se vê a braços com uma tarefa difícil e traiçoeira.»¹³

¹² *Idem, ibidem*, p. 295

¹³ *Idem, ibid*, pp. 275-276

Segue-se que a mudança, para Goffman, não é possível porque o carácter humano, em si, não existe, é alienado, como diria Sartre. A única opção que resta ao indivíduo, se se quiser demarcar da sociedade, da interacção ou do «jogo», para continuar a citar Sartre, é o cinismo:

«Quando o indivíduo não acredita na sua própria representação nem tem um interesse essencial na convicção da sua audiência, poderemos chamar-lhe cínico, reservando o termo “sincero” para o indivíduo que acredita na impressão que o seu desempenho visa causar.»¹⁴

Poderíamos dizer que esta imagem que Goffman dá da interacção entre indivíduo e sociedade representa escassamente a nossa sociedade que, já tendo lido ou ouvido ecos desta sociologia, a qual se tornou imensamente popular, fez tudo para se tornar cínica. Permanece a questão de saber se queremos viver numa sociedade cínica ou numa sociedade que promova, para citar Sartre uma última vez, propositadamente descontextualizado, «o homem integral». Dificilmente aceitaremos a ideia de que em nós, para além do nosso corpo, não há nada que nos pertença caracteristicamente – e refiro-me particularmente à vontade, que implica projectos, desejos, afinidades e compromissos.

Se Goffman nega a possibilidade de mudança, sem recorrer ao cinismo, vimos que Sartre a exacerba, ao apelar à liberdade incondicional do ser humano. Mas ambos assentam as suas teorias numa negação total do carácter humano como disposição fixa,

¹⁴ *Idem, ibid.*, p. 30

do *self*, como aliás nota Alasdair MacIntyre.¹⁵ Seria mais tentador ficar com a teoria de Sartre, pelo seu optimismo relativamente à auto-redefinição.¹⁶ Esta porém dá provas de inconsistência a partir do momento em que se torna difícil conjugar o axioma «a existência precede a essência» com a ideia de autenticidade: afinal, há aspectos essenciais no indivíduo para formar a sua vontade, como se pode supor de certas afinidades estéticas. Além disso, no argumentário de Sartre, o problema da responsabilidade moral carece de fundamentos ou pelo menos não é clara a sua solução, sobretudo quando desagrega a vida humana em episódios. Isto torna-se evidente na figura de Antoine Roquentin, em *La Nausée*, quando, nas suas reflexões, mostra total indiferença diante das reacções ou integridade de outras pessoas.¹⁷ Porém, uma refutação mais consistente só pode ser feita quando se discutir a conveniência da redefinição – se lá chegarmos.

Radicalmente contrárias a estas teorias e bem distantes delas no tempo são as sociedades heróicas, cuja descrição nos chega famosamente pela literatura, em particular pela épica, mas também pela tragédia. Abreviando a exposição de MacIntyre em *After Virtue* (e concentro-me na sociedade grega, sendo que em *After Virtue* existem exemplos de outras), nas sociedades heróicas avultam duas características que apontam para a rigidez do carácter do indivíduo: a proeminência das virtudes e uma estrutura social que determina o papel de cada indivíduo. No que diz respeito a esta estrutura social, é clara a

¹⁵ MacIntyre, 1985 [1981], p. 32

¹⁶ Digo optimista nos mesmos termos de Sartre, quando se opõe ao quietismo, em *O existencialismo é um humanismo*: «[...] il n'y a pas de doctrine plus optimiste, puisque le destin de l'homme est en lui-même [...]» (Sartre, 1996 [1945], p. 56)

¹⁷ Note-se, por exemplo, o modo como relata a desistência do seu périplo pela Ásia ou como revela indiferença diante da possibilidade de esfaquear o seu comensal, o Autodidacta. (*Idem*, 1985 [1938] pp. 16-17; pp. 173-174)

diferença entre os heróis, as mulheres e os escravos. As suas funções na sociedade, bem como o valor das suas vidas, são absolutamente diferentes. Se um escravo morrer, este é facilmente substituível, mas se um herói ou um familiar ou amigo de um herói morrer, resta uma dívida por saldar ao assassino ou a alguém de importância para o assassino. Só assim se entende o dramatismo do assassinio de Aquiles a Heitor, depois de Heitor ter assassinado Pátroclo e, evidentemente, só assim se entende a *Oresteia* e a maior parte das tragédias. Ao herói, portanto, é atribuída uma centralidade incomparável.

Ao cumprir ou não o seu papel, cada herói terá então a oportunidade de mostrar as virtudes e, portanto, o seu carácter. Diante de um determinado desafio é esperado do herói um determinado gesto. Se não o cumprir, falha existencialmente porque, como explica a analogia de MacIntyre, não faz sentido questionar a ordem moral da sociedade heróica, tal como não faz sentido questionar a «rectidão» de um movimento de xeque-mate num jogo de xadrez.¹⁸ Assim, o herói só pode agir de determinada maneira em determinada situação e a virtude – melhor entendida neste contexto quando traduzida por «excelência» (ἀρετή) – corresponde à melhor forma de desempenhar o seu papel. Entende-se por virtudes nesta sociedade a inteligência de Ulisses ou a coragem de Aquiles.

O corolário desta visão do mundo é a importância fulcral da inserção numa sociedade. Como nota MacIntyre, «um homem que tentasse retirar-se da sua posição na sociedade heróica estaria a lançar-se na empresa de tentar fazer com que desaparecesse.»¹⁹ Importa notar que esta sociedade heróica é provavelmente fictícia, mas

¹⁸ MacIntyre, 1985, pp. 125-126

¹⁹ «A man who tried to withdraw himself from his given position in heroic society would be engaged in the enterprise of trying to make himself disappear. » (*Idem, ibidem*, p. 126)

é, ao mesmo tempo, a referência cultural e moral na Atenas do século V a.C. A concepção de justiça e de lealdade ateniense parte de um questionamento da justiça e lealdade homéricas, levadas a cabo pela filosofia (e.g., os diálogos socráticos) e pela literatura (e.g., o *Filoctetes* de Sófocles). No entanto, apesar de muitas diferenças com a democracia ateniense, mantém-se na Atenas do século V a.C. a imprescindibilidade da vida comunitária, posto que ser humano, neste contexto, equivale a ser um bom cidadão. É por isso que Filoctetes, abandonado na ilha de Lemnos pela tripulação, fora da sociedade, não é ninguém.²⁰ O degredo, no contexto das sociedades heróicas, mas também na democracia ateniense, é entendido como a pena mais terrível que pode ser imposta. Sem desempenhar um papel ou sem a sua comunidade, um indivíduo não tem valor, a sua vida não presta.

Esta visão do mundo pode ser interessante, nomeadamente para alertar para a importância da vivência em comunidade na formação do indivíduo. Recorde-se a frase de Eligio dirigida a Mattia Pascal e o pensamento político de Aristóteles. Esta vivência parece estar em crise na cultura ocidental do século XXI e é tanto uma fonte de problemas políticos, da falta de participação eleitoral às mais diferentes formas de anarquia destrutivista, como de problemas éticos, sobretudo no que diz respeito à formação de indivíduos, que aqui nos interessa. Não se pode deixar de mencionar os flagelos sociais que surgem quando a família e a comunidade se demitem da educação dos seus filhos, muitas vezes em benefício de uma suposta liberdade de escolha, outras por simples indiferença e outras por falta de meios ou estruturas, e de que a radicalização de jovens é um exemplo. Contudo, é certo que a estrutura social rígida das sociedades heróicas dificilmente se constitui como alternativa credível, ainda que algumas famílias certamente partilhem de um decalque dessa visão, segundo a qual, por exemplo, os filhos

²⁰ *Idem, ibid*, p. 135

devem seguir uma longa linhagem de profissão. Por fim, como foi dito anteriormente, não é possível sustentar coerentemente a visão de uma sociedade heróica hoje sem pressupor certas ideias desacreditadas pelas ciências empíricas²¹, como é o caso da superioridade da capacidade intelectual de homens de determinada linhagem.

Vimos, então, que nas sociedades heróicas a auto-redefinição é impossível. Referi, contudo, uma acepção alternativa da formação do indivíduo de base rígida: o pensamento aristotélico, apresenta este tipo de base, cujos elementos de maior rigidez certamente têm a sua origem nos relatos das sociedades heróicas, mas não só. Parte dessa rigidez é inerente a ideias originais de Aristóteles e é nesse sentido que o interesse da ética aristotélica reside: numa remissão para um possível compatibilismo, ou seja, para a ideia de que as acções de um agente não são inteiramente determinadas por realidades fora do seu controlo.²²

Já foi dito que os relatos das sociedades heróicas funcionam como base cultural para a filosofia grega e é certo que entre estas e Aristóteles podem ser distinguidas visões díspares, como a ideia de que a virtude é uma inspiração divina («*theia moira*» [θεία μοίρα] como se pode ler no *Ménon* de Platão). Da mesma forma, a virtude aristotélica tem os seus contornos próprios, mas não deixa de ser notável a manutenção de preconceitos associados a essa base. Digo preconceitos por serem ideias herdadas e pouco

²¹ Não se pode deixar de mencionar, numa outra perspectiva, a viragem filosófica implicada pelo Cristianismo no que diz respeito à igualdade do Homem. Os quatro evangelhos e as cartas de São Paulo rejeitam de forma clara a importância da ascendência das pessoas a respeito da sua salvação. A versão secular desta rejeição, no âmbito dos direitos cívicos, dá-se nas revoluções liberais, principalmente na sua forma material: a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aquando da Revolução Francesa.

²² Stephen Everson discute a vertente compatibilista da ética aristotélica num artigo intitulado “Aristotle’s Compatibilism in the Nicomachean Ethics” (1990).

questionadas. O fundamento da escravatura e da desconsideração das mulheres para Aristóteles encontra-se numa suposta inferioridade intelectual destes em relação ao homem adulto grego. Esta ideia poderia tornar toda a ética aristotélica irrelevante para o leitor moderno. No entanto, podemos detectar nos textos de Aristóteles a incoerência deste preconceito com os aspectos principais da sua teoria.²³

Para Aristóteles a estrutura social assenta aparentemente numa biologia metafísica, caracteristicamente teleológica, que é a base da sua ética: da mesma forma que os astros têm um movimento natural, cada ser vivo tem uma função (ἔργον, *ergon*) a cumprir, que corresponde a um fim (τέλος, *telos*). A função do ser humano, que o distingue de outros seres vivos, é uma vida activa de acordo com a razão e o seu fim é realizá-la de forma virtuosa ou excelente.²⁴ Quando discute, porém, o fim e a função do ser humano, discute-os enquanto tal (ἄνθρωπινος, *anthrôpinos*), inviabilizando, assim, a diferenciação que faz quanto à capacidade intelectual dos seres humanos. Logo, a concepção teleológica da vida humana, por si, não perde validade se retirarmos da teoria aristotélica o preconceito antropológico referido. Podemos, pois, aproveitar as questões principais da sua ética.

Como veremos, o nosso interesse no compatibilismo de Aristóteles prende-se com a possível conciliação entre estados criados pelo próprio agente e o livre-arbítrio na acção presente. A discussão do desenvolvimento da virtude, que entendemos, portanto, como uma possibilidade universal, é o ponto de partida desta análise do compatibilismo aristotélico.

²³ O argumento que se segue parte da leitura que MacIntyre faz de W. H. Adkins e de Richard Bodéüs. *Vide* MacIntyre, 2016, pp. 86-87.

²⁴ 1098a

Falar da ética aristotélica requer assim que se explique o seu conceito de virtude. Antes de o fazer, declaro, desde já, que em minha opinião o interesse do compatibilismo de Aristóteles prende-se com a possibilidade de mudança – uma possibilidade, todavia, *sui generis*, mas que considero mais realista do que outras abordagens. De facto, se a nossa questão diz respeito à possibilidade de auto-redefinição, em Aristóteles encontramos uma teoria ética que a problematiza: adoptando o seu vocabulário, se é possível um homem vicioso tornar-se virtuoso. Se tivermos em conta que esta discussão sobre virtude e vício parte do conceito de «carácter» ou «disposições de carácter», podemos estendê-la, com segurança, à possibilidade de as pessoas se auto-redefinirem.

Ao discutir a indissociabilidade dos conceitos de «vida» e de «pessoa», vimos a citação de Aristóteles segundo a qual os actos de uma pessoa formam o seu carácter, através de um treino.²⁵ De facto, é esta a ideia que vai sobressair, no final da nossa análise, mas se se avaliar a possibilidade efectiva de uma pessoa mudar o seu carácter no momento presente, o argumento de Aristóteles parece apresentar uma contradição: «Se [alguém] fizer aquilo que o faz injusto sem ignorá-lo [*mê agnôn, μη ἀγνοῶν*], será injusto voluntariamente [*ekôn, ἐκὼν*]. No entanto, não deixará de ser injusto e passará a ser justo se desejar. Pois nem o homem doente fica saudável [desta maneira].»²⁶ Ficamos presos nesta perplexidade se não compreendermos em maior profundidade o seu pensamento. É preciso, portanto, deter-nos mais longamente sobre as ideias fundamentais da ética aristotélica para resolver este impasse e perceber o seu compatibilismo.

Comecemos, como já foi dito, por explicar o seu conceito de virtude ou excelência (*ἀρετή*). A virtude adquire um lugar central na ética aristotélica porque está directamente

²⁵ 1114a8-11

²⁶ 1114a12-15. Cf. p. 20.

ligada às principais questões que o preocupam. Aristóteles começa por perguntar por que é que todos os homens anseiam, i.e., quais são os fins das suas acções. Aristóteles está à procura de um fim, que corresponde a um bem e após uma busca sucessiva de fins entende que o fim último das acções humanas é a felicidade (*eudaimonia*, εὐδαιμονία). A felicidade é, justamente, o fim último de todas as acções possíveis, um fim auto-suficiente.²⁷ Uma parte fundamental desta felicidade consiste numa vida virtuosa, que é uma vida, como vimos, de acordo com a razão.²⁸ Acrescente-se que, para Aristóteles, os bens exteriores ao agente (a aparência, a família, a riqueza, entre outros) também determinam a sua felicidade como acréscimo, sendo que estes bens são fruto da sorte (*eutkhia*, εὐτυχία).²⁹ A diferença entre ser feliz por bens externos e feliz por bens externos e internos é, respectivamente, a diferença entre ser *makarion* (μακάριον; diríamos «abençoado») e *eudaimon* (εὐδαιμον). Contudo, é esta última felicidade, que reside na «actividade em conformidade com a virtude», que ocupa o grosso da ética de Aristóteles.

Ora, segundo Aristóteles, há dois tipos de virtude: virtude ética (um carácter individual) e virtude dianoética (pensamento teórico).³⁰ Estas estão intrinsecamente ligadas. Como é explicado no final da *Ética a Nicómaco*, um homem com um carácter virtuoso buscará a felicidade na actividade racional. A actividade racional é a mais excelente, por ser exclusiva do ser humano; guiará assim a acção da melhor maneira.³¹ Mas, para o que nos ocupa, é de maior importância falar sobre a virtude ética, porque é esta que trata da acção de pessoas e são as acções que formam o carácter. A melhor

²⁷ 1097b20

²⁸ 1098b30

²⁹ 1099b1

³⁰ 1103a5

³¹ 1177a12-1178b9

definição de «virtudes ética» ocorre em 1106b36–1107a3. É possível encontrar traduções com sentidos muito diferentes, pelo que teremos, em primeiro lugar, uma tradução *ad hoc* e logo veremos que implicações têm as disparidades de algumas destas traduções.

No original: «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. εσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν » [Edição de J. Bywater]

Tradução *ad hoc*: «A virtude é o hábito [*hexis*, ἕξις] de se decidir deliberadamente [*proairetikê*, προαιρετικὴ] por um meio relativo a nós, definido pela razão [*logô*, λόγῳ], tal como o sensato [*fronimos*, φρόνιμος] determina: o meio entre dois vícios, o do excesso e o do defeito.»

Tradução de Castro Caeiro: «A excelência é, portanto, uma disposição [*hexis*, ἕξις] de carácter escolhida antecipadamente [*proairetikê*, προαιρετικὴ]. Ela está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador [*logô*, λόγῳ], princípio segundo o qual também o sensato [*fronimos*, φρόνιμος] a definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito.»

Tradução de Crisp: «Excellence [of character, ἀρετή], then, is a state [*hexis*, ἕξις] concerned with choice [*proairetikê*, προαιρετικὴ], lying in a mean relative to us, this being determined by reason [*logô*, λόγῳ] and in the way in which the man of practical wisdom [*fronimos*, φρόνιμος] would determine it. Now it is a mean between two vices, that which depends on excess and that which depends on defect.»

Tradução de Rackham: «Virtue then is a settled disposition of the mind [*hexis*, ἕξις] determining the choice [*proairetikê*, προαιρετική] of actions and emotions, consisting essentially in the observance of the mean relative to us, this being determined by principle [*logô*, λόγῳ], that is, as the prudent man [*fronimos*, φρόνιμος] would determine it. And it is a mean state between two vices, one of excess and one of defect. »

Tradução de Tricot: «Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir [*hexis*, ἕξις] d'une façon délibérée [*proairetikê*, προαιρετική], consistant en une méditété relative à nous, laquelle est rationnellement [*logô*, λόγῳ] déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent [*fronimos*, φρόνιμος]. Mais c'est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut.»

Ainda que pareça ociosidade ou preciosismo, a preocupação com a análise de diferentes traduções prende-se com a implicação de concepções muito fortes e diferentes entre si do que significa virtude e, conseqüentemente, da possibilidade de se mudar ou redefinir. Basta perceber a diferença entre 1) a virtude ser uma «disposição», um «estado» ou um «hábito» e 2) a virtude simplesmente estar relacionada com a escolha do agente, ser escolhida pelo agente ou determinar a própria escolha do agente. No entanto, como veremos, estas leituras nem são incompatíveis, nem incoerentes com o texto aristotélico.

Em primeiro lugar, a diferença entre disposição e estado não é despicienda. «Disposição» (*hexis*, ἕξις), a definir virtude, não pode ser entendida, como por vezes o é num sentido coloquial, como um sentimento ou mera tendência comportamental, ou, como Aristóteles realça, uma opinião, um parecer de determinada maneira no momento. Deve ser entendida com a preponderância da razão na deliberação, pois referimos

disposição relativa a uma escolha. A *proairesis* (προαίρεσις), que se traduz por «escolha», como entendida por Aristóteles, implica, precisamente, que o desejo seja informado pela razão. Linhas antes do excerto que aqui analisamos, refere que «a virtude é acerca das afecções [*pathê*, πάθη] e das acções [*praxeis*, πράξεις].»³² Assim, a virtude é a boa interacção entre razão e afecções ou paixões, que não são necessariamente boas para o homem virtuoso. O homem virtuoso, como o vicioso, também tem paixões consideradas perversas. Importa que delibere e aja segundo a prudência ou sensatez (*fronêsis*, φρόνησις). Ser uma disposição deliberada, como será sustentado agora mesmo, torna as traduções de Rackham e Crisp mais certeiras («*settled disposition*» e «*state*»), mas a tradução de Tricot («*disposition à agir*») realça a necessidade de esta disposição ou estado se reflectir numa decisão e, portanto, numa acção (ou inacção³³, e.g. decidir não responder ao pedido um amigo).

Esta observação permite-nos compreender melhor o segundo ponto, no qual o problema do compatibilismo em Aristóteles se poderia resumir, a saber, se há responsabilidade do agente na formação do seu carácter ou, por outras palavras, o que determina esta disposição (*hexis*) e, também – a questão que nos lançou nesta investigação – se é possível alterá-lo. A disparidade entre traduções sugere respostas aparentemente contraditórias. A tradução de Crisp é a mais moderada, ao afirmar apenas que se trata de uma disposição «relativa» à escolha. A de Rackham parece apontar para o determinismo, i.e., que o agente não tem livre-arbítrio, e a de Castro Caeiro para uma causalidade retrospectiva. Já foi dito que todas elas são conciliáveis, se se compreender em maior

³² 1106b25: «ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν». Cf. 1139a20-25

³³ 1113b5-10

profundidade o argumento *da Ética a Nicómaco*. Precisamos agora de procurar a ocorrência destas palavras noutros textos do *corpus* aristotélico.

Para responder à primeira questão (o que é que forma o carácter humano), Aristóteles é muito claro: é a habituação:

«[...] o carácter [o *êthos*, ἦθος] resulta da habituação [*he d'êthikê ex êthous periginetai* / ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται], e, aliás, deriva daí o seu nome, com uma ligeira variação na forma [*ethos*, ἔθος].³⁴ Por isso, é claro que nenhuma das virtudes éticas³⁵ é gerada em nós pela natureza.»³⁶

O carácter humano, em particular, não é natural, mas antes adquirido através de uma prática reiterada, resultando no carácter, que pode ser virtuoso. Esta é uma das razões pelas quais optámos por traduzir a definição de virtude ética por «hábito»: esta palavra evidencia a relação de casualidade entre o processo de aquisição e a qualidade adquirida.

Contrariamente ao carácter humano, o que é natural não pode ser alterado, como o movimento de uma pedra ou do fogo: «nada do que é constituído naturalmente pode ser habituado a ser de outra forma». Esta impossibilidade não é diferente daquela que referimos no início deste ensaio, quando considerámos certos factos à partida inalteráveis em cada pessoa (e.g. constituição física). Aristóteles conclui:

³⁴ Seguimos a tradução de Castro Caeiro, «habituação», porque se refere ao processo e, assim, distingue-o do resultado, o hábito (*hexis*) que forma o carácter (o *ethos*).

³⁵ Ou seja, relativas à acção e, conseqüentemente, ao carácter.

³⁶ 1103a15-20

«As virtudes, portanto, não são geradas nem pela natureza nem contra a natureza³⁷, mas somos por natureza capazes de recebê-las³⁸ e estas são aperfeiçoadas pela habituação. Além disso, se algo surge em nós por natureza, primeiro temos a capacidade e só depois passamos à actividade.»³⁹

Esta concepção de virtude é a base do compatibilismo aristotélico. Ao afirmar que há certas condições contingentes, fora do controlo do agente, concede um lugar ao determinismo causal (não posso optar pelas condições de saúde com que nasço, por exemplo, e estas determinam as minhas capacidades) mas, em contrapartida, confere ao ser humano alguma liberdade na formação do seu carácter. Todos os homens têm à sua disposição faculdades que, quando treinadas pela habituação, podem vir a ser excelentes. Por outras palavras, todos os homens são mais ou menos virtuosos em potência e o que importa é se o são na realidade, actualmente. Esta relação, entre potência e acto, bem como a ideia de natureza que encontramos na ética não é mais do que uma aplicação à vida humana dos conceitos metafísicos de Aristóteles.

O conceito aristotélico de natureza permite-nos distingui-lo do de carácter e seria bastante útil se fizéssemos esta distinção também na nossa cultura, em que natureza e carácter são tão frequentemente confundidos. Para Aristóteles, a natureza é, como se lê nesta passagem, uma espécie grau zero do ser, a partir do qual novos aspectos podem ser desenvolvidos. A natureza, no sentido aristotélico não é mais do que a forma de uma

³⁷ «φύσει οὔτε παρὰ φύσιν», cf. *infra*.

³⁸ «πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δεῖξασθαι αὐτάς [αἱ ἀρεταί]»

³⁹ 1103a20-25

substância.⁴⁰ A natureza humana é, portanto, a forma do ser humano, tanto na sua aparência (ser bípede, ter dois olhos, por exemplo), como na sua psicologia básica (procurar satisfazer necessidades fisiológicas e evitar a dor, diríamos). Nesta acepção, a natureza humana faz com que os seres humanos se tornem aquilo que se tornam (é a sua «causa formal») e é nesse sentido que existe independentemente dos seres humanos individuais. Nesse sentido, é dito que «Sócrates e Cálidas são diferentes em matéria [...] mas são o mesmo na sua forma.»⁴¹ Por isso, se aceitarmos os termos de Aristóteles, é errado falar da teimosia ou da generosidade de alguém como «a sua natureza». Isso será antes o seu carácter, por se tratar de um aspecto adquirido – e estamos prestes a ver se é alterável.

O léxico da *Metafísica* de Aristóteles (o livro Delta) é deveras útil para esclarecer o sentido de alguns conceitos que surgem noutros textos do *corpus* aristotélico. Com efeito, na *Metafísica*, Aristóteles identifica também o lugar do hábito no carácter humano, a partir da distinção entre «hábito» e «disposição», que permite não só resolver a perplexidade das traduções do excerto em que se define virtude ética, como permite compreender melhor a formação do carácter humano:

«Chama-se hábito [*hexis*, ἕξις], num sentido, por exemplo, a uma certa actividade [*energia*, ἐνέργεια] daquele que tem e do que é tido, como certa acção [*praxis*, πράξις] ou movimento (pois quando algo produz e algo é produzido, há entre ambos uma produção; assim, também entre o que tem um vestido e o vestido

⁴⁰ Met. 1078b

⁴¹ Met. 1034a6-8

tido está o hábito). É, pois, evidente que não é possível que este⁴² tenha um hábito (prosseguir-se-ia até ao infinito se fosse próprio do que é tido ter hábito).⁴³ Num outro sentido, chama-se hábito a uma disposição segundo a qual está bem ou mal disposto aquilo que está disposto, seja por si mesmo, seja em relação a outra coisa. Por exemplo, a saúde é um hábito, pois é uma disposição neste sentido. Chama-se ainda hábito a uma parte de tal disposição e, portanto, a virtude das partes é um certo hábito.»⁴⁴

Note-se, em primeiro lugar, que a palavra «*hexis*» (ἕξις) é um cognato do verbo «ter» (*ekhō*, ἔχω), o que é perfeitamente consistente com a ideia de *hexis* ser um hábito. Esta palavra, por sua vez, vem do mesmo verbo em latim, *habeo*.⁴⁵ Assim, *hexis* é uma coisa que se tem, a saber, um hábito, e que implica uma relação contínua entre a actividade e esse mesmo hábito. Esta definição confirma a passagem que vimos acima, segundo a qual a virtude só se compreende em actividade (*energia* [ἐνέργεια] e *praxis* [πρᾶξις]) e confirma também a ideia de que o carácter é treinado pelo hábito. Esta é a segunda razão pela qual optámos por traduzir «*hexis proairetikê*» por «hábito de se decidir deliberadamente». É uma razão estritamente linguística: morfológica, se não etimológica.

⁴² Aquilo que é tido.

⁴³ Seguimos a tradução mais literal possível. Por outras palavras, «se se pudesse ter o hábito [o *ter*] daquilo que se tem».

⁴⁴ Met. 5.1022b

⁴⁵ Sem o recurso à palavra «hábito», este excerto da *Metafísica* seria ininteligível, e.g. com o verbo «ter» no modo infinitivo. Traduzir *hexis* por «estado» ou «disposição» neste excerto seria não ininteligível, mas errado. Cf. García Yebra, 1990 [1970]

Esta razão, porém, reforça a definição de virtude como algo adquirido e, por outro lado, não exclui o sentido de «estar disposto a», que dissemos não definir (e não define) *hexis*.

De facto, a relação entre estas duas ideias apenas tem cabimento se se entender a «disposição a agir», como traduz Tricot, relativa ao hábito, como algo firme e estável. Esta é a lógica das traduções de *hexis*, na *Ética a Nicómaco*, por «estado». A ideia de «estar disposto a» pode ser equívoca e deveria ser evitada pois *diathesis* (διάθεσις), por sua vez, significa «disposição» no sentido de «ordenação» ou «composição», i.e., aponta para o outro sentido vernacular de «disposição». Aliás, este é a definição dada por Aristóteles na *Metafísica* imediatamente antes da definição de *hexis*: refere-se ao posicionamento e à ordem das coisas. Este sentido permite-nos compreender o carácter humano como uma realidade em que os hábitos estão «dispostos» de determinada maneira, sendo que no seu conjunto formam o carácter humano. Note-se que esta palavra (*diathesis*) ocorre também na *Ética a Nicómaco* referindo-se ao carácter humano, numa passagem em que Aristóteles discute a «regra de ouro», a ideia de que «no meio está a virtude».⁴⁶ Nesta passagem, o que se destaca é justamente em que posição o carácter se encontra: se nos extremos viciosos ou no meio virtuoso.

As *Categorias* de Aristóteles confirmam a relação entre *hexis* e *diathesis* mas acrescentam-lhe uma distinção:

«Chamemos, a uma espécie de qualidade, hábito [*hexis*, ἕξις] e disposição [*diathesis*, διάθεσις]. Um hábito difere de uma disposição por ser mais estável e mais durável. São assim os conhecimentos e as virtudes. Pois o conhecimento parece ser uma coisa permanente e difícil de mudar (mesmo que alguém o adquira

⁴⁶ 1108b11 *seq.*

moderadamente), a não ser que ocorra uma grande alteração, por doença ou por alguma outra coisa deste tipo. E o mesmo se verifica com a virtude: a justiça, a temperança e as outras qualidades deste tipo não parecem ser fáceis de mudar nem fáceis de alterar. Mas aquelas que são fáceis de mudar e rapidamente se alteram são chamadas disposições, como por exemplo o calor, o frio, a doença, a saúde e todas as outras deste tipo. Pois de acordo com estas o homem está disposto de certo modo, mas rapidamente muda de quente para frio e de saudável para doente. E o mesmo se verifica com as outras, a não ser que alguma delas possa ainda, devido a um longo período de tempo, tornar-se natural [*pefusiômenê*, *πεφυσιωμένη*] e ser irremediável ou extremamente difícil de mudar, podendo, então, talvez, chamar-se-lhe igualmente um hábito.»⁴⁷

Nesta passagem das *Categorias* Ricardo Santos traduz «*hexis*» por «estado», como algumas traduções inglesas da *Ética a Nicómaco* que vimos mais acima, mas Harold Cook e Hugh Tredennick na sua tradução não hesitam em traduzir «*hexis*» por «*habit*», reforçando a ideia de que o carácter humano é formado através da habituação. A distinção que é introduzida neste contexto facilita também essa decisão: aqui, *hexis* e *diathesis* diferem quanto à estabilidade e à duração. Não deixa de ser curioso que Aristóteles afirme que a *diathesis*, se prolongada no tempo, pode tornar-se um hábito consolidado e, portanto, algo «natural» – o que está em perfeita sintonia com o que é afirmado na *Ética a Nicómaco*. Ricardo Santos traduz «*pefusiômenê*» (*πεφυσιωμένη*) por «tornar-se parte da natureza de uma pessoa» e Tredennick e Cook traduzem

⁴⁷ 8b25-9a15. Esta tradução segue, em grande parte, a de Ricardo Santos, às quais fiz as devidas alterações.

engenhosamente por «segunda natureza».⁴⁸ Distinguem esta parte da natureza que é adquirida e que não é necessariamente inalterável, a segunda natureza, como eles a chamam, da primeira, que seria, como vimos na *Metafísica*, a «causa formal» do ser humano – essa, sim, inalterável.

Vimos a proeminência do exercício das actividades na formação do carácter humano. Assim sendo, se o carácter humano se forma através de uma prática reiterada, de um treino, é natural que a descrição dos processos desse treino de aquisição de hábitos seja um tema de grande importância para Aristóteles. É nisto que consiste a educação para Aristóteles. A educação ocupa, de facto, um importante lugar na *Ética a Nicómaco*. A partir de 1179b20 pode-se ler algo que possivelmente escandaliza o público contemporâneo e que é muito revelador. Nesta passagem, Aristóteles afirma que 1) certas pessoas nascem com maior propensão para a excelência e que, portanto, 2) nem todos aprendem com a mesma eficiência, mas que, de todas as maneiras, 3) se deve treinar a alma de forma adequada através da habituação, i.e., a sentir alegria ou vergonha nos momentos apropriados. Por fim, acrescenta que os adultos já treinados também precisam de uma condução ao longo da vida, que é encontrada na lei (o que nos lembra da frase de Eligio com que iniciámos esta reflexão),

Esta ideia de educação está muito próxima do seu sentido etimológico (*didaskô* [διδάσκω], *ducere* – ensinar e conduzir) e, nesse sentido, é muito diferente da educação no entendimento contemporâneo. Se hoje a educação supostamente deve abrir espaço para cada um definir os seus valores e se consagra a prover conhecimentos desincarnados,

⁴⁸ Não optámos por esta tradução por se desviar da literalidade, ainda que esteja de acordo com a nossa leitura dos outros textos aristotélicos. «*Pefusiômenê*» (πεφυσιωμένη) é uma flexão do verbo «*fysioô*» (φυσιώω), que significa «tornar-se natural». No dicionário de Pape, «*Einem Etwas zur Natur machen*».

a educação aristotélica, não muito diferente da das sociedades heróicas, deve verdadeiramente «formar» a pessoa, ao indicar-lhe os bons fins e as boas maneiras de os alcançar, pois uma pessoa é, nesta ética aristotélica, fundamentalmente os fins para que as suas acções tendem.

Assim, compreensivelmente, um bêbedo é o homem que sempre anseia por álcool e um homem generoso tem como fins actos generosos. Evidentemente, como Aristóteles insiste, isto só faz sentido diante de actos reais, por um lado, e, por outro, uma pessoa é mais do que actos isolados: é também aquilo que delibera; a sua deliberação espelha o seu carácter e este é, por sua vez, o resultado de muitos actos empreendidos até dado momento. Da mesma forma que um bêbedo não deixa de o ser por recusar álcool de vez em quando, não se deixa de dizer que um homem deixa de ser generoso automaticamente por praticar alguns actos egoístas. Passar verdadeiramente do vício à virtude ou vice-versa consiste em determinar, pela habituação, como se tem vindo a repetir, os fins das suas acções, não esquecendo que, evidentemente, é mais difícil passar do vício à virtude do que o contrário porque «[...] erra-se de muitas formas [...] enquanto só é possível acertar de uma maneira (é por isso que é mais fácil errar e difícil acertar – fácil falhar o alvo e difícil atingi-lo) [...] O bem é simples⁴⁹, o mal é multiforme.»⁵⁰

A distinção entre actos isolados e o carácter de uma pessoa é crucial, sobretudo quando nos questionamos se determinado acto é voluntário e, adicionalmente, uma decisão do agente. Para Aristóteles, um acto voluntário não corresponde inteiramente a uma decisão deliberada. Um acto voluntário, para Aristóteles, consiste num acto não forçado por algo ou por outrem em que o agente tenha conhecimento das particularidades

⁴⁹ Só tem uma forma.

⁵⁰ 1106b28

da sua acção (e.g., aquilo que faz e os seus resultados). Um acto deliberado é, para além de voluntário, um acto que resulta de uma deliberação que considerou fins alternativos à sua acção.⁵¹ Poder-se-ia, então, objectar que um homem vicioso, perdendo de vista fins alternativos ao seu vício, perde também conhecimento das particularidades da sua acção (e.g. os seus efeitos) e que, portanto, os seus actos viciosos não são voluntários. Aristóteles responde a esta objecção com a distinção entre acção feita *na* ignorância e causada *pela* ignorância. Este homem vicioso estaria a agir *na* ignorância, mas a sua acção não teria sido causada primeiramente *pela* sua ignorância das particularidades dessa acção. É preciso entender que vício e virtude são voluntários no sentido em que as pessoas são responsáveis pelo carácter que foram adquirindo e, conseqüentemente, responsáveis pelos seus actos viciosos ou virtuosos. A seguinte passagem confirma estas mesmas ideias:

«Se, como foi dito, as virtudes são voluntárias (e [se] de uma certa maneira somos co-responsáveis [*synaitioi*, συναίτιοί]⁵² pelos nossos hábitos [*hexeōn*, ἕξεων] e estabelecemos tal fim por sermos de determinada maneira [*poiōi*, ποιοί]), segue-se que os vícios são voluntários [*ekousios*, ἐκούσιος] da mesma maneira [que as virtudes]. [...] Acções e hábitos não são, no entanto, voluntários da mesma maneira. Controlamos as nossas acções da origem ao fim, conscientes de cada particularidade.⁵³ Com os hábitos, porém, controlamos a origem, mas não sabemos, tal como com a doença, qual vai ser o efeito cumulativo de acções

⁵¹ 1109b30-1113a15.

⁵² Poder-se-ia traduzir «*synaitioi*» mais literalmente, embora de forma menos natural, por «concausa».

⁵³ «*eidótes tá kath' ékasta* / εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα»

particulares. No entanto, por ter estado ao nosso alcance [*eph'êmin, ἐφ' ἡμῶν*] exercitar as faculdades [*khêrsasthai, χρήσασθαι*] desta ou daquela maneira, [os hábitos] são voluntários.»⁵⁴

Virtude e vício são voluntários porque as pessoas são co-responsáveis (*synaitioi*) pelos seus caracteres, por colaborarem ou não neste treino para a virtude ao longo da sua vida. A responsabilidade do agente deve ser entendida, portanto, diacronicamente, i.e., tendo em conta a sua vida moral como um contínuo. Estas afirmações de Aristóteles parecem dar uma resposta à nossa segunda pergunta, a saber, se é possível alterar o carácter de uma pessoa, uma vez formado. A alegoria do homem doente, com que nos voltamos a confrontar, sugere uma resposta negativa, mas não totalmente decisiva. Há, no entanto, outro factor a considerar: para Aristóteles a qualificação de um carácter vicioso não é unívoca.

Segundo Aristóteles, há três tipos de carácter vicioso: o vicioso *simpliciter*, o incontinente e o bestial, i.e., o homem enquanto animal selvagem:

«[...] os caracteres a evitar são de três tipos: vício [*kakia, κακία*], incontinência [*akrasia, ἀκρασία*]⁵⁵ e bestialidade [*thêriotês, θηριότης*].⁵⁶ Os opostos de dois destes são óbvios: chamamos-lhes virtude e continência [*enkrateia, ἐγκράτεια*].⁵⁷ Quanto ao oposto

⁵⁴ 1114b15-1115a4

⁵⁵ Por «incontinência» entende-se «falta de força de vontade», visto que se trata de incontinência perante o próprio juízo do agente.

⁵⁶ Por «bestialidade» entende-se a natureza do animal selvagem, não racional.

⁵⁷ Ou auto-controlo, auto-domínio.

da bestialidade será mais adequado falar de uma virtude acima da nossa⁵⁸, heróica ou divina.»⁵⁹

Aristóteles esclarece que da mesma forma que é raro o carácter divino, é raro também o carácter bestial, pelo que não falarei mais dele, se não para dizer que, certamente, não está desligado da sua defesa da escravatura, posto que identifica estes «os animais selvagens» com alguns bárbaros e pessoas deficientes. Substitui-lo-ei pelo carácter continente, em benefício de uma comparação elucidativa. Importa perceber que nas três condições, ocorrem desejos conflitantes, mas em graus diferentes.

Aqueles que têm autodomínio, cuja condição é continente, têm desejos conflitantes entre o que eles reconhecem como excelente e o prazer atraente que leva ao vício, já que as paixões também podem atingi-los. Os homens continentais reconhecem o que devem fazer e fazem-no, mas, para isso, precisam de contrariar sentimentos recalcitrantes. Aqueles que não têm autodomínio, cuja condição é incontinente, têm desejos conflitantes também, mas quando uma paixão forte prevalece, o conhecimento autêntico cede o seu lugar a um mero conhecimento perceptivo, resultando na impossibilidade de afastar esses sentimentos recalcitrantes.⁶⁰ Mas aqueles que são simplesmente viciosos parecem não ter quase nenhum desejo conflitante, o que aparentemente mina o compatibilismo aristotélico. Aristóteles descreve os movimentos psicológicos do homem vicioso da seguinte maneira: ou ele procura «coisas agradáveis, mas dolorosas», desistindo da busca do que é melhor para ele, devido a preguiça ou

⁵⁸ Entenda-se «sobre-humana»

⁵⁹ 1145a

⁶⁰ 1147b14-17

cobardia – por outras palavras, substituiu os fins excelentes por fins perversos – ou «foge da vida», signifique isso fuga da sociedade ou suicídio.⁶¹ Não parece haver grande escolha para o homem vicioso. Não deixa de ser interessante que nesta passagem Aristóteles refere o curso da vida do homem vicioso, o que confirma que o carácter, para efeitos de responsabilidade moral e (neste caso improvável) redefinição, deve ser entendido diacronicamente.

Assim, destacamos no argumento da *Ética a Nicómaco* dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, o factor temporal, pelo necessário entendimento diacrónico da responsabilidade na formação do carácter humano e, em segundo lugar, categorias ou graus diferentes de vício e virtude, que implicam diferentes níveis de liberdade para mudar. Vimos como o carácter humano é primeiro, em parte, voluntário e deliberado, no sentido em que o agente poderia ter escolhido outras actividades que o formassem, e, posteriormente, muito difícil, quando não impossível, de redefinir. Conseguimos agora perceber como as diferentes traduções da definição de virtude ética, apesar de incompatíveis entre si, mostram cada uma apenas um lado do argumento aristotélico da formação do carácter humano: o carácter humano é, por um lado, escolhido pelo agente, quando entendido diacronicamente (Castro Caeiro) e, por outro, é este que determina as suas escolhas sincronicamente, no sentido em que determina os fins das suas acções (Rackham). Ficou também suspensa a passagem das *Categorias*, segundo a qual só uma «grande mudança» pode mudar as disposições de carácter do agente. Assim se entende este compatibilismo *sui generis* de Aristóteles, em que alguns homens não são totalmente livres, mas são responsáveis pelas suas acções.

⁶¹ 1166b10-15

Certamente não é preciso subscrever certos preconceitos de Aristóteles para considerar seriamente a ética aristotélica, tal como já foi dito. Ideias como a incorrigibilidade do carácter vicioso, homens que são animais selvagens e a fundamentação da escravatura não invalidam a sua visão teleológica da vida humana, ou seja, que todas as pessoas anseiam por um bem supremo, a felicidade, e que a felicidade consiste em viver a melhor vida possível: uma vida virtuosa e bem-aventurada, i.e., com alguns bens exteriores que a melhoram. Se a bem-aventurança não está ao nosso alcance, ser virtuoso não é decerto algo que se atinja de imediato. Antes é preciso treinar através da prática, reiteradamente, equilibrando as escolhas entre desejo e razão. Isto obriga-nos a olhar para a nossa vida como um todo e não apenas como um conjunto de momentos ou actos isolados, como é característico de outras maneiras de pensar a ética. Se a pessoa que sou é fruto de um longo processo, a haver uma mudança, essa terá de ser ou um processo de igual exigência⁶² ou uma «grande mudança» que não dependa inteiramente de mim, como se pôde ler no excerto das *Categorias*. Assim, conclui-se que, se adoptarmos alguns conceitos aristotélicos como «fim», «carácter», «natureza», «hábito», «virtude» e «vício», a auto-redefinição não é possível, mas sim alguma redefinição, cujo processo e alcance ainda teremos de avaliar ao longo dos próximos capítulos.⁶³

⁶² Aristóteles considera mecanismos como o louvor e a punição, tendo em vista tanto o mérito como o aperfeiçoamento, ao referir o encorajamento e a correcção que estes métodos visam. *Vide* 1113b20 seq.

⁶³ Esta abordagem à auto-redefinição está também associada a uma visão mais realista da vida humana. Assim a qualificámos no início da discussão da *Ética a Nicómaco*. Estes conceitos aristotélicos permitem, de facto, compreender melhor a psicologia do agente racional e relacioná-la com o contexto comunitário. Constituem, assim, uma base mais sólida e eficaz para uma ética, sobretudo porque postulam virtudes de valor objectivo. Esta ética tem no seu centro o conceito de intenção, ao mesmo tempo que não cede ao solipsismo moral. Digo mais eficaz por comparação a teorias éticas que têm no seu centro algo exterior ao agente (como, por exemplo, a deontologia rígida ou o utilitarismo) e digo mais sólida por comparação a

Retomando a questão remanescente: que «grande mudança» pode ser essa que possibilita a redefinição e como é que sobrevém na vida de uma pessoa? É certo que se abre aqui um grande espaço para causas exteriores ao agente nos acontecimentos da sua vida e, portanto, da pessoa que se vem a ser. Esta ideia sai reforçada se não nos esquecermos de que Aristóteles valoriza também os bens exteriores para avaliar a felicidade. Além disso, dificilmente se compreenderia a mudança, tanto o que é como o valor que pode ter, sem referência à história que formou a «situação», como diria Sartre, do agente.

Exemplos que conheçamos não faltarão, mas para retomar o exemplo inicial, Mattia não era feliz por falta de certos bens exteriores (a sua profissão precária) e certamente porque não tinha levado a vida mais virtuosa. Contudo, sobreveio uma grande mudança na sua vida: a morte da mãe e das suas filhas. Ao querer mudar de vida e de identidade, o seu erro foi ignorar a premissa filosófica do seu amigo Eligio, de que a nossa reflexão cada vez mais se aproxima. Recordo: «que fora da lei e destas particularidades, alegres ou tristes, pelas quais nós somos nós, não é possível viver.» Ou seja, Mattia Pascal não teve em conta a sua vida anterior quando decidiu mudar de rumo e esqueceu-se de que a sua vida nova também não estaria sob o seu total controlo – o que lhe trouxe perplexidade diante de alguns infortúnios. Mattia Pascal percebeu que não lhe era possível viver como Adriano Meis. Portanto, o nosso argumento, na senda de Aristóteles, inclina-se para a possibilidade da redefinição, mas não da auto-redefinição.

teorias que têm no seu centro a intenção, mas sofrem de alguma arbitrariedade (como vimos ser o caso num certo tipo de existencialismo). Este argumento parte de algumas ideias de Elizabeth Anscombe, que teremos a oportunidade de discutir no início do próximo capítulo.

Entrevê-se a ideia que pretendo defender, segundo a qual um agente que queira mudar de vida ou ser uma pessoa «diferente»⁶⁴ terá de aceitar causas exteriores a si e terá de ter em conta a sua vida como um todo. Isto requer um certo conceito de conversão, que ocupará a última parte deste estudo e que responde à pergunta «como é que se dá esta mudança?». Mas antes de o procurarmos, é preciso aprofundarmos a importância dos elementos que acabo de destacar: o diacronismo ou, nas palavras de Nussbaum, a tal «visão integrada da vida moral do agente», e as causas exteriores a este. Assim, só depois de uma reflexão sobre estes dois conceitos, conseguiremos responder à segunda grande questão que nos colocámos no início, acerca da conveniência da redefinição, ou seja, procuraremos as boas razões para uma possível mudança. Para este efeito, vamos recorrer, como referi no início, a Bernard Williams e a Alasdair MacIntyre, que, apesar das suas diferenças assinaláveis, têm duas visões moderadas a este respeito.

⁶⁴ As aspas assinalam que se trata de uma diferença qualitativa e não ontológica, como tivemos oportunidade de compreender com a discussão do argumento de Anscombe mais atrás.

II

Perguntarmo-nos se vale a pena ou se é recomendável mudar de vida por completo ou redefinir-se enquanto pessoa não é diferente de perguntar se esta transformação faz sentido. Por sua vez, quando nos perguntamos se alguma coisa faz sentido, referimo-nos a uma sintaxe, uma organização e procuramos a sua inteligibilidade, tal como o sentido de uma palavra numa frase. A maneira como estamos a começar por colocar a questão aponta de imediato para uma das conclusões que quero defender nesta tese: a importância de uma visão integrada da vida moral do agente quando se equaciona uma mudança. No entanto, tendo em conta que não falta quem não se pergunte nem considere importante perguntar pelo sentido de uma coisa no seu contexto, é-me incumbido o ónus da prova, i.e., procurarei aqui fundamentar a importância dessa visão integrada.

Falamos de inteligibilidade e é precisamente esta ideia a trave-mestra do argumento de MacIntyre, em defesa da unidade narrativa da vida humana, que, por sua vez, é a trave-mestra da sua defesa de uma ética de virtudes. Em benefício da maior clareza da interdependência destes argumentos, começarei por explicar as linhas gerais da sua ética de virtudes, para mostrar o lugar do argumento da unidade narrativa da vida humana.

MacIntyre vê na modernidade inúmeros problemas na fundamentação ética, tanto popular como académica, que diz estarem dominadas por uma combinação de utilitarismo economicista (a ética propriamente dita) e de emotivismo / expressivismo (a axiologia em que se baseia). Sem nos demorarmos na análise histórica, que é objecto do seu estudo *After Virtue*, isto quer dizer que na sociedade em que MacIntyre vive (que é a nossa) o pensamento predominante é o de que em cada decisão prática o critério deve ser a maximização da utilidade ou das preferências; quanto aos valores, que formam as

preferências, estes serão determinados pelos sentimentos do agente e não por um critério objectivo.

Algumas das suas observações, que já temos vindo a partilhar, bebem da crítica de Anscombe em “Modern Moral Philosophy”, a saber, que certos conceitos da ética, como ela é pensada na modernidade, não têm cabimento. Os conceitos de «obrigação» ou «dever», explica Anscombe, estão enraizados numa concepção legalista da ética, de base teísta. Assim, filósofos não legalistas (e frequentemente não teístas) que usem este conceito, bem como o binómio «certo / errado», estão a usar conceitos ininteligíveis, porque infundados. Por sua vez, o consequencialismo, que é de certa forma uma ética baseada na obrigação, é perverso *per se*. Este termo, cunhado pela própria filósofa, expressa um modo avaliar de uma acção apenas pelas suas consequências, por oposição a qualidades intrínsecas a essa mesma acção. O problema destes conceitos ou maneiras de pensar a ética é serem extrínsecos ao agente racional, por um lado, e, por outro, promoverem o divórcio entre facto e valor. A distinção facto / valor, *vexata quaestio*, abre possibilidades que, de muitas outras formas, podem ser tidas por condenáveis. Por exemplo, a pena de morte, de acordo com este pensamento, pode ser avaliada pelas suas consequências, nomeadamente salvar uma população, já que não há uma ligação directa e objectiva entre a execução e a ideia de «mal». Anscombe defende, pelo contrário, que uma ética inteligível tem de recuperar o conceito de virtude, no sentido em que há realidades nas quais facto e valor estão intrinsecamente ligados. Tal como a água é boa para uma planta, um acto justo é bom para o homem enquanto homem (e não enquanto, e.g., funcionário).

Em suma, ambos os filósofos concordam com a ideia de que a verdadeira ética deve ser pensada com base em conceitos que partam do agente, sobretudo o conceito de «intenção» e, igualmente importante, deve ser procurado um Bem objectivo.

Naturalmente, encontram em Aristóteles uma fonte particularmente útil para as suas reflexões. Mas se para Anscombe é prioritário desenvolver a psicologia do agente, ao questionar o conceito de «intenção», MacIntyre empenha-se sobretudo em confrontar a ética aristotélica com a sociedade utilitarista / economicista / expressivista.

Para MacIntyre, a virtude não é muito diferente daquilo que é para Aristóteles. A dado momento deixa uma definição provisória: «Uma virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tendem a permitir que alcancemos os bens internos a práticas e cuja ausência impede-nos efectivamente de os alcançar.»⁶⁵ Como em Aristóteles, a virtude adquire-se, para MacIntyre através de uma prática, e só subsiste mediante o seu exercício. Tal como um bom músico só aprende ao ouvir boa música, uma pessoa só se torna paciente ao treinar a paciência. Nenhum dos dois, o músico ou o homem paciente, faz o que faz para atingir um determinado fim externo a essa actividade, mas fá-lo por reconhecer nela um bem interno. Assim, nesta concepção de virtude encontra-se a alternativa à ética considerada insustentável inicialmente por Anscombe. O que a sustenta é, por um lado, a distinção entre bens internos de bens externos às práticas e, por outro, o modo como a explicação e avaliação de acções não são separadas, i.e., não há distinção entre facto e valor. É também nisto que MacIntyre se reconhece aristotélico.

À definição de virtude deve-se acrescentar, segundo MacIntyre, as componentes da tradição e da unidade narrativa. Ambas as componentes evidenciam que as virtudes têm uma dimensão eminentemente comunitária ou intersubjectiva, ou seja, as virtudes só se compreendem na relação entre indivíduos: os que agem e os que se sujeitam,

⁶⁵ «A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.» (MacIntyre, 1985 [1981], p. 191)

inevitavelmente, aos seus actos, por fazerem parte da mesma comunidade, na prossecução de fins comuns.

A primeira componente, a tradição, trata directamente as virtudes. São as comunidades que definem quais os parâmetros de uma vida boa, ou seja, quais as virtudes e práticas associadas mais importantes. Cada comunidade e, por extensão, cada cultura hierarquiza os bens internos às práticas de acordo com a sua tradição. Assim se compreende que uma tradição comunitária ou cultural valorize mais, por exemplo, a piedade religiosa do que a produtividade (virtudes) e, assim, prefira a oração em determinados dias em detrimento do trabalho (práticas).⁶⁶ A tradição é, também neste sentido, a autoridade que distingue o que é uma prática virtuosa de uma prática não virtuosa, tal como sucede com uma técnica, que distingue a boa da má execução, num sentido gradativo. Um último aspecto importante da tradição é a importância de que os agentes racionais reconheçam o papel que têm dentro das suas comunidades, i.e., que saibam como e quando têm de agir de forma a agirem virtuosamente, tal como um músico de uma orquestra só tocará bem se tocar no seu momento. Só assim, os indivíduos poderão usufruir dos bens internos às práticas comunitárias, como o prazer da música ou a alegria de certas celebrações.⁶⁷ Acrescente-se que, se MacIntyre defende, por um lado, a necessidade de instituições saudáveis que sustentem práticas através da promoção das virtudes, sem as quais não sobreviveriam, reconhece, por outro, a necessidade de a tradição ser viva. Se a tradição não se questionar permanentemente, corre o risco de obsolescência.

⁶⁶ Exemplos meus.

⁶⁷ Exemplos meus.

A segunda componente, a unidade narrativa, que mais nos interessa, tem dois aspectos que dizem respeito ao agente: um lógico e outro moral, sendo que o segundo decorre do primeiro. O lógico concerne a inteligibilidade dos actos do agente, como passamos a explicar adiante, e o moral a sua responsabilização por esses mesmos actos (a «*accountability*»). Só a inteligibilidade e conseqüente responsabilidade permitem averiguar se um agente exerce as práticas de acordo com a virtude, que se vão adquirindo ao longo de um treino. Este treino, na linha de Aristóteles, só se compreende diacronicamente e num determinado contexto. Passa também pelo reconhecimento do agente do que lhe compete nesse contexto, como foi referido. Basta pensar, como exemplifica MacIntyre, nas virtudes da justiça e da paciência. Estas seriam ininteligíveis sem um contexto. Uma acção justa implica sempre passado e futuro, implica reciprocidade e temporalidade, ou seja, um olhar sobre a história de uma relação entre indivíduos, da justiça e injustiça dos actos do outro e das suas circunstâncias. A paciência, por sua vez, só se reveste de sentido perguntando-se por que é que se espera. Assim, só podemos dizer que uma pessoa é justa ou injusta, paciente ou impaciente contando uma possível história sua. O que é relevante nessa história possível é a acção (ou inacção) do agente tal como lhe compete nos momentos certos. Além disso este treino para as virtudes só se compreende em narrativa e no exercício das próprias práticas a que estão associadas.

O aspecto lógico desta necessidade narrativa é, por sua vez, argumentado com uma teoria da acção inspirada em Anscombe. Circunscrevamos as acções a acções intencionais, já que vimos, em Aristóteles, que só se pode falar de virtude e vício com referência a actos voluntários. Para este efeito é extremamente útil reflectir sobre o conceito de «intenção», que é justamente aquele que interessa a Anscombe. Esta teoria pressupõe que para cada acção intencional se pode fazer a pergunta «porquê?», o que equivale a dizer que cada acção tem uma razão de ser, que há uma razão para agir de

determinada maneira.⁶⁸ Por outras palavras, todas as acções intencionais, por princípio, são inteligíveis mediante uma explicação dada pelo agente, uma razão de que ele está ciente e que o levou a agir. Assim, dando o exemplo de Anscombe, ainda que uma acção (o facto bruto, como referimos anteriormente) possa ter muitas descrições, aquela que é relevante, para a história do agente, é aquela que o agente consegue dar:

«Uma vez que uma única acção pode ter muitas descrições diferentes, e.g. “serrar uma tábuia”, “serrar madeira”, “serrar a tábuia de Smith”, “fazer uma chiadeira com a serra”, “fazer um monte de serradura” e por aí adiante, é importante notar que um homem pode saber que está a fazer uma coisa sob uma descrição, mas não sob outra.»⁶⁹

Como tínhamos adiantado, MacIntyre alarga este argumento para descrições de pessoas. Fá-lo ao defender a unidade narrativa da vida humana. MacIntyre fornece um exemplo muito semelhante ao de Anscombe e expande-o: um homem que faz jardinagem pode estar a fazer várias coisas ao mesmo tempo, nomeadamente fazer exercício, agradar a sua mulher ou preparar o inverno. Porém, uma resposta certa só poderá ser dada quando se tiver em conta 1) a sua intenção primordial, 2) as suas crenças e 3) o contexto em que

⁶⁸ Anscombe, *Intention*, §5. Esta razão é, no entanto, distinguida de «causas» e «motivos» nos parágrafos seguintes.

⁶⁹ «Since a single action can have many different descriptions, e.g. ‘sawing a plank’, ‘sawing oak’, ‘sawing one of Smith’s planks’, ‘making a squeaky noise with the saw’, ‘making a great deal of sawdust’ and so on and so on, it is important to notice that a man may know that he is doing a thing under one description, and not under another.» (Anscombe, 1958, pp. 11-12)

age («*setting*»). Se as intenções podem sobrepor-se (por exemplo, este homem poderá querer agradar a sua mulher ao fazer exercício), o contexto, entendido no sentido lato (o casamento ou o ciclo da jardinagem), não é menos importante, nem o são as crenças do agente. Se porventura deixasse de acreditar que a jardinagem agradava a mulher e deixasse de o fazer, compreenderíamos a intenção da sua acção e, portanto, compreenderíamos a acção na sua totalidade. Conclui que «não existe um “comportamento” a ser identificado anterior e independentemente de intenções, crenças e contextos» e que, portanto, quando se articulam estes elementos, «a própria acção tem um carácter basicamente histórico.»⁷⁰

Daqui se deduz a aplicabilidade deste argumento ao conceito de identidade pessoal. Compreendemos o que uma pessoa é com base numa sequência das suas acções intencionais: diferentes descrições de uma pessoa, quando articuladas, contam uma história sua que espelha compromissos (e.g. a história de um casamento), papéis sociais (e.g. a escolha de uma profissão e o seu desenvolvimento), afinidades (e.g. como vim a detestar arte contemporânea e como vim a mudar de ideias) e sentimentos de fundo (e.g. o desejo de transcendência). Estas realidades, associadas a contextos, crenças e intenções combinam-se de forma única nesta pessoa, a pessoa X. Esta ideia não é distante do que vimos sobre a formação do carácter humano em Aristóteles, mas, através deste entendimento narrativo mais vincado, tem a vantagem de ser extensível não só a «hábitos» ou «disposições de carácter» mas também a estas realidades que acabámos de enunciar. Por este motivo, afirma:

⁷⁰ «there is no such thing as ‘behavior’ to be identified prior to and independently of intentions, beliefs and settings [...]. action itself has a basically historical character.» (MacIntyre, 1985 [1981], pp. 208-212)

«Falar de alguém sob uma descrição (“o prisioneiro de Chateau d’If) e dizer que é a mesma pessoa que aquela outra caracterizada de uma maneira bastante diferente (“o conde de Monte Cristo”) é precisamente dizer que faz sentido pedir-lhe para dar conta de uma narrativa inteligível que nos permita compreender como é que pôde ser a mesma pessoa em momentos diferentes e lugares diferentes e ser, ainda assim, caracterizada de uma maneira tão diferente. Logo, a identidade pessoal é justamente a identidade pressuposta pela unidade do carácter que a unidade de uma narrativa requer.»⁷¹

Este é o argumento que refuta com força a opinião de Sartre celeberrimamente expressa em *La Nausée*, a saber, que a narrativa é o ordenamento arbitrário da contingência, que é intrinsecamente incoerente. Esta arbitrariedade mostra, segundo Sartre, a sua total invalidade e, portanto, irrelevância. É em *La Nausée* que Sartre se esforça por desarticular violentamente os acontecimentos ao mostrar que o seu protagonista não tem razões particulares para preferir uma viagem pela Ásia a uma pacata investigação sobre uma figura histórica relativamente desconhecida. No entanto, as acções de Roquentin têm razões que justificam as suas acções, porquanto tenta recorrentemente fugir à «náusea» em tudo aquilo que faz. Estas razões constituem a intenção dos seus actos. Ora, seguindo o argumento de Anscombe, todas as acções intencionais precisam de descrições. Essas

⁷¹ «But to say of someone under some one description (‘The prisoner of the Chateau d’If’) that he is the same person as someone characterized quite differently (‘The Count of Monte Cristo’) is precisely to say that it makes sense to ask him to give an intelligible narrative account enabling us to understand how he could at different times and different places be one and the same person and yet be so differently characterized. Thus personal identity is just that identity presupposed by the unity of the character which the unity of a narrative requires.» (*Idem, ibidem* p. 218)

descrições numa sequência, como vimos, formam uma narrativa. A proposta de Sartre, diante disto, parece absurda: ou as acções do seu protagonista nunca são intencionais (o que não é verdade) ou seriam algo como «factos brutos», que é apenas um conceito, não uma realidade. A prova disso é a necessidade de Sartre recorrer a uma narrativa para expor a sua tese. Ainda que não tenha a estrutura tradicional de uma narrativa literária, não deixa de ser uma narrativa: a narrativa de um quotidiano imbuído de angústia existencialista. Se a sua ambição fosse mais ousada ou inventiva e nos apresentasse uma cronologia dos acontecimentos de Antoine Roquentin, essa cronologia seria ainda assim a base de uma história possível.

Temos então mais um argumento que mostra a importância do diacronismo na avaliação de uma vida. Mesmo que não se concorde com a ideia de virtude como a vimos aqui definida, a necessidade de uma explicação da narrativa na teoria da acção parece-nos razoável. A este respeito, é particularmente útil ver a defesa de MacIntyre diante das refutações de Galen Strawson e Tengelyi à ideia de unidade narrativa da vida humana.

Strawson argumenta num artigo, intitulado “Against Narrativity”, que existem duas teses narrativistas: a psicológica, aquela que apenas atesta que os seres humanos compreendem melhor a sua vida por meio de uma narrativa, e a normativa, que prescreve esta compreensão. MacIntyre subscreve ambas indubitavelmente. Strawson distingue dois tipos de pessoas, a quem chama «diacrónicos» e «episódicos»: os primeiros representam-se, na forma de um *self*, naturalmente como constantes e os segundos não. A principal premissa da sua tese é a separação entre o ser humano entendido holisticamente e o *self*, o que é desde já questionável. O grande problema é a sua tese partir meramente da experiência psicológica⁷², repelindo, portanto, a ideia de

⁷² Strawson, 2004, p. 433

responsabilidade moral (o sentido de *accountability*): exemplos deste problema encontram-se, por exemplo, em pais que renegam os filhos. Serve esta crítica, no entanto, para um importante esclarecimento da parte de MacIntyre: que não é necessário conceber a sua vida a todo o momento como uma narrativa. De facto, como MacIntyre nota, o entendimento narrativo é uma forma de exercitar a razão prática em circunstâncias particulares da vida.

«Geralmente, ficamos conscientes da estrutura narrativa das nossas vidas infrequentemente e de uma de duas maneiras: quando reflectimos sobre como tornar as nossas vidas inteligíveis para os outros, ao contar-lhes as partes relevantes da nossa história, ou quando temos alguma razão particular para perguntar “Como tem corrido a minha vida até agora?” e “Como é que devo agir de maneira a que corra bem no futuro?”»⁷³

Quanto a Tengelyi, que argumenta que a coerência narrativa de uma vida é forjada diante de algumas incoerências irresolúveis (pensemos em acontecimentos que não são acções intencionais, como a morte inesperada de alguém importante), MacIntyre responde que o interesse está precisamente na forma como o agente tenta forjar a sua narrativa e resolver essas incoerências, que serão, apesar de tudo, sempre descritas de

⁷³ «We generally become aware of the narrative structure of our lives infrequently and in either two ways, when we reflect upon how to make ourselves intelligible to others by telling them the relevant parts of our story or when we have some particular reason to ask ‘How has my life gone so far?’ and ‘How must I act if it is to go well in future?’» (MacIntyre, 2016, p. 241)

forma inteligível (é sabido que todos somos mortais, seria a resposta).⁷⁴ Esta refutação, no entanto, merece o nosso interesse e será o tema do próximo capítulo, quando se discutir o conceito de conversão e a ideia de «grande mudança» que sobrevém na vida de uma pessoa.

Se persistem hesitações em relação a este argumento, poderíamos sondar a ideia de unidade narrativa da vida humana com recurso aos próprios textos de Aristóteles. Recorro à *Poética* por várias razões: para podermos dar seguimento aos aspectos da ética aristotélica que realçámos e, sendo o mais antigo texto dedicado inteiramente à teoria literária, para mostrar em que medida se pensa a relação entre literatura e vida do lado de lá da ética. Na realidade, a *Poética*, tal como a *Política*, deve ser entendida como parte da mesma sequência teórica, que recorre aos mesmos conceitos.⁷⁵

Assim, explica Halliwell, o que Aristóteles tem a dizer sobre a relação entre carácter e acção estão associadas à ligação entre «drama» (a literatura, *lato sensu*) e vida.⁷⁶ Esta ligação encontra-se na preponderância da actividade, por oposição a passividade ou quietismo. É, como vimos, no exercício das actividades, na prossecução de fins que o carácter humano se forma e é essa actividade a substância da tragédia, da epopeia e, por extensão, da literatura e de tudo o que pressuponha uma narrativa. Esta é, para Aristóteles, a representação da vida humana *in acto* e não de caracteres humanos

⁷⁴ Exemplos meus. Cf. MacIntyre, 2016, p. 239

⁷⁵ Basta ver como reunimos os conceitos de *hexis* e *diathesis* no primeiro capítulo, provenientes de obras sobre Metafísica, Lógica e Ética. Além disso, para este efeito, é interessante observar o modo como é encerrada a *Ética a Nicómaco*, abrindo-se à investigação sobre a legislação e a organização da sociedade. Podemos, portanto, com segurança, afirmar que também a *Poética* é um desenvolvimento de conceitos aristotélicos presentes noutras obras.

⁷⁶ Halliwell, 1987, pp. 94-95

fixos. Esta ideia resolve, pelo menos em parte, o enigma da passagem da *Poética* segundo a qual não há tragédia sem acção, mas pode haver tragédia sem caracteres.⁷⁷

A vida em si, para Aristóteles, não é, no entanto, necessariamente una, como logo deixa claro: «Com efeito, numa só pessoa concentra-se uma infinidade de acontecimentos, alguns dos quais não se podem reduzir a uma unidade; e também há muitas acções de uma só pessoa com as quais não se forma uma acção única».⁷⁸ Abre-se então uma clara distinção entre vida e representação de vida, razão pela qual a tradução convencional de *mimêsis* (μίμησις) por «imitação» é problemática. Se por um lado Aristóteles fala da imitação como uma tendência natural no homem, e que é o único método de aprendizagem, o resultado dessa imitação na tragédia não corresponde a uma imitação perfeita, como num espelho ($a=a'$), se não a uma representação em que a «realidade» ou verosimilhança é conferida pela artificialidade.

Como diz Halliwell, Aristóteles considera que a unidade artística é algo que o artista incorpora na sua obra, já que a maioria dos acontecimentos não possui nenhum tipo de unidade intrínseca.⁷⁹ Halliwell nota que esta ideia tem a sua base na distinção de Aristóteles entre a contingência e incoerência dos acontecimentos históricos e as estruturas universais que a literatura (a poesia aristotélica) dramatiza. Assim, para Aristóteles, não tem cabimento dramatizar a vida de um indivíduo. Confirma-se que a *mimêsis* poética não pode almejar um realismo directo. É preciso, portanto, encontrar uma relação de outro tipo entre vida e narrativa: uma relação analógica.

⁷⁷ Falta explicar, no entanto, como pode haver acção numa tragédia sem que se forme um carácter, o que exigiria a ideia de uma acção neutra: nem viciosa, nem virtuosa.

⁷⁸ 1451a18-20. Tradução de Ana Maria Valente

⁷⁹ Halliwell, 1987, pp. 102-103.

Mostrou-se como os textos poéticos conferem aquela unidade que seria desejável à vida humana, em estrito benefício da sua inteligibilidade. Por último, importa compreender se, em Aristóteles, devemos falar de «*raw material of life*», como diz Halliwell, ou se, por outro lado, existe unidade numa vida e, a existir, em que é que consiste a «unidade de uma vida». Poderíamos ainda perguntar se esta unidade é acessível ao indivíduo tal como o é nos textos poéticos. Se se tiver em conta que o que confere unidade é o vínculo teleológico (as acções direccionarem-se para um fim), então encontrar-se-á um paralelismo na *Ética a Nicómaco*: a unidade diz respeito à estabilidade e à manutenção de um princípio que deve ser posto em prática, a saber, a virtude, como a vemos definida em 1100b18-23. Coloca-se um problema: evidentemente, ao contrário da tragédia e da epopeia, o fim da vida não é imediatamente acessível, como pretende a máxima de Sólon⁸⁰, de maneira a dizermos assertivamente se um homem é feliz ou não. Ainda assim, uma passagem no fim do texto poderá contrariar este problema:

«Mas então se viver é em si mesmo bom e agradável (é o que parece pelo facto de todos o desejarem, e sobretudo as boas pessoas [*epieikeis*, ἐπιεικεῖς] e os que são bem aventurados: porque, para estes, a vida [*bios*, βίος] é a escolha absoluta [*airetôtatos*, αἰρετώτατος], e a sua forma de vida [*zoê*, ζωή] é a mais bem aventurada), e se, por outro lado, ao ver [alguém] se apercebe de que vê, ou ao escutar de que escuta, ou ao caminhar de que caminha e assim de modo semelhante no que respeita a todas as outras [actividades], há uma percepção de que estamos

⁸⁰ A máxima de Sólon, citada por Aristóteles (1100a11), incitava a que não se dissesse até ao fim que determinada pessoa é feliz, i.e., até que ela morresse, visto que a fortuna pode alterar a felicidade a qualquer momento da vida.

em actividade. Logo, se nos apercebemos de que nos apercebemos e se, ao compreendemos, de que compreendemos, [então] apercebermo-nos [do facto] de nos apercebermos [de algo] ou de compreendermos [é] apercebermo-nos [do facto] de existirmos (porque existir é [como vimos] perceber ou compreender), e se percebermos que estamos vivos [é] um prazer em si, então a vida [é] um bem por natureza [*fusei*, φύσει] e perceber a existência de um bem em nós próprios [é] um prazer.»⁸¹

Aristóteles acredita, então, que é possível aceder, na medida humana, à unidade pelo exame da sua própria existência e em particular da sua actividade / actualidade, o que é absolutamente relevante: delega ao agente a própria compreensão de unidade (ou ordem) da sua vida no sentido ético, na medida em que se apercebe, automaticamente, da bondade da sua vida ao agir. Ora, a ordem (*ôrismenon*, ὁρισμένον)⁸², para Aristóteles, é próprio daquilo que é bom.⁸³ É a constância dessa bondade que lhe confere uma unidade mais profunda e difícil de discernir do que a de uma tragédia ou epopeia, mas que não deixa, por isso, de ser menos real. Este exame à própria existência não redundo no solipsismo, pois sabemos que Aristóteles pressupõe a observação de modelos de virtude e o apoio de uma comunidade, os amigos, como explica no capítulo donde se extraiu esta citação. São precisamente os homens virtuosos que terão mais facilidade em aperceber-

⁸¹ 1170a29-b1

⁸² Cf. p. 34 (1106b36–1107a3). Este é o termo usado na definição de virtude ética, que traduzimos por «determinar». O verbo *orizô* (ὀρίζω) remete para a determinação ou delimitação de fronteiras e, portanto, para uma ordem ou unidade.

⁸³ 1170a20

se da bondade intrínseca à vida e, portanto, da sua unidade não narrativa, mas, diríamos, metafísica.⁸⁴

Em suma, em Aristóteles, a unidade da vida no sentido ético-metafísico só pode ser entendida por analogia com a unidade da vida no sentido poético. É precisamente em virtude desta analogia que a tragédia e a epopeia são representação (*mimêsis*) da vida humana – da vida, saliente-se, de «homens melhores do que nós». Ambas radicam na acção de pessoas e diferem na acessibilidade epistémica, i.e. na sua inteligibilidade: a vida humana só se entende uma pelo esforço do próprio sujeito, pelo exame, enquanto a unidade das acções de um texto poético são, quando este é bem executado, facilmente compreensíveis, porque, em primeiro lugar, são limitadas num curto intervalo de tempo, fácil de apreender, e, em segundo, são trabalhadas por outrem. Além disso, é particularmente útil esta aceção analógica da narrativa da vida humana, para que fique clara a ideia de que uma vida humana não é, num sentido unívoco e ontológico, «esta história», mas deve ser entendida, para questões éticas, que envolvem o conceito de intenção, como uma história possível que parte de factos brutos.

Contudo, como já sugeri mais acima, o entendimento que MacIntyre tem da vida humana não é inteiramente aristotélico e isso faz-se notar quando discute as duas

⁸⁴ Não deixa de ser interessante que Aristóteles diga que 1) a existência pressupõe a capacidade de perceber e 2) são sobretudo os homens bem-aventurados e excelentes que se apercebem da bondade da sua vida. Poderíamos rebater 1) com a existência de determinadas deficiências psíquicas, mas isso seria fugir ao ponto: todos somos, por princípio, capazes de perceber o que acontece connosco e à nossa volta. Relativamente a 2) o que é interessante é pensar no oposto: que nem todos os homens viciosos se apercebem de que a sua vida, é intrinsecamente boa, porque, como vimos, a percepção imediata vela-lhes, por vezes, a razão. Usufruiriam deste bem intrínseco à vida, deste prazer absoluto, diria Aristóteles, se a livrassem de vício.

principais características da narrativa, que se complementam mutuamente: o seu carácter teleológico e a sua imprevisibilidade.⁸⁵ Quando é debatida a teleologia da vida humana, MacIntyre defende, contrariamente a Aristóteles, que o fim da vida humana não se esgota na vida terrena, neste ou naquele bem específico. Se Aristóteles se debate com este problema, decorrente da máxima de Sólon, e tem de postular um certo tipo de vida contemplativa como um fim excelente, MacIntyre parte especificamente de São Tomás de Aquino quando diz que

«Uma boa vida é aquela em que um agente, apesar de continuar a hierarquizar bens finitos e particulares, não trata nenhum destes bens como necessários para a completude da sua vida, deixando-se, por isso, aberto ou aberta a um bem final, além de todos esses bens, enquanto bem mais desejável do que todos esse bens.»⁸⁶

À luz deste bem transcendente compreende-se a pertinência da imagem medieval da vida humana como «busca», imagem que MacIntyre vinca em *After Virtue*, e que lhe confere a unidade narrativa. Diz MacIntyre:

«A unidade de uma vida é a unidade de uma busca narrativa [...] Uma busca por quê? [...] por uma concepção do bem que nos permitirá compreender o

⁸⁵ MacIntyre, 1985 [1981], p. 216

⁸⁶ «A good life is one in which an agent although continuing to rank order particular and finite goods, treats none of these goods as necessary for the completion of her or his life, so leaving her or himself open to a final good beyond all such goods, as good desirable beyond all such goods.» (*Idem*, 2016, p. 231)

lugar da integridade e da constância na vida [...] É no curso desta busca e só através do encontro e confronto com os vários danos, perigos, tentações e distrações particulares que conferem a qualquer busca os seus episódios e incidentes que o seu objectivo é finalmente entendido.»⁸⁷

Note-se que MacIntyre se preocupa em não identificar este «bem transcendente» com uma entidade definida, e sublinha a universalidade do argumento da hierarquização dos bens que se almeja. Não consegue, no entanto, escapar à ideia de que a sua ética, especificamente, tem de ter um fundamento teológico.⁸⁸ É notável, no entanto, a forma como imprevisibilidade e teleologia coexistem: a imprevisibilidade é condição *sine qua non* da vida humana e a maneira como os agente lidam com esta, com os «vários danos, perigos, tentações e distrações particulares» de que MacIntyre fala, é a única forma de exercer as virtudes, em particular, como veremos, a da integridade e constância na vida. Se a imprevisibilidade não fizesse parte da vida humana, o exercício das virtudes seria, pelo contrário, tão facilitado que não passaria de mera opção individual. Sabemos por experiência que não é essa a realidade.

⁸⁷ «The unity of a life is the unity of a narrative quest [...] A quest for what? [...] for a conception of the good which will enable us to understand the place of integrity and constancy in life [...] It is in the course of the quest and only through encountering and coping with the various particular harms, dangers, temptations and distractions which provide any quest with its episodes and incidents that the goal of the quest is finally to be understood.» (*Idem*, 1985 [1981], p. 219)

⁸⁸ Veja-se o encerramento de *Ethics in the Conflicts of Modernity*: «So there is presupposed some further good, an object of desire beyond all particular and finite goods, a good toward which desire tends insofar as it remains unsatisfied by even the most desirable of finite goods, as in good lives it does. But here the enquiries of politics and ethics end. Here natural theology begins.» (*Idem*, 2016, p. 315)

O reconhecimento da imprevisibilidade como condição ineliminável da vida humana surge no contexto de uma reacção às ciências sociais e ao behaviorismo⁸⁹, que tentam planificar, prever e arregimentar todo o comportamento humano com base em leis semelhantes às leis da natureza, cuja formulação, aliás, nem deve ser tomada como infalível. MacIntyre reúne vários argumentos que apontam para a ideia de que a imprevisibilidade é, de facto, uma dimensão inegável da vida humana.⁹⁰

O primeiro é reproduzido a partir de Popper, segundo o qual toda a inovação científica é por definição imprevisível. O segundo resumir-se-ia na impossibilidade de o agente poder prever o resultado das suas escolhas futuras. O terceiro consiste numa série de objecções à teoria dos jogos, que postula que, conhecendo os interesses das diversas partes envolvidas, se pode prever a interacção dos seus comportamentos. Estas duas últimas objecções sugerem a imprevisibilidade típica das relações humanas. Por fim, há que reconhecer a pura contingência na sequência dos acontecimentos, como a gripe que impediu Napoleão de vencer a batalha de Waterloo. Não podemos ter, então, a ilusão de conseguir definir *motu proprio* o curso dos acontecimentos e, portanto, da nossa vida pela simples razão de que o seu curso não depende inteiramente de nós. O que parece uma trivialidade não o é no grosso das ciências sociais, que seguem o pensamento weberiano, behaviorista e marxista, nem o é na sociedade burocrática em geral, que MacIntyre nos descreve. O que é curioso e relevante é a observação de MacIntyre de que a imprevisibilidade não implica inexplicabilidade (podemos vir a conhecer a causa de um

⁸⁹ Este segundo caso ficou explícito quando discutimos a inteligibilidade das acções intencionais. *Vide* pp. 45-46

⁹⁰ *Idem*, 1985 [1981], pp 93-102

acontecimento inesperado), da mesma forma que a previsibilidade não implica explicabilidade (pense-se nos fenómenos descritos pelas estatísticas).

Por isso, na ética de MacIntyre, diante da inegável imprevisibilidade de certos acontecimentos que podem, no entanto, ser integrados na narrativa de uma vida, o princípio mais recomendável é a fidelidade na procura do bem pelo qual vale a pena viver. É esse, no fundo, o papel da virtude na vida humana. Veja-se como, e veremos mais à frente um destes casos mais aprofundadamente, as figuras que MacIntyre escolhe são neste aspecto notáveis, para além de notavelmente variadas: destaca pessoas que se mantiveram fiéis aos seus princípios, mesmo que para isso tenham precisado de se rebelar contra o contexto cultural e, portanto, contra a moralidade em que viveram. Aliás, o inconformismo, neste caso, em situações dilemáticas difíceis, consiste numa prova de virtude. São disso exemplo as personagens de Jane Austen, mas também os quatro visados no fim de *Ethics in the Conflicts of Modernity*: Vassily Grossman, que, tendo trabalhado para o regime, a dado momento desafiou a política soviética; Sandra Day O'Connor, a primeira juíza do Supremo Tribunal americano; Dennis Faul, o padre católico que, em tempo de conflito, apoiou vítimas das duas Irlandas e C. L. R. James, que, vindo da Trinidad e Tobago colonial, conseguiu dedicar a sua vida tanto ao *cricket* como à academia e à libertação dos povos.

Integridade e constância podem também ser entendidas como «pureza de coração, querer apenas uma coisa», expressão de Kierkegaard, citada por MacIntyre. Esta unicidade refere-se, relembro, a uma maneira de estar na vida que corresponde a um bem não finito e não a uma só prática. Dissipa-se, assim, a confusão que poderia ser suscitada pelo caso de uma pessoa que se dedica a várias actividades, como C. L. R. James. Por isso, a partir de MacIntyre, poderíamos dizer que, a haver uma redefinição, esta passa por aproveitar as ocasiões difíceis para, suponhamos, voltar a agir de acordo com um

princípio, um bem não finito com que assentimos racionalmente. Noutro caso, a redefinição poderia passar por perceber que esse mesmo princípio existe. O agente racional decide-se então por começar a condicionar eficazmente as escolhas relativas a bens finitos nesse sentido. Note-se que esse bem não tem de ser teológico, mas é um bem que não conseguimos abarcar individualmente, como, por exemplo, uma sociedade mais justa (algo comum a estes quatro exemplos de biografia). Se um agente ignorar voluntariamente estas opções, se não persistir no exercício das virtudes, falha a sua vida, como sugere MacIntyre em *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

Evidentemente com as suas diferenças assinaláveis, encontraremos uma semelhante preocupação em Bernard Williams, o filósofo ateu que MacIntyre se demorou a comentar nesta sua última monografia. Para além de ter desenvolvido o conceito de «sorte moral» (*Moral Luck*), que pode aprofundar a importância da imprevisibilidade na vida humana, sobretudo quando nos questionamos se vale a pena redefinirmo-nos, Williams interessa-nos, nesta investigação, por dois outros motivos: pela análise de conceitos como razões internas e externas, necessidade prática e obrigação, que à semelhança de Anscombe, problematizam a relação entre intenção e moralidade, e, por último, mas certamente não menos importante, a discussão dos conceitos de veracidade e autenticidade, que se foram tornando uma marca distintiva do seu trabalho.

Williams é um filósofo que, como Anscombe e MacIntyre, julga que a linguagem moral perdeu, pelo menos em parte, a sua inteligibilidade. Encara a moralidade como uma «instituição peculiar» que deve ser interrogada pelo verdadeiro pensamento ético – e digo verdadeiro, porque Williams argumenta, de certa maneira, que algum pensamento ético se transformou numa espécie de moral fechada sobre si mesma, como é o caso de certas formas de utilitarismo e, seguramente, da deontologia kantiana. Pela reconhecida dificuldade em resumir-lhe o pensamento, poderia ser caricaturado como um Sócrates da

modernidade: para Williams, mais importante do que respostas fixas e arrumadas é o questionamento de ideias feitas. Aliás, Williams abre o seu livro *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) precisamente a sublinhar que a grande questão ética devia ser revitalizada, tal como concebida por Sócrates: mais do que “o que é o bem?” ou “o que é a felicidade?”, que já são em si suposições metafísicas, é preciso perguntar primeiro “como viver?”, pois nada garante que existam bens ou felicidade, ou que essas classificações sejam racionais. Contudo, o facto de que vivemos é, esse sim, inegável.

Segundo Williams, como dizem Anscombe e MacIntyre, na moralidade está profundamente enraizado o sentido de obrigação, o que, a seu ver, é um erro: «É um erro da moralidade tentar fazer de tudo uma obrigação [...] A moralidade encoraja a ideia de que *só uma obrigação pode revogar uma obrigação.*»⁹¹ Por exemplo, que eu só posso faltar ao encontro com um amigo, se tiver uma obrigação que me surge em forma de imprevisto. Este erro divide-se em dois, que correspondem respectivamente às distinções, como referido mais acima, entre 1) razões internas e externas e 2) obrigação e necessidade prática, que passo a explicar.

Razões externas e internas para a acção correspondem sensivelmente a obrigação e motivação. No artigo “Internal and External Reasons”⁹², Williams explica detalhadamente em que consistem: as razões internas seguem um modelo, na sua expressão, «sub-humano», por partirem da teoria de David Hume sobre razões para agir – Hume, que, famosamente, no *Tratado da Natureza Humana*, disse que não havia diferença entre desejar coçar o dedo ou desejar a destruição do mundo, pois os desejos

⁹¹ «It is a mistake of morality to try to make everything into obligations. [...] Morality encourages the idea, *only an obligation can beat an obligation.*» (Williams, 1985, p. 180)

⁹² *Idem*, 1981, pp. 101-113

são arracionais (não irracionais, contra a razão humana, mas verdadeiramente alheios a esta). Nesta perspectiva, os desejos do agente são preponderantes no que diz respeito às razões internas para agir – uma ideia absolutamente basilar nesta ética «anti-kantiana».⁹³ Williams inclui também neste espectro padrões de reacção emocional, disposições de avaliação, lealdades pessoais e compromissos do agente. Podem, inclusive, ir contra as necessidades do sujeito, dependendo da crença que este tem sobre determinado estado de coisas, como é o caso do jejum que algumas pessoas praticam. As crenças são, não raras vezes, falsas, mas podem ser alteradas através do processo de deliberação, que é supremamente recomendado a qualquer agente.

A crença é também o elemento de ligação entre agente e razão externa, sem o qual se poderia falar sequer de algo exterior a ele. Estas razões externas são invocadas tipicamente enquanto crença transcendental ou imposição por parte de outros agentes. Aqui encontramos o sentido de obrigação, em relação ao qual Williams é céptico: em primeiro lugar, porque o agente precisa de uma ligação entre os motivos anteriores e os novos, algo que seria virtualmente impossível almejar, sobretudo se contraditórios, e, em segundo lugar, porque a persuasão pressupõe a irracionalidade do agente persuadido, algo que é incoerente com a própria ideia de deliberação, que a própria persuasão pressupõe e, no entanto, menospreza. Também é necessário distinguir obrigação, segundo Williams, de necessidade prática, algo bem diferente.

Em relação à segunda distinção, entre obrigação e necessidade prática, entenda-se necessidade prática como aquilo que é preciso fazer por constrangimentos de dois tipos: incapacidade literal e rejeição imediata do próprio agente, algo que fica bem

⁹³ Expressão de Martha Nussbaum. Cf. Nussbaum, 1999

explícito num artigo intitulado “Practical Necessity”⁹⁴. Neste artigo, Williams mostra como essa rejeição imediata é constitutiva do carácter de uma pessoa. Por exemplo, será revelador do meu carácter que eu nem sequer ponha como hipótese credível humilhar alguém para me desvencilhar de um problema. Esta última ideia ilustra também a ligação desta forma especial de conclusão deliberativa ao desejo humano, aproximando-se de Aristóteles. Williams diz que a necessidade prática não é do domínio exclusivo da ética, de que os instintos estéticos e de auto-defesa são um bom exemplo. Mesmo que o seu fundamento seja ético, a necessidade prática não precisa de sinalizar uma obrigação.⁹⁵ Ou seja, porque para Williams a necessidade prática se baseia numa motivação interior, nos termos que acabámos de ver (com um importante papel dos desejos do agente), não tem de ser uma imposição externa. Isto aproxima-se em muito da refutação da ideia de obrigação que vimos em Anscombe.

A crítica de Williams à moralidade não se esgota, no entanto, neste cepticismo relativo à obrigação. Bem consciente dos problemas da modernidade, Williams tenta também falar de ética no enquadramento de um relativismo plausível, aquilo que denomina «relativismo distanciado». Sendo que não acredita em culturas auto-contidas e, portanto, imediatamente comensuráveis, considera que a auto-compreensão só se atinge por meio de uma reflexão exigente sobre a relação da nossa moralidade com a dos outros:

«Se acomodarmos as preocupações do relativista, não nos basta fazer a distinção entre nós e os outros. [...] Também temos de compreender que as nossas reacções e relações com outros grupos fazem elas mesmas parte da nossa vida

⁹⁴ Williams, 1981, pp. 124-131

⁹⁵ *Idem*, 1985, p. 188

ética e devemos entender estas reacções de uma maneira mais realista, em termos de práticas e sentimentos que ajudam a dar forma à nossa vida.»⁹⁶

Williams defende uma avaliação realista das culturas, por oposição a uma avaliação utópica ou meramente nocional. Desacredita todo o relativismo que poderíamos classificar de preguiçoso. Este relativismo esconde-se atrás de falsos exotismos: dizer que há uma tribo na Amazónia cuja norma é a poligamia (se é que essa tribo existe e se é que realmente percebemos o seu contexto) não é um argumento a favor da poligamia, antes me devia levar a aprofundar as razões da minha monogamia.⁹⁷ Desacredita também, neste sentido, a visão nostálgica do passado.⁹⁸ A recusa desta via justifica-se pela irreversibilidade de uma reflexão filosófica e cultural que se generalizou, segundo Williams, desde o pensamento historicista de Hegel.

A solução reside em procurar, então, as práticas e sentimentos concretos de determinada cultura, ou, por outras palavras, da moralidade em que determinado indivíduo se encontra. Estas constituem uma forma de conhecimento, o conhecimento ético, que não deve ser desprezado nem acriticamente recebido. Williams defende como critério para a acção a confiança ética viz. na moralidade, desde que acompanhada de reflexão e teoria. A reflexão e teoria, por sua vez, fazem parte dessa moralidade ao

⁹⁶ «If we are going to accommodate the relativist's concerns, we must not simply draw a line between ourselves and others. [...] We must also see that our reactions and relations to other groups are themselves part of our ethical life, and we should understand these reactions more realistically in terms of the practices and sentiments that help to shape our life.» (*Idem, ibidem*, p. 160)

⁹⁷ Exemplo meu.

⁹⁸ *Idem, ibid*, pp. 163-164

participarem no espaço social e na psicologia do indivíduo.⁹⁹ Assim, a sua objecção à moralidade não é uma objecção tão destrutiva como poderia parecer – é até, por esta última observação, bastante realista. O que Williams critica na moralidade é a sua tendência para a «pureza», para uma auto-contenção que pode ser limitativa e enganadora, já que as virtudes não correspondem à moralidade e necessitam de um ponto de vista exterior a esta.¹⁰⁰

Vimos então que Williams desclassifica o sentido de obrigação e apela à necessidade de o agente reflectir sobre a moralidade, que se constitui como forma de conhecimento ético. Mas podemos duvidar dessa mesma possibilidade. É preciso tomar uma posição quanto à liberdade do indivíduo para agir de forma distinta da moralidade. Não sendo possível escolher o contexto moral em que surgimos, não é certo que sejamos realmente livres para «ser diferentes» e «pensar pela nossa própria cabeça», como se ouve amiúde no nosso contexto liberal. Além disso, importa averiguar que tipo de implicações tem a demarcação do agente em relação à moralidade.

A posição de Williams é radical: defende que o agente pode redefinir os seus valores e o seu curso de vida a qualquer instante. Contrariando filósofos como John Rawls, diz-nos que a vida moral de um agente racional, ainda que possa ser orientada por um projecto fundamental (e.g. ser artista ou combater a injustiça)¹⁰¹, não tem de se cingir a um plano de vida estruturado, nem nos fins específicos que visa, nem no modo de proceder de maneira a atingir esses fins. Esse projecto fundamental pode ser, aliás, alterado – o que pode passar por uma alteração de valores. Para ilustrar o seu argumento,

⁹⁹ *Idem, ibid*, pp. 170-171

¹⁰⁰ *Idem, ibid*, p. 195

¹⁰¹ Exemplos meus.

Williams dá-nos a imagem da vida planificada como um rectângulo por preencher. O tamanho do rectângulo e o modo de preenchê-lo, diz Williams, dependem da decisão do agente.¹⁰²

No seu ensaio “Moral Luck” (1981), este argumento é explorado em maior detalhe. Se determinados projectos avessos à moralidade falharem, como os de Anna Karenina, que foi abandonada por Vronsky e rejeitada pela sociedade, ou singrarem, como os de Gauguin, a quem perdoamos ter abandonado a família e partido para a Polinésia em virtude das obras de arte que criou (exemplos de Williams), os seus resultados não devem ser avaliados segundo os critérios da moralidade de que se pretendeu distinguir em primeiro lugar. Isso seria um contrassenso. Certamente a mulher de Gauguin não ficaria contente de ver tantas mulheres polinésias representadas nos seus quadros.

Este argumento marca duas ideias importantes: em primeiro lugar, que não se pode ignorar por completo a moralidade em que nos inserimos porque, como vimos, não nos é totalmente indiferente (somos implicados por ela, por mais amorais que queiramos ser). Todas as nossas acções têm um impacto na comunidade moral de que fazemos parte e, a par disto, se a contrariamos, contrariamo-la conscientemente. A segunda ideia que este argumento avança é a ideia de que é necessário reconhecer que a imprevisibilidade ou sorte, extrínseca (e.g. adoecer a caminho da Polinésia) ou intrínseca (e.g. não ter talento) ao agente, é ineliminável e significativa na articulação de projectos e na sua justificação. Como diz Williams, a «sorte moral» dos agentes como Gauguin não consiste na procura da justificação moral das acções, livre de contingência, como Kant ou os utilitaristas pretendem. Isto seria o mesmo que dizer, *ex post facto*, que a

¹⁰² *Idem*, 1981, pp. 12-13

imprevisibilidade favoreceu o cumprimento de um princípio moral universalizante. Esta ideia parece-me, aliás, contraditória, visto que o cumprimento desse princípio tem de ter como motivação a sua aplicação intencional, resistente à sorte. A «sorte moral» consiste antes na relação estabelecida entre a vida que o agente «intuiu» para si e a moral, que teve, para esse efeito, de ser contrariada. É nessa relação que se questiona o valor e a importância da moralidade. Quando posta em relação com a intuição do agente, i.e., com uma busca de autenticidade, vemos se determinada redefinição é recomendável. Para além disso, entendemos com este exemplo de Gauguin que não basta declarar num momento *t* que se é pintor ou que se é um herói ou que se é generoso. É preciso que muitas condições, muitas das quais extrínsecas ao agente, se reúnam para que isso aconteça e, com Aristóteles, diríamos que é preciso habituação para que essa qualidade se torne numa «parte da natureza».

O critério ético reside, portanto, primeiramente no agente, na sua reflexividade e intenção de autenticidade.¹⁰³ Neste sentido, podemos dizer que Williams atribui

¹⁰³ Williams aborda primeiro a importância da autenticidade no *postscriptum* de *Ethics and the Limits of Philosophy*. É aqui que, sem mencionar esta palavra, Williams explica que a grande tensão que sobressai neste livro é entre teoria e prática. Sugere que a teoria ética terá sempre como terminal as disposições do agente. A autenticidade do agente racional reside na sua predisposição a aceitar a aplicação de certos «conceitos densos» a determinadas realidades (conceitos que agregam facto e valor, e.g., a injustiça). Ainda que este não consiga fundamentar a sua predisposição, é ao pensar e agir conforme essa predisposição que se é, pelo menos em parte, autêntico (*idem*, 1985, pp. 199-201). O outro aspecto da autenticidade prende-se com desejos particulares do agente. Williams desenvolve um pouco mais esta noção em *Truth and Truthfulness* (2002): Williams vê na veracidade um interesse instrumental para a convivência entre seres humanos, sendo a autenticidade um elemento essencial em relações de veracidade. Williams defende que a autenticidade não corresponde a uma sinceridade extrema, como a de Rousseau, mas precisamente num compromisso com as suas crenças no contexto da deliberação. (*Idem*, 2002, p. 196)

importância, ainda que de uma maneira peculiar, a uma visão integrada da vida moral do agente, pois a questão primordial continua a ser «como viver» e não «como agir» ou «como me justificar» neste momento.¹⁰⁴ Esta autenticidade não obriga a que sejamos todos como Gauguin e tomemos decisões radicais na vida, até porque, aliás, se, segundo Williams, nem Gauguin tinha a garantia de sucesso, difícil será para qualquer um de nós justificar uma decisão semelhante. Williams defende que o agente não tem de conseguir justificar-se eticamente a qualquer instante, mas que não deve deixar de se questionar sobre o que será a boa vida para si, o que expressa bem o seu intuicionismo metodológico. O não estar completamente desligado da moral elucidada, por sua vez, a diferença desta autenticidade em relação àquela de Sartre. Williams confia no juízo dos outros, quando escolhidos astutamente. Estas ideias estão bem patentes no seu livro *Truth and Truthfulness*, ao comentar uma afirmação de Diderot:

«[...] nem sempre encontramos aquilo que os filósofos parecem exigir, um estado imutável de disposições, firme e pronto para ser activado em declarações ou acções. [...] A um nível mais básico, estamos todos juntos na actividade social de estabilizar mutuamente as nossas declarações e disposições e impulsos, de maneira que se tornam em coisas como crenças ou atitudes relativamente firmes.»¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Idem*, 1985, pp. 199-202

¹⁰⁵ «we do not always find what philosophers often seem to demand, an unchanging dispositional state, steadily ready to be activated in declaration or action. [...] At a more basic level, we are all together in the social activity of mutually stabilizing our declarations and moods and impulses into becoming such things as beliefs and relatively steady attitudes.» (*Idem*, 2002, pp. 191-193)

Posto isto, depois de revermos e criticarmos alguns dos conceitos mais interessantes de MacIntyre e Williams, apercebemo-nos de que, no que diz respeito à nossa investigação, as suas visões não são radicalmente opostas. A sinceridade e a autenticidade de Williams é mais parecida com a fidelidade a um princípio ou constância de MacIntyre do que se julgaria *prima facie*. Tanto uma como outra exigem, por vezes, uma mudança de vida. Da mesma forma, ainda que Williams repudie uma moral fechada sobre si mesma e MacIntyre advogue a importância da tradição, ambos consideram que o juízo do agente sobre a sua própria vida não é auto-suficiente. Reconhecem, todavia, a importância da sua autonomia na tomada de decisão. Por fim, ambos reconhecem, de uma maneira ou de outra, a importância da visão integrada da vida moral do agente e que certos acontecimentos imprevisíveis assumem um papel crucial na avaliação do rumo de uma vida e na aferição de escolhas futuras.

Williams e MacIntyre certamente não promovem a auto-redefinição total, que já vimos ser inconsistente, mas abrem a possibilidade a uma redefinição que não depende inteiramente do agente e que, atendendo ao caso, pode ser altamente recomendável. Williams recomendá-la-ia a uma pessoa que vivesse uma vida inautêntica e MacIntyre faria o mesmo para alguém que vivesse uma vida dividida em compartimentos, i.e., uma vida não una. Williams diz que não há fins à partida estabelecidos para uma vida, que o agente racional é que os define e redefine. É, no entanto, fundamental que essa redefinição seja autêntica, de acordo com a sua intuição, que é informada por «*relevant others*» e, além disso, dependerá sempre de alguma sorte moral. MacIntyre, por sua vez, fala das virtudes como uma prática com a qual se pode entrar em relação desde que se tenha em conta os seus padrões e autoridade e, além disso, defende que a vida, a mudar, deve ser una, tanto quanto possível, i.e., deve ser coerente com os seus princípios, que é uma maneira moderna de se dizer que deve ser virtuoso. Isto pode exigir mudanças de fundo

e alguma rebeldia. Ambas as visões apontam para um certo idealismo que preconiza a mudança apenas quando o caminho percorrido não é um caminho de virtude ou de verdade, que entendemos, agora, quase como sinónimos. Mas, como vimos, isso não depende inteiramente do agente. Por essa mesma razão precisamos de voltar à ideia de «grande mudança» e adoptar um certo conceito de conversão.

III

Vimos que nas *Categorias* de Aristóteles um hábito – e, por extensão, se seguimos bem o seu argumento, uma disposição de carácter – só pode ser alterado mediante uma grande mudança superveniente. Assinalámos também que esta ideia é complementar à sua teoria da formação do carácter e possibilidade de redefinição que expõe na *Ética a Nicómaco*. Retomando a passagem:

«Um hábito [*hexis*] difere de uma disposição [*diathesis*] por ser mais estável e mais durável. São assim os conhecimentos e as virtudes. Pois o conhecimento parece ser uma coisa permanente e difícil de mudar (mesmo que alguém o adquira moderadamente), a não ser que ocorra uma grande alteração, por doença ou por alguma outra coisa deste tipo. E o mesmo se verifica com a virtude: a justiça, a temperança e as outras qualidades deste tipo não parecem ser fáceis de mudar nem fáceis de alterar.»¹⁰⁶

Aristóteles está a comparar o carácter humano, a «segunda natureza», à saúde; vimos que esta analogia também é dada na *Ética a Nicómaco*, com as implicações que já conhecemos: se se adoece amiúde voluntariamente, por falta de cuidado, e se não depende do doente recuperar a sua saúde, assim os actos viciosos são voluntários (quando entendidos diacronicamente) e não se pode deixar de ser vicioso porque assim se deseja. Vimos que só a incontinência se pode reverter em continência, mas não vício absoluto em virtude. É estranho para a mentalidade contemporânea que Aristóteles entenda a

¹⁰⁶ 8b25-9a15

mudança como degradação e dificilmente como melhoria, visto que, segundo Aristóteles, «o bem é simples e o mal multiforme.» No entanto, quando enquadrada na teoria da formação do carácter enquanto treino – e confrontada, especificamente, com a imagem do treino atlético, que MacIntyre parcialmente subscreve – entendemos o poder persuasivo desta ideia. O que é curioso, porém, nesta analogia em particular, das *Categorias*, é que Aristóteles parece apontar para o carácter involuntário em adoecer.

Contudo, com Williams e MacIntyre descobrimos teorias que, não se referindo apenas ao carácter humano, ao vício e à virtude, mas a todas as possíveis descrições substanciais de uma pessoa (e.g. a sua ocupação, os seus compromissos), abrem uma maior margem de liberdade para a mudança em vários sentidos e não só num sentido degradativo. Vimos que a mudança é possível e recomendável quando a vida do agente não é uma vida boa ou autêntica. Temos, então, de perceber o que é que pode activar efectivamente esta vontade de mudança e a mudança propriamente dita. Por outras palavras, temos de perceber, primeiro, o que é que poderá indiciar ao agente que a vida que leva não é uma vida autêntica, uma vida boa e depois temos de perceber como é que essa mudança se processa. Sabemos, de Williams e MacIntyre, que há um papel inegável de certas causas externas, o que parece reforçar esta ideia aristotélica de grande mudança superveniente. Mas esta designação vaga não nos satisfaz.

Tentaremos responder a Aristóteles com termos aristotélicos. Retome-se o conceito da *Poética* de anagnórise, ou reconhecimento, lembrando-nos que a forma como falamos destes conceitos da *Poética*, quando falamos da vida humana, é analógica – até porque, para além do argumento sobre a estrutura do enredo explicado mais acima, Aristóteles deixa claro que a tragédia representa a acção de «homens melhores que nós». Podemos dizer que encontramos na anagnórise um candidato para uma mudança que não é degradação.

Como a tradução não erudita indica, a anagnórise é o reconhecimento de uma personagem da sua identidade ou da verdade das suas acções, acções essas que são tipicamente «erros» enraizados numa concepção fatalista da vida. Nos termos de Aristóteles, é «a passagem da ignorância para o conhecimento, para a amizade ou para o ódio entre aqueles que estão destinados à felicidade ou à infelicidade.»¹⁰⁷ O típico exemplo, dado por Aristóteles, é o de Édipo-Rei. Sendo que a peripécia implica a reversão dos acontecimentos, as notícias do mensageiro bem-intencionado levam Édipo a reconhecer, gradualmente, a sua identidade e, portanto, o seu duplo crime (parricídio e incesto). Segue-se a catástrofe: o suicídio de Jocasta, que por sua vez, celebrenemente, leva Édipo a arrancar os olhos.

Há duas ideias que gostava de destacar em relação à anagnórise aristotélica, se a quisermos adaptar à ética no mundo contemporâneo. Veremos como essa adaptação, já parecendo desadequada, é insuficiente e como essa insuficiência nos vai levar mais longe. A primeira é a de que a anagnórise sem peripécia é «menos perfeita», segundo Aristóteles (está a falar do enredo da tragédia), mas é sem dúvida aquela que encontramos mais frequentemente entre as pessoas que conhecemos (estamos a falar da vida humana) e, talvez, até signifique um sinal de maior estabilidade do resultado dessa mudança. A segunda é a de que, sendo que Aristóteles se refere à tragédia, estes conceitos estão frequentemente associados ao de catástrofe, enquadrados no referido fatalismo.

Poderíamos exemplificar uma situação trágica deste tipo com um fumador que só consegue deixar de fumar ao ser informado que desenvolveu um cancro do pulmão. No entanto, seria aflitivo pensar que os fumadores só deixam de fumar em tais circunstâncias. Efectivamente, a experiência diz-nos que muitos fumadores conseguem deixar de fumar

¹⁰⁷ 1452a. Tradução de Ana Maria Valente.

sem enfrentar estas consequências irreversíveis, viz., catástrofes. Além disso, a experiência também nos diz que muitos fumadores continuariam a fumar após o anúncio de um cancro do pulmão. Logo, uma teoria normativa da anagnórise não funciona: o reconhecimento de um mal associado a um comportamento não é uma condição suficiente para uma alteração desse mesmo comportamento. Por outras palavras, a acrasia é possível. A possibilidade da acrasia, aliás, está perfeitamente de acordo com a divisão entre as pessoas «normais» que a ética trata e as «pessoas melhores que nós» que a tragédia representa.

Poderíamos também questionar se a anagnórise apenas funciona com acções voluntárias e não conscientes, posto que tanto no adoecer, segundo Aristóteles, como nos erros de Édipo estão envolvidos actos voluntários, mas não é certo que a falta de cuidado com a saúde se deva à falta de conhecimento. Abre-se, assim, possivelmente, uma fragilidade no argumento. Mas, para percebermos o «como» da mudança – e é isto que nos interessa recuperar do conceito de anagnórise – importa adoptar agora uma perspectiva sincrónica e entender a notícia ou o estímulo que promove o reconhecimento como uma causa externa em virtude da sua imprevisibilidade, do ponto de vista da primeira pessoa. Este reconhecimento, reconhecimento de um mal ou de uma desarmonia, é, por sua vez, a ocasião da mudança.

Se o fatalismo nos parece pouco credível, o Cristianismo trouxe consigo a ideia de redenção, uma ideia, aliás, que deixou de ser exclusivamente cristã.¹⁰⁸ É por aqui que vou explorar a possibilidade oposta: a de uma mudança para melhor ou para um estado

¹⁰⁸ Pense-se, por exemplo, na descrição que MacIntyre faz do pensamento de Lukács: a sua concepção de mal, enquanto realidade autónoma que deve ser vencida, incita-o a uma ética do «imperativo da alma», que redima e liberte o ser humano da opressão. *Vide* MacIntyre, 2006, p. 158

harmonioso, sem necessidade de peripécia e catástrofe, no sentido original da *Poética*, muito menos de uma concepção fatalista da vida. A redenção significa que o homem se pode libertar de uma condição que o aprisiona e impede o seu desenvolvimento, como seria o vício em Aristóteles, o pecado, no próprio Cristianismo, ou as limitações moralistas, socioculturais nocivas com que compactuamos, tenha-se ou não crenças religiosas. Importante na ideia de redenção é a mudança de uma vida, em cuja constituição participamos voluntariamente, para outra vida melhor, por meio de uma causa inesperada, se não externa. Implica, justamente, o reconhecimento de erros voluntários para se abrir a possibilidade de mudança. Estes erros, na senda de Williams, podem bem ser a falta de autenticidade. A mudança que referimos, por sua vez, só é inteligível no contexto de uma narrativa, como nos mostrou MacIntyre (com Anscombe). Estamos a descrever aquilo que é normalmente entendido como conversão e é só com este conceito, nestes termos que descrevemos, que uma redefinição consistente pode ser promovida.

Mas a respeito de conversões há várias perguntas que se levantam, a saber: 1) se qualquer pessoa pode experimentar este tipo de conversão; 2) se uma conversão exige um momento decisivo único e, por fim, 3) quão radical é a transformação, ou seja, se há um corte total com a pessoa pré-convertida ou, pelo contrário, se há qualquer princípio ou característica que se mantém na pessoa. Procederemos, então, com uma análise teórica mais aprofundada sobre este conceito, a partir do estudo de William James em *The Varieties of Religious Experience*. Esta análise pode-nos prover de ideias importantes na procura deste conceito.

O olhar de James é particularmente interessante: James foi um psicólogo formado em medicina e, apesar de agnóstico, a formação metodista que teve em casa e temporariamente no seminário incutiu nele um interesse e respeito pela experiência religiosa. Veremos primeiro de que tipo de importância esta mesma se reveste, entendida

num sentido lato, e como a conversão se pode aplicar a áreas da vida que não designaríamos à partida como religiosas. Em seguida, à semelhança do método de James, veremos um caso concreto, o de Edith Stein, procurando uni-lo ao argumento geral de MacIntyre que descrevemos anteriormente. A partir daí, tiraremos as nossas próprias conclusões em relação ao conceito de conversão que nos faltava para compreendermos a validade e a possível consistência de um processo de redefinição.

James reconhece a importância da experiência religiosa pela evidência de que, por mais contrariedades que a teoria lhe possa criar, ela faz parte da vida de muitas pessoas e produz efeitos reais. O seu grande interesse está em descrever estes fenómenos. Assim, o método de James passa por compilar testemunhos espirituais e comentá-los: da letargia de Tolstoy e da angústia de Santo Agostinho ao diário de um seminarista e aos relatos de curas extraordinárias, em suma, de experiências religiosas. Note-se que James opta por relatar os casos mais flagrantes e intensos de experiência religiosa por tipificarem os dois polos centrais na sua teoria: a «*healthy-mindedness*» (traduzo não inocentemente por «mentalidade da saúde mental») e a «*sick soul*» (a «alma doente»).

A necessidade de testemunhos assenta no seu critério empírico e este faz-se notar na grande premissa deste estudo: mais importante do que as origens da experiência religiosa são os seus frutos.¹⁰⁹ O mesmo vale, como veremos, para a ideia de conversão. Isto é particularmente relevante num contexto académico em que imperava o «materialismo médico» e é isso que o torna interessante: se muitos pensavam que o misticismo de Santa Teresa seria invalidado pelo seu fraco sistema nervoso, James está mais interessado na forma de conhecimento que este pode constituir.

¹⁰⁹ James, 1985 [1902], pp. 20-21

A base testemunhal do seu estudo não significa, todavia, que este não tenha um arcabouço teórico. Pelo contrário, os seus comentários a casos concretos vão reforçando a sua posição teórica. Segundo James, no campo da experiência religiosa há tipicamente duas visões do mundo ou perspectivas de vida: as já referidas «*healthy-mindedness*» e «*sick soul*». A grande distinção entre ambas prende-se com uma preocupação metafísica: o problema do mal.¹¹⁰ Distinguem-se nas teorias e reacções decorrentes desta preocupação. Contudo, o seu fundamento, segundo James, é comum: ambas postulam um monismo, i.e., que tudo no mundo se subsume a uma substância ou a um princípio (normalmente divino), o que problematiza o lugar do mal. Em causa está a coexistência deste princípio maligno numa substância ou num mundo originado por um princípio que por definição é bom.¹¹¹

A «mentalidade da saúde mental» responde a este problema com uma tentativa sistemática de eliminar do seu alcance qualquer elemento considerado mau, que possa trazer irracionalidade ao curso de uma vida, e.g. doenças, razão pela qual a ideia de cura e, em particular, curas extraordinárias prosperam entre os que aderem a esta mentalidade. As almas doentes, por sua vez, não se conseguem abstrair do mal, sobretudo daquele que lhes é inerente, e o filtro emocional com que vêem o mundo é particularmente sombrio. Por vezes, isto associa-se à elaboração de um esquema metafísico mais sofisticado ao qual, muitas vezes, as almas doentes não conseguem corresponder, o que lhes traz inúmeros desgostos. Pense-se na angústia de São Paulo, que não faz aquilo que quer e faz aquilo que não quer. Como nota James os primeiros enfatizam a dignidade do homem e

¹¹⁰ *Idem, ibid*, pp. 131-133

¹¹¹ James, pelo contrário, argumenta que seria preciso advogar um pluralismo de princípios para poder enfrentar eficazmente o problema do mal, abrindo a possibilidade de, eventualmente, erradicá-lo. Este argumento parece-me ingénuo, mas a teodiceia, ainda que fascinante, não é o nosso tema presente.

os segundos a sua depravação. James recupera a divisão de Francis W. Newman entre pessoas «*once-born*» e «*twice-born*» e sugere que é mais provável encontrar pessoas «*once-born*», i.e., que não passam por um momento de conversão, nos meios da «*healthy-mindedness*» do que entre as almas doentes, que, inversamente, têm mais probabilidades de passar por um renascimento, viz., de se converter.¹¹²

Não é coincidência James falar da «alma doente» quando vimos que Aristóteles trata recorrentemente o carácter humano como a saúde, nomeadamente na passagem que aqui citámos. Há, aliás, uma forte relação entre a descrição da experiência religiosa e a ética, como teremos oportunidade de explicar já de seguida. Importa agora destacar que quando Aristóteles e James falam de «doença» querem dizer o mesmo: que são estados aos quais se chega em parte voluntariamente e que são nocivos e difíceis de alterar, a menos que sobrevenha uma grande mudança, que agora entendemos ser a conversão.

Em primeiro lugar, a nocividade deste estado, da doença, diz respeito ao desenvolvimento total do ser humano, que é obstruído no caso do homem vicioso ou da alma doente. Na ética, como vimos, isto corresponde a uma vida não una e inautêntica. Relativamente ao aspecto voluntário da doença, James não ignora a propensão (portanto, involuntária) para se ser mais ou menos soturno. Nota, aliás, que os «*twice-born*» (previamente almas doentes) mais característicos são neuróticos. Não exclui, sem embargo, a capacidade de se examinar a vida, reflectir e começar, deste modo, a percorrer um novo caminho. Se James não reconhecesse esta possibilidade, a sua crítica à «*healthy-mindedness*» não teria cabimento.

É no seguimento destas ideias que compreendemos como a ideia aristotélica de anagnórise pode ser levada mais longe: o reconhecimento do mal no mundo ou do mal

¹¹² *Idem, ibidem*, p. 80

inerente à pessoa humana pode promover a conversão, i.e., um novo olhar sobre o mundo e a vida humana que faça sentido dos seus aspectos mais violentos e inesperados, mas no qual o agente racional tem liberdade para agir¹¹³ e seguir um caminho de aperfeiçoamento¹¹⁴. A especificidade da noção de anagnórise prende-se com o reconhecimento da nossa agência sobre actos com os quais nunca nos identificámos (pressupondo que se trata de um acto inconsciente), com os quais não nos identificamos (pressupondo a acrasia, se aceitarmos a ligação aqui feita entre a *Poética* e a ética aristotélica) ou simplesmente com os quais não nos queremos identificar diante da catástrofe. A noção de conversão que aqui avançamos, não sendo fatalista, pressupõe que uma pessoa se pode demarcar deste mal ou relacionar-se activamente, i.e., livremente com ele. Se o fizer na perspectiva do aperfeiçoamento, essa pessoa harmoniza aspectos da sua vida que estavam até então desintegrados; discerne os actos em que se revê daqueles nos quais não se revê e recusa, se se tratar de uma acto consciente e voluntário, o princípio que origina os segundos, para poder agir segundo o princípio que origina os primeiros. Evidentemente esta perspectiva não se cumpre num momento singular, de forma automática, mas é antes maturada ao longo de um processo.

¹¹³ Entendemos liberdade aqui no sentido aristotélico que vimos no primeiro capítulo: capacidade de agir voluntariamente, i.e., na ausência de co-acção ou constrangimento, e com a consciência de fins alternativos, que a ausência de constrangimento pressupõe.

¹¹⁴ Entendemos «aperfeiçoamento» no sentido de aproximação às virtudes e conseqüente desenvolvimento das capacidades da pessoa humana. No entanto, esta perspectiva adapta-se a éticas que não postulem as virtudes. «Aperfeiçoamento» aqui poderia também ser entendido no sentido de cumprimento de princípios éticos em geral.

Esta é também, de certa maneira, a leitura de James. Segundo James, todos os «*twice-born*», sejam almas doentes ou não¹¹⁵, passam por uma fase mais ou menos longa, mais ou menos agressiva de discordância entre aspectos da personalidade ou entre crenças e desejos, em que se pode incorrer na doença da alma e na sua visão sombria do mundo: trata-se do «eu dividido» («*divided self*»). Esta divisão pode-se resolver através da conversão. Sublinho: esta noção de conversão não se deve aplicar apenas a almas doentes, mas a todas as pessoas divididas, que experimentam algum tipo de dissonância cognitiva. Esta posição fica mais esclarecida com o seguinte excerto:

«[...] encontrar a religião é apenas uma entre muitas formas de atingir a unidade; e o processo de remediar a incompletude interior e de reduzir de discórdia interior é um processo psicológico geral, que pode tomar muitos tipos de material mental, e que que não tem de assumir necessariamente a forma religiosa [...] o novo nascimento pode ser da religião para a incredulidade ou da escrupulosidade moral para a libertinagem e licença [etc.]. Em todas estas instâncias temos precisamente o mesmo tipo de fenómeno psicológico – uma firmeza, estabilidade e equilíbrio que sucedem um período de tormenta e *stress* e inconsistência. Em todos estes casos não-religiosos, o homem novo também pode nascer gradual ou subitamente.»¹¹⁶

¹¹⁵ Podem, inclusive, converter-se à «*healthy-mindedness*».

¹¹⁶ «[...] to find religion is only one out of many ways of reaching unity; and the process of remedying inner incompleteness and reducing inner discord is a general psychological process, which may take any sort of mental material, and need not necessarily assume the religious form [...] the new birth may be away from religion into incredulity or it may be from moral scrupulosity into freedom and license [etc.] In all these instance we have precisely the same psychological form of event, – a firmness, stability, and

Desta passagem podemos tirar três notas importantes, que são fundamentais para a nossa investigação e que subscrevemos: 1) uma conversão passa por atingir a unidade do eu dividido, 2) há conversões súbitas e conversões progressivas, 3) nem todas as conversões são religiosas. A ideia 1) é o corolário da teoria de James, que descrevemos acima, e as ideias 2) e 3) são avanços igualmente importantes para o que estamos a defender.

Tendo alargando o espectro da análise de James entendemos que quando nos fala de religião, fala daquilo em que se crê mais profundamente, sobretudo no sentido ético (aquilo que alguns filósofos designam «metaética»). Anscombe, MacIntyre e Williams parecem ecoar James quando desdenham da moralidade enquanto conjunto de obrigações e, em vez disso, propõem um estudo mais aprofundado da intenção e apelam à autenticidade. James, de maneira semelhante, assinala que há uma diferença entre a obediência à moral e a vivência de uma ética. Esta é, como vimos, a resposta a motivações internas e, portanto, é uma escolha livre e, diríamos, mais eficaz:

«A moralidade pura e simplesmente aceita a lei do todo que julga soberana, ao ponto de reconhecê-la e obedecer-lhe, mas pode obedecer-lhe com o coração mais pesado e frio e nunca deixar de a sentir como um jugo. Mas para a religião,

equilibrium succeeding a period of storm and stress and inconsistency. In these non-religious cases the new man may also be born either gradually or suddenly» (*Idem, ibid*, p. 175)

nas suas manifestações fortes e inteiramente desenvolvidas, o serviço do mais alto nunca é sentido como um jugo.»¹¹⁷

Neste sentido, qualquer conjunto de motivações profundas e articuladas, com um fundamento racional mais ou menos desenvolvido, guia o agente em direcção àquilo que procura: a felicidade, como Aristóteles intuiu. No entanto, há duas características no tipo de motivações aqui descritas que importa examinar e que nos remetem para os argumentos de MacIntyre e Williams discutidos anteriormente. Em primeiro lugar, este tipo de motivações, como vimos no argumento de MacIntyre, hierarquiza a procura de bens numa perspectiva diacrónica, i.e., exigem, na prática, o adiamento da gratificação em virtude de um bem maior ou mais verdadeiro. Da mesma forma, diz James: «A felicidade interior e o serviço nem sempre coincidem. O que imediatamente sabe “bem” nem sempre é o mais “verdadeiro”, quando medido pelo veredicto do resto da experiência.»¹¹⁸

Em segundo lugar, é necessária a reflexividade do sujeito, *insight* ou autenticidade, da forma como Williams a defende, para que uma conversão seja eficaz e verdadeira. Se a conversão tem de ser neste sentido livre, o convertido tem de manter a sua autonomia intelectual (ao reflectir) e prática (ao decidir e agir) na identificação e observação da «lei», dos princípios ou das virtudes. É isto que distingue uma verdadeira

¹¹⁷ «Morality pure and simple accepts the law of the whole which it finds reigning, so far as to acknowledge and obey it, but it may obey it with the heaviest and coldest heart, and never cease to feel it as a yoke. But for religion, in its strong and fully developed manifestations, the service of the highest never is felt as a yoke.» (*Idem, ibid*, p. 41)

¹¹⁸ «Inner happiness and serviceability do not always agree. What immediately feels most ‘good’ is not always most ‘true’, when measured by the verdict of the rest of experience.» (*Idem, ibid*, pp. 15-16)

conversão de outras conversões mais duvidosas: a seitas ou a formas de fundamentalismo religioso ou radicalismo terrorista, por exemplo. Estas conversões que julgamos duvidosas não requerem nem a capacidade adiar a gratificação (exigem o sucesso ou a revolução imediatamente), nem a reflexividade ou autenticidade do indivíduo.

É precisamente com a ideia de autenticidade que podemos retomar a ideia de unificação que encontramos na análise de James: as motivações e as crenças do indivíduo harmonizam-se. Isto está, por sua vez, em consonância com a ética de MacIntyre, que defende a coerência de uma vida una. A conversão consiste, portanto, na unificação das dimensões da vida que até então estavam desagregadas, em parte por causa de uma mundividência e colocação do problema do mal desarticuladas com a prática, numa dissonância cognitiva. É nesta unificação que consiste a felicidade que a ética busca, muito diferente da «*healthy-mindedness*» que James critica:

«Converter-se, ser regenerado, receber a graça, experimentar a religião, ganhar uma segurança são tantas frases que denotam o processo, gradual ou súbito, pelo qual um *eu* até então dividido e conscientemente errado, inferior e infeliz torna-se uno, conscientemente certo, superior e feliz, em consequência do seu apoio mais firme em realidades religiosas.»¹¹⁹

¹¹⁹ «To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities.» (*Idem, ibid*, p. 189) Lembremo-nos que isto não se aplica apenas à religião, mas a semelhantes processos psicológicos.

Já sabemos, no entanto, que não podemos ficar inebriados com a diversidade e espectacularidade dos casos que James relata. James declarou no início das suas conferências que está interessado nos casos mais extraordinários, em que a religiosidade se faz notar de forma mais evidente e esses não são, por definição, os casos mais comuns. Aliás, James reconhece que as pessoas comuns agregam na sua vida, em grau reduzido, experiências dos dois polos: «os seres humanos concretos que encontramos mais frequentemente são variedades e misturas intermédias.»¹²⁰

No entanto, não é certo que uma conversão súbita e extraordinária, uma conversão de alguém que possamos com facilidade designar «*twice-born*» seja o tipo de conversão mais segura ou consistente. Precisamos justamente de resgatar a ideia de diacronismo e reflexividade que acabámos de mencionar para apresentar o caso de uma conversão gradual séria. Esta é a posição do teólogo Stanley Hauerwas, que corrobora a predominância e maior interesse das conversões progressivas:

«Resisto à noção de que a conversão é uma mudança súbita num momento particular de uma vida. As pessoas têm experiências religiosas fortíssimas que me impressionam, mas conversão é o nome do processo de uma vida inteira de descobrir que a vida de alguém foi constituída por um bom Deus de maneiras que nunca se imaginaria. Leiam Santa Teresa de Ávila; Teresa nunca teve uma conversão súbita. Nasceu a conhecer Deus e a saber que Deus a conhecia.»¹²¹

¹²⁰ «concrete human beings whom we oftenest meet are intermediate varieties and mixtures». (*Idem, ibid*, p. 167)

¹²¹ «I resist the notion that conversion is a sudden change at a particular point in one's life. Now, people clearly have had overwhelming religious experiences of which I stand in awe. But conversion is the name

Estas conversões não se coadunam com a imagem «*twice-born*». É certo que estas são as conversões mais comuns, aquelas com que temos mais hipóteses de contactar, mas são também as mais exigentes e, por isso, as mais consistentes. Exigem um auto-exame sério e contínuo ao longo da vida, nomeadamente de como interagimos com as causas externas e imprevisíveis na nossa vida, com, por exemplo, os bens e as oportunidades que nos são dados através de, i.a., relações humanas. A exigência que referimos não está longe da ideia que encontramos na ética aristotélica da formação do carácter humano como um treino. Na realidade, uma conversão consistente é aquela que não se esgota nos momentos extraordinários, de que a queda de São Paulo é paradigmática, mas que, pelo contrário, se reconhece e se exercita continuamente.

Importa também que, seguindo a premissa do estudo de William James, a conversão deve ser avaliada pelos frutos, e se dos frutos se conhece a árvore, não consigo deixar de me convencer de que as conversões súbitas não são totalmente aleatórias. Aliás, o próprio James – e este é um ponto importante da sua análise – reconhece que mesmo as conversões súbitas consistem na deflagração de características que existiam previamente no sujeito: «A sua posse de um *eu* desenvolvido e subliminar e de uma margem [mental] permeável ou prévia é, portanto, uma condição *sine qua non* para que o sujeito se converta instantaneamente.»¹²² Estas ideias sublinham as duas teses que aqui defendemos: o

for the lifelong process of discovering that one's life has been constituted by a good God in ways one could never have imagined. Read Saint Teresa of Avila; Teresa never had any sudden conversion. She was just born knowing God and knowing that God knew her. » (Hauerwas, 2001, p. 534)

¹²² «His possession of a developed subliminal self, and of a leaky or previous [mental] margin, is thus a *conditio sine qua non* of the Subject's becoming converted in the instantaneous way.» (*Idem, ibid*, p. 242)

diacronismo e o papel de certas causas exteriores na redefinição de uma vida. Mas falta examinar estas ideias mais aprofundadamente, baseando-nos num caso concreto: o de Edith Stein.

A história de Edith Stein como contada por MacIntyre é um caso especialmente interessante. Existem várias biografias de Stein, mas com o seu «prólogo filosófico», MacIntyre quer persuadir-nos de duas ideias, uma mais evidentemente declarada do que a outra. A primeira, explícita na introdução deste livro, versa a inseparabilidade entre ética e vida e, indo mais longe, que a filosofia, mesmo não ética, não está desligada da vida. Este é, aliás, um ponto em que MacIntyre tem vindo a insistir ao longo do seu trabalho. A segunda, mais geral, é a sua tese de que uma vida boa é uma vida boa e que já tivemos oportunidade de examinar. Agora ela é testada em profundidade com um caso concreto.

No caso de Edith Stein, e da forma como MacIntyre o expõe, estão bem patentes as duas ideias. Não será coincidência que Edith Stein tenha começado por se interessar por psicologia ainda na escola e que o seu trabalho na Fenomenologia tenha tendido para a questão da empatia, como resultado de ter trabalhado num hospital de guerra onde a comunicação com os lesados era difícil. Também não será coincidência o seu interesse ter transitado, na sua análise fenomenológica contrária à do seu mestre Husserl, que se manteve idealista, para a necessidade de uma natureza física do objecto apreendido e de corpos na relação empática. Estas ideias não podiam estar em maior sintonia com o Catolicismo que Stein viria a professar a meio da sua vida. Por fim, não será coincidência que tenha continuado a estudar no convento e que tenha vindo a morrer como morreu: assumindo a sua pertença ao povo de Israel e, ao mesmo tempo, a coerência com o Evangelho, ao recusar a fuga do campo de concentração. Stein é a heroína de MacIntyre, o melhor exemplo da sua ética que promove a manutenção de um princípio; a vida em

que todas as dimensões se unem, totalmente oposta ao seu colega Martin Heidegger, que viveu uma «vida bifurcada» entre a sua filosofia e o nazismo.

A estrutura narrativa deste livro não é a de uma sequência cronológica simples, mas a de um encaixe de vários aspectos da vida de Edith Stein, com uma apresentação bastante detalhada da escola fenomenológica em que se inseriu e da especificidade do seu pensamento. MacIntyre reconhece que há desenvolvimentos na vida de Stein que exigem um tratamento diferenciado, como o desenvolvimento da sua actividade e pensamento político. Ainda assim, não se prolonga mais do que o necessário para mostrar a relação entre uns e outros. O que importa, enfim, é que este período escolhido por MacIntyre concentra uma série de vivências determinantes na vida de Stein, sugerindo uma implicação quase lógica do que se seguiu na sua vida desde a sua conversão. Compreendemos, então que não foi apenas por ter lido a autobiografia de Santa Teresa de Ávila numa só noite, no Verão de 1921, que Edith Stein se converteu, mas que esse acontecimento, aliás, mais ou menos fortuito, é ao, ao mesmo tempo, o culminar destas mesmas vivências e o ponto de partida de uma redefinição mais profunda:

«De facto, este período [1913-1922] foi um período de auto-transformação radical, no qual a sua história como contada até agora torna-se nada mais do que um prólogo para o que haveria de vir, um prólogo certamente indispensável, mas cuja importância reside precisamente naquilo que Stein ficou capaz de atingir mais tarde, após a sua transformação.»¹²³

¹²³ «In fact however this [1913-1922] was a period of radical self-transformation in which her story as recounted so far becomes no more than a prologue to what was to come next, an indispensable prologue

Além disso, importa notar que Stein só foi batizada meses depois dessa célebre noite e que a entrada no convento das irmãs carmelitas deu-se apenas em 1933. Verifica-se aqui, de todas as maneiras, a tese de James, de que a experiência religiosa vale pelos seus frutos – e, insisto, estes frutos não surgem necessariamente de imediato.

Este caso torna-se ainda mais interessante se tivermos em conta que no próprio pensamento de Edith Stein encontramos as ideias que temos vindo a defender até agora, como nota MacIntyre: a necessidade da compreensão das redefinições pessoais numa narrativa e do papel inegável de certas causas externas. A fonte destas ideias é o trabalho que desenvolveu para a sua agregação (a sua *Habilitationsschrift*) e que foram publicados sob o título de *Contribuições para a Fundação Filosófica da Psicologia e das Ciências Humanas*.¹²⁴ Podemos ler, respectivamente:

«Do ponto de vista que Stein tinha vindo a desenvolver cada um de nós tem uma história sobre como viemos a ter a perspectiva que temos sobre o mundo, sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre as paisagens sociais e nacionais que habitamos. [...] No segundo tratado [das *Contribuições*], depois de ter descrito a importância da vida interior, Stein enfatiza o quão pequeno cada um de nós é para mudar por si mesmo esse aspecto das nossas vidas. “Se uma mudança entra nesta esfera, então não é a ocorrência de um ‘desenvolvimento’, mas deve ser antes vista

certainly, but one whose importance lies precisely in what Stein was able to achieve later after the remaking of her self.» (MacIntyre, 2006, p. 137)

¹²⁴ *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*

como um poder ‘de um outro mundo’ (*jenseitige*), ou seja, um poder situado fora da pessoa e fora de todas as conexões naturais nas quais ele está envolvido.”»¹²⁵

Concentremo-nos, então, no que este caso nos diz sobre conversões. Segundo MacIntyre, há dois aspectos essenciais das conversões: primeiro, uma conversão não tem de se referir a uma crença teísta; segundo, o que importa numa conversão é a afirmação do convertido de que esta não é contrária à razão, mas precisamente que lhe permite levar a razão mais longe, seguindo o preceito agostiniano «*crede ut intelligas*».¹²⁶ Para reforçar este argumento e para explicar a especificidade da conversão de Edith Stein, MacIntyre propõe que se considerem três conversões de contemporâneos seus: Reinach, Rosenzweig e Lukács. Todos provêm do mesmo tipo de contexto intelectual (da rejeição de um Neo-Kantismo académico), cultural e religioso (famílias judias da Europa Central, mais ou menos devotas) e, sem embargo, estamos diante de conversões completamente distintas: Reinach segue o apelo do Cristianismo, Rosenzweig regressa às origens judaicas e Lukács adere impulsivamente ao Bolchevismo. Estamos, portanto, diante de progressos, retrocessos e dissidências, respectivamente, se tivermos em conta a História em causa, a

¹²⁵ «From the standpoint that Stein had developed each of us has a story to tell about how we have come to have the perspective that we have on the world, on ourselves, on others, and on the social and national landscapes that we inhabit. [...] In the second treatise [of the *Beiträge*], after having described the importance of the inner life, Stein emphasizes how little any of us is able to do by our own efforts to change that aspect of our lives. “If a change enters into this sphere, then it is not the occurrence of a ‘development’, but rather is to be regarded as an ‘otherworldly’ (*jenseitige*) power, that is, a power situated outside of the person and outside of all the natural connections in which she is entangled.”» (MacIntyre, 2006, pp. 137.141)

¹²⁶ *Idem, ibidem*, pp. 143-144

História da comunidade em que se inserem, o povo de Israel, e a decisão individual de cada um (termos que uso, evidentemente, sem carga valorativa).

A conversão de Stein é contínua à de Adolf Reinach: depois da sua morte em Novembro de 1917, Stein lê os seus escritos sobre filosofia da religião que a entusiasma. Logo em 1918 visita a sua mulher, Anna, para pensar uma eventual publicação comemorativa dos ensaios de Reinach. Não foram, porém, os escritos filosóficos a principal causa da sua conversão, já que o seu pensamento convergia nesse sentido. O papel decisivo foi o próprio encontro com Anna Reinach e a paz que lhe transmitiu. Stein viria a interpretar este momento como uma espécie de teofania e a identificá-lo como o começo da sua conversão. Evidentemente, não são negligenciáveis as suas experiências e contactos anteriores, como o desenvolvimento do seu pensamento sobre a questão da empatia ou a amizade de Hedwig Conrad-Martius que, sendo luterana, se tornou na sua madrinha de baptismo. Só nesta linha de continuidade conseguimos perceber a noite do Verão de 1921, em que Stein, justamente na casa de Conrad-Martius, ao ler a autobiografia de Santa Teresa de Ávila, decide entrar na Igreja Católica.

Há, aliás, dois aspectos do pensamento de Santa Teresa particularmente atractivos para Stein que vale a pena destacar, por se manifestarem na sua própria conversão.¹²⁷ Em primeiro lugar, o reconhecimento de que a experiência de Deus é um processo de aprendizagem, através da oração. Este reconhecimento Stein teria de fazê-lo de todas as maneiras, pois não pôde entrar imediatamente no Carmelo. Depois de baptizada, Stein viveu com as irmãs dominicanas em Speyer, aprendendo com elas a rotina de oração, de vida em comunidade e serviço nos seus diferentes ofícios. Neste sentido afasta-se de

¹²⁷ *Idem, ibid*, pp. 167-168

Reinach, que teve uma conversão súbita, em parte por força das circunstâncias¹²⁸, e que, portanto, desejou anotar todas as experiências em linguagem filosófica. Stein, por sua vez, percebeu que tinha de interromper a actividade filosófica, para simplesmente observar e saborear os trabalhos, os dias e os bens da vida eclesiástica. Talvez só desta forma fosse possível entrar em tal forma de vida, na qual permaneceu e na qual, mais tarde, voltaria à filosofia.

Em segundo lugar, Santa Teresa insistia na corporalidade do ser humano e, portanto, na importância que o corpo (enquanto categoria relacional) assume na espiritualidade. Esta ideia terá certamente marcado o pensamento de Stein, que nesta altura já rompera com o Idealismo para que Husserl parecia regressar. O seu pensamento filosófico, aliás, e a partir deste momento, culminou no reconhecimento de que a Fenomenologia não conseguia responder a perguntas que se tornavam prementes (mormente os limites da razão natural) e, nesse mesmo sentido, encontrou no pensamento tomista a união entre fé e filosofia. Neste sentido, aproxima-se de Reinach naquela semelhança que seria evidente: na admissão daquilo que está para lá da razão natural.

Com esta noção do curso e dos acontecimentos e da profundidade de cada um, conseguimos compreender o que MacIntyre nos diz sobre continuidades e descontinuidades na conversão de Stein, por comparação a Rosenzweig e Lukács:

«A conversão de Stein não envolveu nem a descoberta de uma continuidade subjacente, como aconteceu com Rosenzweig, nem o tipo de

¹²⁸ Reinach iniciou o seu processo de conversão nas trincheiras durante a I Guerra, tendo levado consigo o Novo Testamento, a *Imitação de Cristo*, as *Confissões*, de Santos Agostinho, e alguns escritos de Simmel, de quem se tornou extremamente crítico.

descontinuidade que Lukács experimentou. Foi, por um lado, a transformação de todos os aspectos da sua vida. Tudo teve de ser reavaliado à luz de e subordinado ao amor e louvor a Deus, tal como entendido nos termos da teologia católica, de maneira que a sua vida envolveu tanto uma nova direcção como uma nova ordenação dos bens.»¹²⁹

Nos quatro casos¹³⁰, não só em Rosenzweig, conseguimos distinguir a manutenção de algo substancial, nem que seja a manutenção da atitude e trabalho filosóficos ao longo da vida, por caminhos mais diversos que o pensamento tome – e, saliente-se, não é uma atitude comum. Logo, conversão não é sinónimo de corte total: o que uma conversão faz é transformar aspectos da vida, unificando-os. Mas para que haja unificação, em alguns casos é, de facto, necessário que haja, quando não interrupções, como Stein interrompeu a filosofia, separações permanentes, como Lukács se afastou da «burguesia» ou como todos se afastaram do Idealismo a dado momento.

Torna-se evidente, também, que o testemunho pessoal tem um papel decisivo na conversão de uma pessoa e aproxima-se da imprevisibilidade das relações humanas que entram na narrativa de uma vida, como vimos ao discutir argumento de *After Virtue*. Se

¹²⁹ «Stein's conversion involved neither the discovering of an underlying continuity as with Rosenzweig nor the kind of discontinuity that Lukács experienced. It was on the one hand a transformation of every aspect of her life. Everything had to be reevaluated in the light of and subordinated to the love and worship of God, as understood in Catholic theological terms, so that her life involved both a new direction and a new ordering of goods.» (*Idem, ibid*, p. 170) Contudo, a descontinuidade de Lukács, enunciada por MacIntyre, é questionável, uma vez que este já tinha preocupações políticas, tendendo para a esquerda, desde a juventude.

¹³⁰ Reinach, Rosenzweig, Lukács e Stein.

os contributos decisivos para a conversão de Stein foram o testemunho escrito de Santa Teresa e a visita a Anna Reinach, também Lukács, Rosenzweig e Adolf Reinach beneficiaram de testemunhos vivos ou escritos, como vimos – e importa realçar que estes testemunhos escritos interpelam tão inesperadamente como um testemunho físico. Para além disso, estar em comunidade sob circunstâncias unificadoras também terá os seus efeitos imprevisíveis, como os três terão sentido nas trincheiras, na sinagoga ou com o proletariado. Isto relembra-nos as conclusões que extraímos da frase de Elígio a Mattia Pascal: uma pessoa só terá capacidade de se desenvolver se aceitar as suas circunstâncias e a necessidade intrínseca de viver em sociedade – o que, aliás, corresponde a algumas ideias de Stein sobre o indivíduo e a comunidade.¹³¹ Para além da constatação de que as nossas vidas só têm substância se houver interacção social – e que se traduz na ênfase de MacIntyre sobre a procura criteriosa de uma comunidade, também na história e no pensamento da conversão de Stein – vemos agora que o confronto com os outros pode, por outro lado, transformar-nos de maneira imprevisível – ideia desenvolvida também por Stein, como vimos há pouco.

Esta é, aliás a primeira ideia que gostaria de destacar na nossa síntese de ideias mais importantes sobre conversões e redefinição, a partir do exemplo de Stein e dos seus contemporâneos: que uma redefinição que se aproxime dos termos do conceito de conversão que acabámos de ver é uma redefinição mais consistente e, como qualquer descrição de uma pessoa, não é algo que se escolhe de forma auto-suficiente, mas é antes algo que se constrói a partir de uma ocasião, muitas vezes proporcionada por um testemunho pessoal, escrito ou colectivo. Em segundo lugar, uma descrição como «santo», como agora Edith Stein é descrita, é uma descrição *ex post facto*, o que mostra

¹³¹ *Idem, ibid*, 128

a importância do diacronismo na avaliação ou numa aferição de possíveis escolhas para o futuro. Mesmo uma descrição como «bolchevista», apesar de poder ser sincrónica, pede uma habituação no modo de pensar e nos comportamentos de quem se quer descrever como tal. Além disso, ambas as descrições são o resultado de uma narrativa e, portanto, de um aperfeiçoamento (ou desvirtuamento) dificilmente linear. Estas duas ideias respondem às perguntas 2) e 3) que fizemos mais acima, antes de partirmos para o comentário do estudo de William James.¹³²

Em terceiro lugar, e associado a esta ideia, descrições como «santo», ou todas aquelas que impliquem um padrão, uma autoridade ou uma técnica, dependem sempre de um juízo terceiro. Pense-se no processo de canonização ou no estranhamento dos bolcheviques quando o Lukács burguês e intelectual fez a sua «escolha fundamental» pela revolução naqueles termos. Em quarto lugar, é preciso ter em conta que as circunstâncias em que o agente se encontra são contingentes: refiro-me tanto às constitutivas (e.g. ser mulher) como às acidentais (e.g. ser perseguido pelo regime). Esta quarta ideia responde à pergunta 1), mais acima: o reconhecimento da contingência permite aquele «auto-conhecimento sociológico» de que MacIntyre fala¹³³ e que permite questionar o que melhora a nossa vida enquanto seres humanos e não apenas enquanto, e.g., mulher, filósofa ou judia. Só através deste reconhecimento e do reconhecimento das ocasiões que a promovem, é que se abre o caminho ao universalismo de uma conversão espiritual ou ética. Curiosamente, as quatro pessoas que MacIntyre refere como exemplo percorreram caminhos completamente distintos a destringer o constitutivo e o acidental no seu

¹³² *Vide* p. 87

¹³³ *Idem*, 2016, p.112

judaísmo, o que, a par com o fundamento teológico ou ateu de cada um, terá sido crucial em cada processo de conversão.

Por fim, e este é um ponto que quero deixar assente num capítulo sobre conversões, uma verdadeira conversão não olha a bens externos, para recuperar a terminologia de MacIntyre, mas aos seus bens internos, nos quais o agente tem de crer de forma autêntica. Por outras palavras, uma pessoa converte-se «porque» e não se converte «para». Os casos de Reinach, Rosenzweig, Lukács e Stein são disso exemplo.¹³⁴ Agora percebemos que não se pode escolher ser, e.g., santo. Edith Stein não se converteu para se auto-redefinir como «santa» e Lukács apercebeu-se do «irracionalismo» que uma decisão deste tipo implicava.

Imaginemos um livro de instruções que mostra os passos necessários para se tornar santo. Neste livro imaginário¹³⁵, o primeiro passo consiste em tornar-se católico, o terceiro em realizar pelo menos dois milagres, o quarto em morrer e o último em responder a orações. Este é o cúmulo do absurdo que pretendemos expor, mas como este existem outros mais subtis em que nós próprios já incorremos ou casos que já testemunhámos ao longo da nossa vida: ser artista, ser filósofo, ser uma «pessoa melhor». Há certas descrições de pessoas que pura e simplesmente não dependem do agente e cuja origem, pelo menos em parte, reside em acontecimentos que seguramente não estão sob o seu controlo.

¹³⁴ É possível, no entanto, duvidar do caso de Lukács. Não é certo que Lukács se tenha «convertido» precisamente porque tinha, no horizonte da sua «conversão», um fim a atingir: a revolução das classes. Poderíamos dizer algo semelhante das «conversões» a radicalismos terroristas de fundamento pseudo-religioso.

¹³⁵ Na realidade, não é totalmente imaginário. Há um artigo na página *WikiHow* com este tipo de conteúdo.

CODA

A auto-redefinição é uma ideia inconsistente, baseada num pensamento voluntarista e atomizado, i.e., que a vontade individual é suficiente para que a redefinição de uma pessoa se cumpra no imediato, sem qualquer tipo de interferência. A vida humana pode, pelo contrário, ser mais bem compreendida quando se tem em conta as suas limitações e a necessária sociabilidade do ser humano. A acção de um agente racional implica estas variáveis, que inevitavelmente, lhe conferem unidade. Assim cada pessoa pode ser descrita de maneira inteligível apenas com referência a uma estrutura narrativa que depende em grande parte, mas não inteiramente, do seu protagonista. No entanto, a redefinição não é totalmente incompatível com uma vida humana se se tiver em conta um certo conceito de conversão. Este conceito implica a manutenção de algo substancial e acolhe a imprevisibilidade característica da vida humana. Assim, uma conversão não tem de ser necessariamente abrupta, nem necessariamente lenta, desde que transforme positivamente uma pessoa no sentido que lhe é permitido pelas circunstâncias. Por outras palavras, a conversão, tal como a entendemos, é um momento oportuno para abrir caminho ao exercício das virtudes, a uma vida verdadeiramente boa.

BIBLIOGRAFIA

Anscombe, G. E. M. 1979 [1958]. *Intention*. Blackwell: Oxford

- 1958. “On Brute Facts”, *Analysis*, 18 (3): pp. 69-72
- 1958. “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, vol. 33, no. 124
- 1979. “Under a Description”, *Noûs*, 13 (2): pp. 219-233

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

- Bywater. 1894. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Clarendon Press: Oxford
[consultado em perseus.tufts.edu]
- Crisp, Roger. 2000. *Nicomachean Ethics*. Cambridge UP: Cambridge
- Castro Caeiro, António de. 2004. *Ética a Nicómaco*. Quetzal: Lisboa
- Tricot, Jules. 1990 [1959]. *Ethique à Nicomaque*. Philosophique J. Vrin: Paris
- Irwin, Terrence. 1985. *Nicomachean Ethics*. Hackett: Indianapolis
- Rackham, H. 1934. *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 19. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
[consultado em perseus.tufts.edu]
- *Categorias*
 - Santos, Ricardo. 1995. *Categorias*. Porto Editora: Porto
 - Cook, H.P. and Tredennick, H. 1938. *Categories, On Interpretation and Posterior Analytics*. William Heinemann LTD: London
- *Metafísica*
 - García Yebra, Valentín. 1990 [1970]. *Metafísica de Aristóteles – Edición Trinlingüe*. Editorial Gredos: Madrid

- Tredennick, Hugh. 1989 [1933]. *Aristotle in 23 Volumes*, Vols.17, 18. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

[consultado em perseus.tufts.edu]

– *Poética*.

- Valente, Ana Maria. 2001. *Poética*. 3ª edição. FCG: Lisboa ~

– *Política*

- Amaral, António C. e Gomes, Carlos C. 1998. *Política – Edição bilingue*. Editora Veja: Lisboa

Everson, Stephen. 1990. “Aristotle's Compatibilism in the Nicomachean Ethics”, *Ancient Philosophy*, 10 (1), 81-103

Goffman, Erving. 1993 [1959]. *A representação do eu na vida de todos os dias*. Editora Relógio d'Água: Lisboa

Halliwel, Stephen. 1987. *The Poetics of Aristotle – translation and commentary*. Duckworth: London

Hauerwas, Stanley. 1991. “Christianity: It's Not a Religion: It's an Adventure” in *The Hauerwas Reader*. 2001. Durham and London: Duke University Press, pp. 522-535

James, Williams. 1982 [1902]. *The Varieties of Religious Experience*. Reprinted, 1985. Penguin Books: Harmondsworth

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue – A Study on Moral Theory*. 2nd edition, 1985. Duckworth: London

– 2006. *Edith Stein – A Philosophical Prologue*. Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, MA

- 2016. *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Reprintend, 2017. Cambridge UP: Cambridge
- Nussbaum, Martha. 1999. “Virtue Ethics: A Misleading Category?” in *The Journal of Ethics*, Vol. 3, No. 3
- Pirandello, Luigi. 2013 (1904). *O Falecido Mattia Pascal*. Tradução de José Marinho. Editora Relógio d’Água: Lisboa
- Sartre, Jean-Paul. 1996 (1945). *L’existentialisme est un humanisme*. Gallimard: Saint-Amand (Cher)
- 1985 (1938). *La Nausée*. Gallimard: Saint-Amand (Cher)
- 1943 (1938). *L’être et le néant*. Gallimard: Saint-Amand (Cher)
- Strawson, Galen. 2004. “Against Narrativity.” *Ratio* XVII (December): 428–452.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Reprinted, 1993. Fontana Press: London
- 1981. *Moral Luck – Philosophical Papers 1973-1980*. Reprintend, 1999. Cambridge UP: Cambridge
- 2002. *Truth and Truthfulness – An essay in Genealogy*. Princeton UP: Princeton