

Irwin, Terence. *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Vol I: *From Socrates to the Reformation*. Oxford University Press 2007, ISBN 978-0-19-824267-3 (hardcover), 812 pp.

Marco Zingano (USP)

O último livro de Terence Irwin apresenta um fôlego invejável: trata-se do primeiro volume de um estudo histórico e crítico da ética enquanto disciplina filosófica. O volume aqui em análise cobre o período que se estende de Sócrates à Reforma; devem seguir um segundo volume, já anunciado pela OUP para julho deste ano, que irá de Suarez a Rousseau, e um terceiro e último volume, que tratará da ética a partir de Kant até o período contemporâneo (com o término em 1971, com a publicação de *A Theory of Justice* por Rawls). O projeto consiste em apresentar a ética aos moldes do que foi feito no início dos anos 60 por William e Martha Kneale, no livro que ficou bastante conhecido, *The Development of Logic*. A presente obra de Irwin, em três volumes, se apresenta como um *companion* ao trabalho dos Kneales, almejando oferecer ao leitor o exame da ética sob uma perspectiva similar.

O primeiro livro apresenta uma análise da filosofia moral de Sócrates, dos cirenaicos, dos cínicos, de Platão, de Aristóteles, dos cétricos, de Epicuro, do estoicismo, da teologia moral cristã em seus inícios, de Agostinho, de Tomás de Aquino, de Scotus, de Ockham, de Maquiavel e da Reforma. A parte do leão cabe a Aristóteles e a Tomás de Aquino; ao primeiro são dedicadas 118 páginas; ao segundo, 218 páginas. Isto, obviamente, não é mera coincidência, mas reflete uma decisão, capital, do autor no tratamento de sua questão. Por certo, a despeito do fôlego desta obra, pode-se sempre lamentar que certos autores não tenham sido analisados ou não tenham recebido a análise que se pensa necessária para eles. O autor está bem consciente disso e apresenta argumentos para suas escolhas de referência. Deve-se,

aliás, salientar o grau de erudição e conhecimento com que Irwin maneja suas fontes; é raro ver um autor tão à vontade em campos bem distintos. O ponto crítico, porém, do qual também o autor está perfeitamente consciente quanto às dificuldades, consiste em examinar a ética sob a forma *de seu desenvolvimento*, similar ao trabalho dos Kneales. Ora, no caso da lógica, pode-se estabelecer, de modo não controverso, um ponto de referência, a lógica contemporânea, que estabelece um patamar a partir do qual se pode julgar os sucessos, os fracassos e as dificuldades das tentativas anteriores. Com Frege se inaugura um momento de constituição da lógica contemporânea em função do qual olhamos agora ao passado e o julgamos desta perspectiva. No caso da ética, porém, não é claro que doutrina seria esta que teria um papel similar à lógica fregeana, capaz de nos dar uma perspectiva com base na qual podemos avaliar os sucessos, os fracassos e as dificuldades da ética em suas tentativas passadas. Sem uma tal perspectiva, a empreitada de Irwin se transformaria em uma seqüência de escolas que se alternam e que apresentam perspectivas por vezes compatíveis, por vezes incompatíveis, por vezes redundantes, por vezes inovadoras do fenômeno moral.

O ponto de referência que Irwin escolhe é o que ele chama de *naturalismo aristotélico*:

“[Aristóteles] defends an account of the human good as happiness (*eudaimonia*), consisting in the fulfilment of human nature, expressed in the various human virtues. His position is teleological, in so far as it seeks the basic guide for action in an ultimate end, eudaemonist, in so far as it identifies the ultimate end with happiness, and naturalist, in so far as it identifies virtue and happiness in a life that fulfils the nature and capacities of rational human nature. This is the position that I describe as ‘Aristotelian naturalism’, or ‘traditional naturalism’. We can follow one significant thread through the history of moral philosophy by considering how far Aristotle is right, and what his successors think about his claims” (p. 4).

Isto não impõe uma camisa de força, reduzindo todas as discussões de ética a avanços, críticas e reformulações do naturalismo aristotélico, pois é um somente dos fios condutores das discussões, mas é um fio condutor tal que permite avaliar e pensar as discussões sob uma ótica unificadora, um tipo de ponto de referência que é, ao mesmo tempo, uma tese robusta sobre o fenômeno moral. Este ponto de referência funciona não como um ponto moderno do qual olhamos o passado, como no caso da lógica, mas um ponto no passado com o qual construímos o presente. A ambição é, portanto, testar ao máximo a potência do naturalismo aristotélico em termos de

explicação moral, fazendo girar em seu torno a discussão que se monta a partir de Aristóteles. Por outro lado, o modo como é apresentado o naturalismo é bastante generoso, capaz de abrigar doutrinas morais que, à primeira vista, escapam do ambiente mais estritamente teleológico da reflexão aristotélica. A agência racional aparece como um dos termos de referência, ligada às noções de virtude e de felicidade em uma vida que se estende ao longo dos anos do agente. Isto impõe certas restrições, mas muito gerais, pois podemos conceber de diferentes modos as operações da razão em domínio prático em suas relações com a virtude dos agentes e seu conseqüente resultado, a felicidade, sem necessariamente esposar as precisas doutrinas nas quais Aristóteles fixa estas relações na suas reflexões sobre a ética.

Havia dito acima que Tomás de Aquino ocupa a maior parte deste primeiro volume e que isso não era acidental; com efeito, Tomás de Aquino é visto por Irwin como oferecendo a melhor formulação da perspectiva naturalista aristotélica. Irwin afirma mesmo que:

“the best way to examine this [=aristotélico] approach and this naturalist position is to reflect on Aquinas’ version of them. For this reason, my chapters on Aristotle omit some questions that one might expect to see discussed there; I postpone them until I discuss Aquinas and his critics” (p. 4).

Tudo isso é bem claro, posto com muita cautela, no intuito de fazer deste estudo não uma coleção de escolas filosóficas, mas a discussão de uma perspectiva bem precisa, em suas reformulações e críticas; é deste modo que se pode obter, na perspectiva de Irwin, algo similar, em ética, ao que foi o *Development of Logic*, somente que o ponto de referência está no passado e a ele lentamente vão-se ajuntando complementos e refinamentos.

O resultado desta análise é um estupendo estudo crítico da ética aristotélica, primeiramente em sua formação (Sócrates e Platão), logo em sua formulação e, após isso, em suas reapropriações, críticas e reformulações. Irwin demonstra um extraordinário domínio das fontes e das discussões e conduz o leitor de um modo simultaneamente histórico (os capítulos seguem a idéia de periodização da reflexão) e conceitual, pois o que está finalmente em jogo é o quanto a teoria aristotélica vai poder resistir ao debate que ela suscita e que, por vezes, não controla inteiramente (como a introdução de uma perspectiva teológica pesada com o Cristianismo). Há muito que dizer sobre as análises detalhadas que Irwin faz dos argumentos e certamente esta

obra alimentará por um bom tempo as discussões acadêmicas sobre a ética como disciplina filosófica. Vou deter-me aqui a ressaltar somente algumas dificuldades que se põem a um projeto deste tipo e desta envergadura, sem com isso querer contestar a fecundidade da perspectiva que Irwin toma. O que quero ressaltar é que, em sua ótica, Irwin se vê levado a atenuar o que outros poderiam ver como conflitos ou como teses concorrentes, tais que não podem mais ser compreendidas sob uma mesma ótica ou por um único ponto de referência (o naturalismo tradicional).

O primeiro deles me parece ser a relação que se estabelece entre a deliberação aristotélica, peça chave para a compreensão de sua ética, e a noção estóica de assentimento. A deliberação, em Aristóteles, tem um lugar privilegiado, pois está no cerne de sua noção-guia, a *prohairesis*. Estamos todos acostumados com o vocabulário aristotélico, de modo que termos como *substância* ou *qüididade* não nos surpreendem porque justamente eles passaram como por assim dizer ao vocabulário senão de toda pessoa culta, pelo menos de todo iniciante em filosofia. No entanto, se alguém disser que a virtude é uma *disposição prohairética*, certamente o último termo ficará não compreendido. E a razão é que, apesar de ser uma das noções centrais de sua ética, a *escolha deliberada* como que habita hoje o museu das noções filosóficas abandonadas. Há razões internas ao próprio aristotelismo que podem explicar o seu abandono (uma das quais será examinada no parágrafo seguinte), mas também contribuiu bastante ao seu ocaso a noção estóica de *assentimento*, que parece com mais felicidade captar um elemento essencial na ação humana (a doutrina estóica do assentimento é uma doutrina unificada, que vale tanto para a ação quanto para o conhecimento, mas vou limitar-me a examiná-la aqui do ponto de vista da teoria da ação). Para os estóicos, após a apreensão pela *phantasia*, o agente dá ou recusa seu assentimento a isto que aparece a ele de certo modo e, em função de dar ou recusar o assentimento, se engendra o impulso que dá origem à ação. No caso dos homens, o assentimento é feito com base em razões favoráveis ou contrárias à adoção do que é dado na sensação. Obviamente o elemento deliberativo não é incompatível, podendo ocorrer na própria reflexão envolvida na adoção ou recusa da *phantasia* ou, mais adiante, gerado o impulso, na busca de sua efetivação. Embora os estóicos não tenham dado ênfase ao elemento deliberativo, ele não parece incompatível a sua perspectiva. No entanto, Aristóteles impõe como nota central do objeto de deliberação o fato que ele está ao nosso alcance; ora, para pelo

menos em uma interpretação, o que está ao nosso alcance não parece compatível com o sistema estóico. Com efeito, pode-se entender o que está ao nosso alcance (ou, no jargão: *to eph' hêmin*) de um modo libertário (como o entendeu Alexandre de Afrodísia), a saber, que o que está ao nosso alcance é o que, se eu posso fazer, eu posso também deixar de fazer; se a ele eu posso dizer não, então a ele eu também posso dizer sim, pressupondo assim um conceito causativo de dois lados (ou, em outros termos, o que o agente faz é algo que ele pode fazer diferentemente). Interpretada de um modo forte, esta condição inviabiliza a harmonização entre deliberação aristotélica e assentimento estóico, pois, para os estóicos, uma tal noção é ininteligível, visto que supor que o agente *poderia ter agido diferentemente* vai contra as leis lógicas e metafísicas básicas do estoicismo (condensadas na sua doutrina do destino). Para poder harmonizar ambas as doutrinas e ver aqui algum tipo de continuidade, e não de ruptura, é preciso então interpretar diferentemente a noção de *estar ao nosso alcance*. Um meio consiste em atribuir ao agente humano não a capacidade de, aqui e agora, tanto fazer como não fazer, mas somente uma capacidade geral – ele tanto pode ora fazer como ora não fazer –, embora, na situação específica em que se encontra o agente, está causalmente totalmente determinado se ele fará isto ou não. Entendida deste modo, a condição *estar ao nosso alcance* se torna compatível com a tese estóica do destino. Em ambos os casos, é bem o agente que faz isso, de modo que é ele e não outra coisa que é causalmente responsável pela ação ter ocorrido, e também em ambos os casos em cada situação precisa o agente não poderia ter agido diferentemente.

Esta segunda interpretação é possível e tem como consequência que a posição libertária é atribuída não a Aristóteles, mas a Alexandre. Intérpretes do aristotelismo, provavelmente a começar com Richard Loening, ou do estoicismo, como Susanne Bobzien, adotaram esta perspectiva. Irwin segue este caminho :

“Aristotle’s account of responsibility is closer to the Stoic position than to Alexander’s. While he affirms the conditions that Alexander interprets in an indeterminist sense, he does not interpret them in this sense. He argues that rational agents are rightly held responsible for their voluntary actions because these are actions of agents who are capable of rational deliberation and election. The Stoics go further, and insist that we are responsible for those actions that actually express – either by reflexion on appearances or by simply going along with them – the outlook that is embodied in the agent’s elections (as Aristotle understands them). This further element in the Stoic position modifies and develops Aristotle, but it does not depart sharply from his position. Later expositors of Aristotle’s position are right, therefore, to mention assent” (p. 308).

Eu não quero (nem posso aqui) discutir se de fato temos de atribuir a Aristóteles a posição mais próxima ao estoicismo de uma mera capacidade geral das duas possibilidades, deixando a Alexandre a autoria de uma interpretação libertária, ou se há em Aristóteles uma compreensão mais forte e radical da agência humana como estando aberta aos contrários na situação precisa em que se encontra o agente, justamente a título de portador de uma razão aberta sempre aos contrários. O que quero assinalar é que a perspectiva de Irwin alimenta e é alimentada por *uma* interpretação que visa a reduzir a distância entre aristotelismo e estoicismo, de modo a não ver mais uma *ruptura*, mas antes uma *continuidade* entre a teoria aristotélica da deliberação e a doutrina estóica do assentimento.

Tal interpretação tem seus créditos e méritos, mas não está isenta de dificuldades ou, para usar outra expressão, de “restos” (o primeiro dos quais é o próprio Alexandre). Ademais, ela está diretamente envolvida com a interpretação que devemos dar à noção de *vontade*, cujo nascimento se faz nos interstícios da noção (que adotamos) de *estar ao nosso alcance*. A este respeito, Irwin nota que Agostinho segue os estóicos neste embate cujos contendores ele caracteriza como, de um lado, Aristóteles e os estóicos e, de outro, Alexandre: ao introduzir a noção de *vontade*, Agostinho

“does not commit himself to any claims about the will that are inconsistent with the Stoic view of assent” (p. 411).

O que lhe permite manter Agostinho na esteira do intelectualismo:

“the will is free in relation to the passions in so far as it is capable of consenting or not consenting to the actions suggested by the passions. The will is not similarly free in relation to the apparent good, but Augustine does not suggest that this lack of freedom involves any lack of the freedom relevant to responsibility” (p. 412).

E, um pouco antes, na mesma página, Irwin havia dito que:

“we have no reason, therefore, to attribute voluntarism to Augustine. He emphasizes the role of the will in free and responsible action because he believes that non-rational desires can move us to free action only with our consent; he does not claim that the will moves us independently of the greater apparent good. He accepts Stoic intellectualism and avoids voluntarism” (p. 412).

Mais uma vez, há continuidade. Alguém poderia observar que, no entanto, estamos no ambiente do pecado e da queda, o que era totalmente estrangeiro à reflexão aristotélica, mas Irwin mostra convincentemente como estas “novidades” na verdade se amoldam a esquemas de reflexão que lhe são mais anteriores. Contudo, não se pode deixar de notar que o assentimento virou um consentimento, e que aqui já se prepara, de algum

modo, o foro interno das intenções. Talvez sejam passagens anódinas, levemente gradativas, mas os resultados, quando vistos dos extremos, impressionam pelo contraste: do ruído de toda deliberação, que apela à participação dos outros, passamos ao silêncio do coração, que se refugia na solidão.

Havia mencionado acima que a noção de *prohairesis* talvez tenha desaparecido do vocabulário cotidiano da filosofia também por problemas internos. Com efeito, Aristóteles costuma insistir, em sua doutrina da deliberação, que deliberamos somente sobre os meios e nunca sobre os fins. Isso parece ter, à primeira vista, uma conseqüência grave, a saber, o tornar a razão meramente instrumental em relação a fins que ela não pode avaliar. Em uma perspectiva moral que insiste em um naturalismo centrado na noção de agência racional, tal conseqüência é mais do que inquietante. Várias foram as tentativas de amenizar essa conseqüência. Uma delas consiste em assinalar que a noção grega de *meio* (*ta pros to telos*, literalmente: *os itens que conduzem ao fim*) é mais abrangente, contemplando não somente a noção moderna (mais limitada) de meio ou instrumento, mas também o modo de agir. Porém, a estratégia de maior sucesso consiste em mostrar que, em uma cadeia de fins e meios, embora não possamos deliberar sobre os fins *enquanto fins*, eles podem ser objeto de deliberação *enquanto meios* para um fim superior. O único fim que fica fora de toda deliberação é o fim supremo, pois este, por definição, não pode mais ser meio para outra coisa, mas, dada a sua natureza formal e não material de fim perseguido, isso não é problemático, pois os fins materiais superiores ou últimos, os quais são partes constitutivas do fim (formal) que é a *eudaimonia* (a saber: o prazer, a honra e o conhecimento, em se aceitando a tripartição aristotélica dos fins superiores), são eles próprios passíveis de deliberação *enquanto* justamente meios ou partes constitutivas do fim formal supremo. Esta é a solução que por assim dizer entrou para a vulgata da ética aristotélica como o modo de tornar palatável a restrição da deliberação unicamente aos meios. Porém, ela não pode ser a inteira resposta, pois ela não faz senão apontar à necessidade de uma razão prática dos fins. É verdade que, como Irwin convincentemente nota,

“rational agents accept an ordered plurality of ends, and want the satisfaction of their desires to correspond to the comparative value they attach to each end <...>. To adjust one end to others is to recognize the structure of an ultimate end embracing them all; hence the rational pursuit of any particular end for its own sake requires its subordination to an ultimate end” (p. 496).

Porém, resta o problema a respeito da adoção de fins que, ao cair em uma rede de valores e interesses, requerem e provocam a subordinação ao um fim final. Tomás

de Aquino vai atribuir à prudência também o papel de estabelecer os fins virtuosos. Ela o faz, ainda, por meio deliberativo. Talvez mais importante seja ver como a razão em seu uso prático vai ser cindida em duas funções distintas: a de seguir no desejo e encontrar os meios adequados e a de apreender os primeiros princípios práticos que constituem o campo para a deliberação, no interior da qual a prudência poderá apreender os fins particulares. Irwin havia dito que a defesa mais conseqüente do naturalismo aristotélico se encontra em Tomás de Aquino; e o que encontramos em Tomás de Aquino é a divisão nestes dois usos da razão prática. A distinção pode ser vista como ensaiada ou mesmo como em formação na ética aristotélica (pelo menos há textos suficientemente ambíguos para que se encontrem traços dela em Aristóteles), mas aqui, quando explicitamente formulada, ela gera a *sindérese*, o correspondente, no domínio prático, da apreensão noética dos primeiros princípios do conhecimento. Ocorre que a *sindérese*, para dar uma definição de dicionário, é uma capacidade inata de apreensão dos primeiros princípios da ética, que são universais e que estão presentes em todos nós. A compreensão que pertence a esta consciência universal é não-deliberativa; donde a deliberação, que antes era o traço central do uso prático da razão, pelo menos em Aristóteles, passa a subordinar-se a um outro uso prático, não-deliberativo da razão. A consciência universal é, reivindica Tomás de Aquino, indestrutível; trata-se de uma característica que define a agência racional. Aceitar que o bem deve ser praticado e o mal evitado não é um dado meramente psicológico ou antropológico, como enfatiza Irwin: é antes isto ser um agente racional. Há uma série de conseqüências para a tese que se quer ter do homem como agente racional a partir daqui; por trás delas há, de um lado, uma garantia que elimina a malignidade do homem (como Kant defenderá, mais tarde) e, de outro, a tese que há escolhas sem nenhuma deliberação (como é o caso para os anjos). Ambas as conseqüências estão enraizadas em uma concepção pesadamente teológica do homem, e não somente naturalista ou teleológica. Irwin observa que:

“this division between two roles of practical reason has no explicit Aristotelian support, but it is a reasonable expansion of Aristotle. For we need some account of how we can form the ends that are characteristic of the virtuous person. To answer this question, Aquinas introduces *synderesis* (‘universal conscience’), which is the specific disposition of practical reason that grasps the first principles. He claims that these principles are the first principles of natural law” (p. 573).

A posição de Irwin é plausível, além de estar muito bem fundamentada, mas a transformação do modo como Aristóteles pretende explicar a adoção de fins (qualquer que seja este modo e seja considerado satisfatório ou não) em proveito desta tese teologicamente pesada da *sindérese* pode ainda ser posta nos trilhos da continuidade? Poder-se-ia reear



aqui um leito de Procusto; há ganhos, seguramente, mas ao preço de ter certas peças cortadas. Pode-se responder a esta objeção alegando que, na verdade, o leito de Procusto ameaça toda tentativa de revisar a inteira história de uma disciplina sob uma ótica determinada, não sendo assim particular à ética. Poder-se-ia então acentuar o ganho da análise, que se adensa ao avançar dos séculos, mas há aqui, a meu ver, um problema que é peculiar à ética. A moral trata de valores e valores estão, em algum sentido relevante, enraizados em uma perspectiva subjetiva. Quão subjetivos são pode ser deixado aqui de lado, bastando aceitar que contêm uma dose relevante de subjetividade, estando esta última diretamente ligada à própria plasticidade conceitual do homem. Talvez, porém, o que está em jogo de época em época sejam perspectivas distintas de um fenômeno que muda ele próprio em função das experiências humanas nas mais variadas áreas. A busca de uma história contínua sob a forma de seu desenvolvimento pode talvez ter como resultado um tipo de estratificação, de camadas que se sobrepõem e que criam deste modo um complexo que escapa a todo projeto de unificação. Irwin apostou na tese do naturalismo como um dos fios condutores, mas ele próprio se preservou de apostar todas as fichas em um só fio, pois reconhece outras perspectivas ou aspectos pelos quais a complexidade da atitude moral tem de ser apreendida.

Vou tentar ilustrar este ponto com o problema do altruísmo. Reivindicações morais parecem envolver necessariamente um interesse genuíno pelos outros e não somente por si próprio. Por interesse genuíno se entende um interesse pelo outro enquanto outro e não somente enquanto útil ou vantajoso para si próprio. Uma característica do eudemonismo, e em particular do eudemonismo aristotélico, é o fato de pensar a ética a partir dos interesses auto-centrados do agente. Uma das dificuldades de toda ética assim estabelecida está justamente em como introduzir uma dose de altruísmo. O altruísmo tem lugar claro na doutrina aristotélica da amizade; nós reconhecemos os interesses do amigo enquanto tal nas relações de amizade segundo as diferentes formas do objeto de amizade. No entanto, este lugar do altruísmo parece exíguo demais, pois o amigo é tomado, em Aristóteles, como um outro eu: a alteridade está, pois, fortemente marcada pela ipseidade. Eu reconheço o outro, mas o reconheço como um outro eu. Não é, porém, único lugar do altruísmo. O prudente, figura por excelência do ato moral, é fortemente aproximado da figura do homem político (Péricles é dado como exemplo de homem prudente; a prudência é considerada como cobrindo o mesmo campo que a política). O bem comum é tomado, já no início da *EN*, como superior ao bem do indivíduo e a própria ética é subordinada à

política. Isso leva a um reconhecimento do outro como cidadão, nos limites da *polis*. No entanto, tal reconhecimento do outro enquanto outro se faz em função dos regimes políticos e estes estão, eles próprios, na dependência das circunstâncias, com base nas quais instituem diferentes relações de subordinação política (e, por conseguinte, de reconhecimento como cidadão, na medida em que o regime é monárquico, democrático, oligarca etc.). A consequência é que, se, de um ponto de vista político, a abertura a outrem se mostra *quantitativamente* mais satisfatória, ela se faz não só nos limites da cidade, mas também, e sobretudo, em forma *qualitativa* indeterminada. Tudo isso parece insatisfatório, e o próprio Irwin anota que:

“The more we are inclined to associate morality with impartiality, impersonality, and detachment, the more surprised we will be by Aristotle’s treatment of it. For while he takes seriously the requirements of justice and fairness, he tries to derive them from self-regarding and self-centered concerns; the close connexion between friendship, the common good, and justice shows his preferred direction of argument and justification. This is not merely a theoretical difference from other ways of thinking about morality; it also affects the moral principles that Aristotle accepts and emphasizes. Duties are owed to other people as friends and fellow-citizens sharing goals and interests with the agent, not simply as other people. Non-members of a community have no clear moral claims on me. The human beings or nearly-human beings who cannot be fellow-members of a community are legitimately treated as natural slaves and used as instruments for my benefit rather than theirs” (p. 231).

Vejamos, por contraste, a reivindicação de altruísmo embutida na bem conhecida e de certo modo fundadora parábola do bom samaritano. O samaritano auxilia alguém que não somente não conhece – que portanto não é seu amigo –, como também alguém que não pertence à sua comunidade. Mais ainda, a sua dedicação ao outro é incondicional e não aberta à discussão ou deliberação. Chamemos isso de *altruísmo incondicional*; tudo o que Aristóteles parece querer (ou poder) obter é uma noção mais fraca, algo como um *altruísmo possível*, quando as relações se dão dentro de certas condições. A posição de Aristóteles parece dificilmente conciliável com a perspectiva imparcial e abrangente da ética kantiana, bem como com os princípios utilitaristas; não estaríamos aqui, então, diante de um momento privilegiado de ruptura? Irwin tem duas respostas a dar sobre isso. Em primeiro lugar, Irwin tem mostrado, neste livro bem como em outros artigos, que a noção de *agir com vistas ao belo*, introduzida na análise das virtudes particulares, ainda que não expressamente analisada por Aristóteles, justamente aponta a um inevitável reconhecimento dos interesses dos outros enquanto outros em detrimento da perspectiva auto-centrada, e isso fora do âmbito da amizade e

independentemente da inserção política. Podem-se ver nesta noção repercussões antigas de uma harmonia ou mesmo um esboço de estética do ato moral, mas parece muito mais convincente ver nela o lugar de espera que começa a ser explicitado pelo *honestum* estóico e que culminará na idéia de pessoa moral. A noção de *prattein tou kalou heneka* operaria, neste sentido, no exame das virtudes particulares, este descentramento, evidenciando como a ética aristotélica reclama um complemento que, contudo, não fez explicitamente, embora já possua um lugar de espera.

Uma segunda resposta, defendida nesta obra, matiza em certo sentido a organização mesma como foi pensado um desenvolvimento da ética. Irwin escreve, com efeito, que:

“This egocentric aspect of Aristotle’s view does not necessarily indicate an error in it; indeed, it may be a theoretical advantage. For it explains why we might recognize a more stringent requirement corresponding to our closer connexion with some people than with others” (p. 232).

O ponto é que a ótica aristotélica do indivíduo auto-centrado, a qual contrasta fortemente com uma ética kantiana baseada em pessoas e também com a perspectiva utilitária fundada em interesses coletivos, não necessariamente exclui estas outras, na medida em que é tomada como um *aspecto* da moralidade, que contém outros aspectos, como imparcialidade, responsabilidade e importância, aos quais respondem mais diretamente as outras óticas. A ética é vista assim a partir de aspectos que devem ser coordenados, mas que, se tomados isoladamente como sendo cada um a base da moralidade, forçosamente colidiriam entre si. No entanto, está ótica repõe em uma nova perspectiva a defesa inicial do naturalismo aristotélico. Há diferentes vieses, que devem agora ser coordenados, como fios condutores que captam, cada um, um aspecto a ser conciliado com os outros. Nesta perspectiva, há uma maior sensibilidade à plasticidade e à diferença, e é com esta nota mais amoldável que gostaria de concluir esta apresentação:

“We probably cannot decide unequivocally that Aristotle’s conception of morality does or does not match ours; for we probably lack any pre-theoretical conception of morality that is definite enough either to agree or to disagree with Aristotle, or with Bentham or Kant. Rather, our beliefs about morality include some that Aristotle may plausibly claim to explain, as well as others that do not fit his account. Aristotle’s conception of morality is not inaccessibly remote from ours. His explanation of morality may advance our understanding of it” (p. 232).

A questão volta, assim, a ser posta: há aqui camadas que se sobrepõem ou algo mais unitário que se desenvolve ao longo das reflexões dos filósofos? A resposta a esta questão certamente dependerá dos próximos dois volumes.

Para concluir, é preciso enfatizar a erudição, a clareza, a elegância com que os argumentos são apresentados e, sobretudo, a excepcional fecundidade que eles possuem para o debate sobre os destinos da ética como disciplina filosófica. Os estudos acadêmicos em ética e, em geral, em filosofia encontrarão nesta obra uma referência segura e uma fonte importante de inspiração e direção.