

O anel de Gíges: virtude e visibilidade

Juliano Fellini*

“Como é que alguém pode provar quem é na realidade?
Será que eu mesmo sei quem sou?
Não tenho linguagem para minha realidade!”
(Max Frisch)

Quando Sócrates lançou o desafio do “conhece-te a ti mesmo” talvez não imaginasse que, nos mais de dois mil anos de história que se seguiram a ele, tantas respostas seriam dadas e tantas interrogações acerca do ser humano ainda permaneceriam em aberto, não obstante os empreendimentos dedicados ao auto-conhecimento e à antropologia sob suas diferentes perspectivas. O objeto deste breve ensaio é apenas um dos tantos aspectos relativos a esse fenômeno, a saber, a conduta humana e suas motivações. Muitos são os tratados éticos que se ocupam desse tema e que, como tarefa preliminar, precisam desenvolver uma concepção do humano a partir daquilo que há de mais permanente nesse fenômeno. Assim, começa a busca por um princípio de unidade para o múltiplo que caracteriza o ser humano, o que, em outras palavras, pode ser tratado como o desenvolvimento metafísico do sujeito. Uma vez conhecida a “essência humana”, bastaria estabelecer as regras de conduta mais adequadas a ela e nisso também estaria dado o próprio conceito de virtude. A ética, entendida como o empreendimento filosófico dos fundamentos e das justificativas para a ação, busca eleger os conceitos em torno dos quais uma teoria da ação possa gravitar. A idéia do bem, a busca da felicidade ou do bem-estar, a razão, por exemplo, são alguns desses conceitos que fornecem critérios para ordenar a conduta humana. Eis, portanto, um pressuposto fundamental de toda ética que se descortina a partir disso: a ação humana necessita de regras.

Pela mais simples observação, podemos concluir que, se o ser humano ficar entregue aos seus próprios instintos naturais, muito provavelmente a tendência ao egoísmo, à desmedida e à destruição se afirmarão como os critérios da ação. Até podemos encontrar algumas disposições naturais para a moralidade, mas isso aconteceria de modo difuso se não houvesse um princípio seguro para determinar suficientemente a vontade. A tradição filosófica encontrou esse princípio na faculdade racional, estabelecida como marca distintiva do ser humano. Daí o esforço em aproximar a natureza humana da característica fundamental que é a racionalidade, o que significa controlar e harmonizar tais instintos. Para Platão (PLATÃO, 1989, p. 56), no mito do carro alado, a razão deve guiar as partes não-rationais da alma, a concupiscível e a irascível. Em Aristóteles (ARISTÓTELES, 2001, p. 42), os impulsos, as paixões e os sentimentos tendem ao excesso ou à falta e, por isso, a razão vem impor a justa medida. Aos poucos, essas concepções vão se sedimentando na cultura ocidental e a recepção cristã, ao aprofundar tal “cisão”, torna o dualismo uma marca fundamental das abordagens morais subsequentes, não obstante as mudanças substanciais na maneira de compreender o ser humano propiciadas pela filosofia e pela ciência modernas que, à sua maneira, apresentarão um projeto ético calcado na noção de obrigação moral.

Assim, - se pudermos estabelecer um termo comparativo – enquanto a filosofia grega vincula a ética às idéias da felicidade e do soberano bem, que podem ser resumidas num

* Professor de Ética do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

bem viver ao alcance de todo homem racional, a moral moderna, como ciência da conduta que nasce da cisão entre o que se “é” e o que se “deve ser”, encontra nas noções de dever, obrigação e obediência sua característica principal. Com essa ruptura, “a moral passa a ter uma importância quase convencional” (NOVAES, 2007, p. 09). A virtude, entendida como uma qualidade natural para os clássicos, passa a ser concebida pelos modernos como uma qualidade técnica, na qual a eficácia é o cumprimento do dever. O cultivo de si como caminho para alcançar a “excelência moral” (*aretê*) é substituído pela obediência às leis da razão à custa de nossa natureza sensível. Nesse sentido, Kant apresenta-se como o exemplo mais emblemático da ética moderna, em que a razão é a única fonte legítima de preceitos morais e determina suficientemente a vontade a segui-los, isto é, a moralidade não se reduz a uma questão epistemológica. Também para os filósofos gregos, que identificavam uma relação estreita entre conhecimento e virtude, a ética não se restringia a uma operação lógica: “a moralidade não está apenas na ordem do *logos*, mas também no *páthos* (paixão) e no *éthos* (costumes)” (NOVAES apud AUBENQUE, 2007, p.11). Por conseguinte, o saber sem uma determinação adequada dos aspectos volitivos é ainda pouco decisivo para a realização da virtude.

Um exemplo disso, de que a associação entre conhecimento e virtude não ocorre de modo tão necessário como, a princípio, poderia parecer, nos é apresentado por Platão. Em *A República*, ele narra a lenda do pastor Gíges que encontra, no fundo de um abismo, um anel que lhe permite ser invisível a um simples movimento deste. Ao desfrutar da invisibilidade, o pastor passa a agir sem escrúpulos e, movido pelo desejo de poder, seduz, rouba e mata. A conclusão da narrativa é que, mesmo uma pessoa virtuosa e justa, se tivesse em mãos o anel de Gíges, agiria contrariamente à virtude e à justiça (PLATÃO, 2000, p. 43s). Apesar de nossas capacidades para o agir moral, essa lenda expõe a fragilidade de nossa disposição para a moralidade, não de nosso conhecimento dela, o que nos leva a supor que o exercício da virtude, enquanto o comportamento adequado à visibilidade, conviria mais para o “aparentar-ser” da etiqueta do que para o “dever-ser” da ética. Nesse contexto, parece ser realmente oportuno o questionamento de Montaigne: “Será verdade que, para sermos completamente bons, tenhamos de o ser por disposição natural e inconsciente, independentemente de leis, raciocínios e exemplos?” (MONTAIGNE, 2000, p. 364)

De fato, a unidade da ação humana sob determinados princípios pode, por vezes, revelar-se pouco efetiva. Apesar das capacidades e das disposições para a bondade, isso não ocorre necessariamente, de modo que, sem um controle externo e visível das ações, permanece incerta a realização espontânea das determinações morais. Por esse motivo, as sociedades se organizam a partir de um conjunto de leis que consiste na positivação de valores para os quais até temos inclinações, mas que não são suficientes para determinar sua plena execução. A frágil propensão humana à virtude é de tal maneira que não pode dispensar leis, raciocínios e exemplos. Sua efetiva realização depende de recursos que tornem a ação visível, pois na invisibilidade a vontade tende a renunciar aos princípios do bem agir. O desejo de transparência nos processos políticos de uma sociedade, por exemplo, repousa na convicção de que, à parte da publicidade (leia-se visibilidade), as ações podem se assemelhar às de Gíges. Desse modo, a virtude poderia não passar de uma simples convenção que, se não adotada como comportamento público, poderia causar reprovação da parte dos outros. Entretanto, de um ponto de vista filosófico, o ser virtuoso deve ser mais do que a mera aparência do agir virtuosamente.

Diante das tantas contribuições das ciências para a compreensão do ser humano, torna-se um tanto difícil elaborar uma antropologia filosófica fundamental, a fim de buscar bases

para o debate moral, sem incorrer em reducionismos e arbitrariedades. No contexto de uma fundamentação pós-metafísica e com os avanços das pesquisas científicas, a ética poderia ser analisada a partir de seus fundamentos naturais, ou seja, a partir das disposições primárias do organismo vivo que, numa última instância, encontra nas convenções sociais e éticas estratégias complexas de sobrevivência (DAMÁSIO, 1993, p. 126). Todas essas são possibilidades de compreensão da ação humana e de sua regulamentação. No entanto e sob essa perspectiva dos fundamentos naturais para a ética, também poderíamos ser conduzidos a conceber a virtude como meio de sobrevivência mais do que como exercício do cultivo de si. Desse modo, a dissimulação de determinados valores significaria a garantia dos interesses que convergem para a preservação do próprio ser. A ética, entendida como acordo ou contrato, passaria a ser uma convenção social engendrada com o fim de manter uma ordem na qual a possibilidade da morte violenta estaria afastada, para citar Hobbes (HOBBS, 1979, p. 76).

Se essas afirmações são, pelo menos em parte, procedentes, a dúvida se instauraria sobre a genuína aspiração por uma vida ética, uma vez que o mais importante é “parecer bom” aos olhos de um Grande Irmão, pois longe do controle externo estaríamos entregues aos instintos naturais ou aos interesses puramente pessoais. Apostar numa concepção de ser humano como essa significaria legitimar um controle totalitário das ações humanas. Entretanto, se desde os antigos estão em debate tais problemas relativos à motivação para o bem e para a justiça, ao mesmo tempo eles também podem fornecer algumas soluções para tais questões. Aristóteles afirma que as leis devem nos habituar para o bem e que o hábito cria uma natureza. (ARISTÓTELES, 2001, p. 36) Isso significa que, se não possuímos de pronto uma natureza inclinada para a vida ética, é possível pensar o ser humano como um ser aberto a uma nova natureza que o predisponha para o bem de modo genuíno, e não apenas por força das convenções. Se a invisibilidade, muitas vezes, desfaz a aparência do ser humano virtuoso, em outras ocasiões ela prova o contrário, a saber, que mesmo longe do controle da lei externa, quando se poderia abrir uma exceção para si mesmo, muitas pessoas seguem princípios morais e justos, o que demonstra que estes já se encontram devidamente internalizados como uma nova natureza.

Independentemente de onde possamos situar o fundamento da moralidade, permanece o fato de que a ação humana precisa ser pautada por modelos que forneçam princípios gerais para a conduta. No entanto, os aspectos específicos das circunstâncias que exigem decisões nem sempre podem ser cobertos por esses modelos, dada a complexidade das situações a que estamos sujeitos. Nesse momento é que emergem os paradoxos da natureza humana muito consciente de seus deveres, mas pouco inclinada a segui-los, porque o sujeito moralmente esclarecido não é ainda o sujeito virtuoso enquanto, pela sua vontade, não tornar efetivos tais princípios. O conhecimento somente se torna virtude através da ação, quando aquilo que conhecemos como bom é efetivamente posto em prática. A consciência moral ou a capacidade de discernir os aspectos moralmente relevantes das situações deve se completar com as disposições que tornem as ações coerentes com tal consciência.

Dado que a virtude envolve muito mais do que raciocínios morais, a sugestão de Aristóteles, de criar uma nova natureza pelo hábito, pode remeter à educação como um recurso amplamente aceito para o processo de formação de pessoas virtuosas. Aqui é oportuna a palavra “pessoa” que tem origem no termo latino e remete a uma máscara usada pelos atores no teatro clássico, o que dava a entender que estavam representando um papel. Com o tempo, “pessoa” passou a designar quem desempenha um papel na vida, quem é um agente (SINGER, 2002, p. 97). Nesse sentido, a educação pode nos levar da mera representação da virtude para uma atuação genuinamente virtuosa em nossas vidas, ainda

que, como afirma Kant, jamais teremos como saber realmente a intenção pela qual alguém age (KANT, 2000, p. 40). Isso, no entanto, não deve nos lançar ao ceticismo, mas deve ser compreendido como a instância mais íntima da nossa liberdade e a partir da qual se desenvolve o filosofar prático: “podiam desnudar, nos mínimos detalhes, tudo quanto houvesse feito, dito ou pensado; mas o âmago do coração, cujo funcionamento é um mistério para o próprio indivíduo, continuava inexpugnável”. (ORWELL, 2004, p. 161) É a partir dessa realidade, para a qual não temos linguagem, que a filosofia, paradoxalmente, desenvolve todo seu discurso e sobre a qual se apóia a nossa crença prática na bondade.

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DAMÁSIO, A. R. “**Compreender os fundamentos naturais das convenções sociais e da ética, dados neuronais.**” In: CHANGEUX, J. P. Fundamentos Naturais da Ética. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 113-129.
- HOBBS, T. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MONTAIGNE, M. de. **Ensaio**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- NOVAES, A. “**Cenários**”. In: NOVAES, A.(org.). Ética. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 08-20.
- ORWELL, G. **1984**. Trad. Wilson Velloso. 29ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- _____. **Fedro**. Trad. Pinharanda Gomes. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.
- SINGER, P. **Ética Prática**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.