

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 38 n. 122 (2011): 447-452

CORTINA, Adela. *Ética sem moral*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Martins Fontes, 2010, 336p. [Coleção Dialética] ISBN 978-85-61635-61-9

No cenário filosófico-acadêmico espanhol, o nome de Adela Cortina ocupa lugar de protagonista, podendo ela ser considerada uma verdadeira *Scholar* ou, utilizando um termo mais coerente com as línguas ibéricas, uma catedrática. Esta posição faz seu nome também se configurar como um nome de autoridade no campo da filosofia moral e política não só em países da América Latina de fala hispânica, onde seus textos circulam e são estudados com profundidade — contando inclusive com a presença da autora, com certa frequência, em conferências e congressos nestes países —; mas também no país de fala lusitana, onde há alguns anos textos seus conhecem tradução na língua de Camões. Com efeito, a autora é catedrática de ética na Universitat de València-Estudi General e mantém um efetivo e fecundo diálogo, entre outros, com Jürgen Habermas.

Como a própria autora nos lembra, *Ética sem moral* “não foi escrito para lamentar a situação moral em que vivemos: não é esse o sentido do título. Porque, se o hedonismo, o pragmatismo ou o egoísmo nos invadem, tampouco faltam a abnegação, a solidariedade e o altruísmo” (p. 17). Daí que o livro de Cortina se mostra como um texto maduro, já que grande porção do seu con-

teúdo fizera parte de publicações anteriores da autora, as quais foram reformuladas e repropostas, formando agora um todo bem ordenado. Tal origem não prejudica a visão de conjunto que o livro possui. Ao contrário, faz perceber melhor e com mais clareza a posição atual da autora, muitas vezes acenada no texto, a qual podemos caracterizar como uma pergunta sobre a *ordem moral moderna*. No fundo, se trata de perguntar pelo sentido da “*autonomia pessoal*”, do “*direito moderno*” e da “*forma de vida democrática*”. São reais ou são fictícios? (cf. p. 18). De modo que podemos afirmar ser este livro não uma ética *sem*, mas uma ética *com* moral. É patente porém que se trata de um livro de perguntas, inquietações e questionamentos. Vê-se isso claramente no modo como Cortina impõe sua argumentação na introdução — que, aliás, é inédita —, justamente intitulada de “A ordem moral: realidade ou ficção?”.

Os onze capítulos do livro estão muito bem distribuídos em três partes: a primeira: “Dar razão da moral em tempos de pós-filosofia”; a segunda: “Ética sem moral”; e a terceira: “Pessoa — o sujeito autônomo e solidário — é a medida da democracia”.

A primeira parte contém quatro capítulos (p. 27-160) e, na intenção interpelladora do texto de Cortina, se mostra como uma pergunta sobre a história da ética. Entenda-se aqui história da ética não como uma simplória descrição do

aspecto cronológico dos vários sistemas éticos, mas como uma reflexão que olha a história da ética em diálogo com os dias atuais. Com efeito, dois grandes sistemas éticos são colocados em discussão: o aristotélico e o kantiano. A autora traz à baila várias das implicações metodológicas e práticas desses sistemas, fazendo precisas menções àqueles que elaboraram e elaboram suas construções teóricas. Além de discutir com Aristóteles e Kant, a autora estabelece um debate com Santo Tomás de Aquino, com Stuart Mill, com Hegel, com Adorno, com Rawls, com MacIntyre, com Habermas e com Apel, entre outros. No fim das contas, a proposta da autora, denominada por ela própria de “ética da modernidade crítica” (*passim*), se alista bem mais com a abordagem kantiana, embora se caracterize por defender aquilo que chama de “*autonomia solidária* de todo homem” (p. 123). Vê-se, pois, que a autora procura enriquecer a tese principal da ética kantiana — a autonomia — com um elemento caro àquelas éticas que ela própria qualifica como “éticas de fim”.

A segunda parte não só se evidencia como o centro físico do livro, mas também como o seu cerne teórico. Composta pelos capítulos cinco e seis (p. 163-215), esta parte versa sobre o específico tipo de *razão* que, na filosofia, chama-se *prática*. A razão prática se relaciona de modo especial com os temas da moral, do valor, do direito e da política. Volta à ribalta o debate a respeito da polaridade entre as duas principais abordagens éticas, porém aqui é dado especial destaque ao debate com o pensamento habermasiano. Vale dizer que tal debate se mostra mais desenvolvido com a herança kantiana, intrinsecamente implicada na reflexão de Jürgen Habermas. Fica patente que a postulação de *modernidade crítica*, como quer Cortina, tem suas raízes na *ética do discurso* de Habermas — preferencialmente chamada de *ética discursiva* pela autora. Mesmo tendo

consciência da posição teórica de Habermas, Cortina não hesita em aludir ao “resquício de metafísica” presente na reflexão do maior filósofo vivo no Ocidente, uma vez que, quer considerando o aspecto moral quer considerando o aspecto jurídico, está fortemente baseada no conceito de “racionalidade” (cf. p. 177-178). A autora prossegue colocando em xeque os limites da herança kantiana, ao procurar superar uma simplória dicotomia entre *eticidade* e *moralidade*, vale dizer, confrontando estes dois aspectos do fenômeno moral através da pergunta sobre a *autorrealização*. Cortina resgata assim a concepção kantiana de virtude, a qual não indicava as virtudes que fazem os homens felizes, mas sim aquelas virtudes “que são *conditio sine qua non*, não da felicidade individual, mas da humanidade pessoal” (p. 215).

A terceira parte contém os capítulos sete a onze (p. 219-316) e busca refletir sobre questões atuais da filosofia moral e política: *ethos* democrático, direitos humanos, socialismo e liberalismo, questões de gênero. A autora transplanta para pontos concretos da vida ética e política os marcos teóricos presentes nas duas partes anteriores do livro. Retoma-se um tema já discutido na primeira parte: o assim-chamado neoconservadorismo, não numa perspectiva de mera denúncia ou contenção, mas — sempre ancorada na abordagem ética kantiana que se enriquece com o elemento da solidariedade —, em vista da postulação de um “*ethos* universalizável”, ou seja, de uma atitude *autorrenúncia*, *reconhecimento*, *compromisso* e *esperança*” (p. 237). Um sinal disso será a superação do irreconciliável embate entre coletivismo e individualismo pelo binômio *autonomia* e *solidariedade*, através do resgate do sentido forte de democracia, o qual não se encontra no aspecto econômico — sem dúvida o grande motor da *ethos* moderno —, mas na compreensão de cada sujeito humano como

autolegisador (cf. p. 268). Eis, pois, que a base da democracia se situa na compreensão da pessoa enquanto sujeito autolegisador. Esta base serve inclusive para a discussão sobre o candente tema do gênero que, em termos kantianos, não se pode desvencilhar do tema do sujeito autônomo, solidário e autolegisador. O livro de Cortina traz, portanto, todo o vigor da proposta ética kantiana, enriquecida pelos anseios que os dias atuais requerem. Tais anseios vão muito além de uma fácil e apressada contraposição entre os sistemas éticos.

A grande proximidade entre a língua de Cervantes e a de Camões talvez seja a explicação para alguns lapsos na tradução. Observo apenas dois: no texto original, o substantivo “moral” é frequentemente utilizado pela autora no gênero neutro, antepondo-lhe o artigo definido neutro (lo); ora, na tradução dever-se-ia ter acrescentado termos como “fenômeno”, “âmbito”, “aspecto” (o que daria “o fenômeno moral”, “o âmbito

moral”, “o aspecto moral”), ou simplesmente ter colocado o termo no feminino (a moral), em português. A tradução diretamente no masculino (o moral) confunde com o substantivo masculino “moral” em português, que significa disposição de espírito para agir de um determinado modo. Outro lapso: o termo em espanhol “bueno” pede às vezes a tradução “bem”, em português; e não “bom”, como foi traduzido a p. 222.

Completa o texto a vasta lista bibliográfica utilizada pela autora no corpo do livro, assim como um índice onomástico, muito úteis para o pesquisador em ética. Facilitaria o trabalho deste pesquisador, se fossem mencionadas todas as outras traduções dos livros de Cortina no Brasil. Fique, no entanto, reafirmada a recomendação deste livro ao público interessado em ética filosófica.

Delmar Cardoso/FAJE

BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha*: as grandes questões da filosofia antiga. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2010, 348p. ISBN 978-85-15-03769-8

“No princípio era a Palavra, e a Palavra estava junto de Deus, e a Palavra era Deus” (Jo, 1,1). Não resta dúvida de que foi este que é o primeiro versículo do *Evangelho segundo João* a fornecer a ideia para a formulação do título deste grande livro de Enrico Berti! Enrico Berti é professor emérito da egrégia Universidade de Pádua, onde foi catedrático de história da filosofia, vale dizer, especialmente de história da filosofia antiga; além de ser um dos maiores especialistas em Aristóteles na atualidade. Este livro qualifica-se como grande, pois traz a síntese dos estudos e intuições do autor acerca da filosofia antiga, mostrando toda a atualidade dela.

A originalidade do livro consiste na proposta metodológica com que foi escrito: é um livro de perguntas, de questões. Com efeito, o subtítulo indica que se trata de um texto sobre “*as grandes questões da filosofia antiga*”. De fato, são oito as questões formuladas. De modo que o conjunto delas forma os oito capítulos que compõem o livro.

Convém esclarecer que por filosofia antiga não se entende pura e simplesmente a filosofia grega, mas sim todas as filosofias desenvolvidas no milênio compreendido, mais ou menos, entre os séculos VI a.C. e VI d.C., cujas raízes não se encontram somente na Grécia antiga, mas também nas religiões bíblicas e na civilização romana. Contudo, é a filosofia grega a dar o tom da abordagem do livro. Aliás, as questões levantadas não querem ser exaustivas, mas consistem tão-somente naquelas questões que o autor considera as gran-

des perguntas formuladas na filosofia antiga, bem como as respostas que se lhes deram. Com efeito, ele nos esclarece que neste livro procurou “apresentar com clareza algumas das perguntas que atravessaram a história do pensamento grego e as respostas que a elas deram os principais filósofos” (p. 15). Daí que, ao colocar a “maravilha” na posição de “princípio” já se prefigura ao leitor a prioridade teórica da filosofia grega na abordagem de Berti.

“*O universo teve uma origem?*” Eis a primeira questão, da qual se ocupa o primeiro capítulo! A pergunta pela origem de todas as coisas irá percorrer o livro como um todo. Perguntar-se pela origem significa de certo modo colocar a questão que ocasionou o surgimento da filosofia. O autor aborda a questão desde os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles até chegar a Plotino, não sem incluir como dado de sua reflexão a contribuição à questão feita pelas religiões bíblicas, as quais trouxeram à reflexão o tema da criação.

A segunda questão consiste em se perguntar: “*O que é o ser?*” Abre este capítulo uma citação daquele que talvez seja o texto mais marcante da filosofia do século passado: *Ser e tempo*, de Heidegger. Berti nos adverte: “O conceito de ser encontra-se de tal forma difuso em todos os nossos pensamentos e discursos que acaba ficando vago e indeterminado” (p. 58). A pergunta pelo ser, portanto, consiste na pergunta pela realidade das coisas, sua verdade, seu existir. O autor dá prioridade às respostas de Platão e Aristóteles à pergunta pelo ser e faz um esforço para mostrar a profundidade das respostas deles, as quais foram modificadas e, às vezes deturpadas, no decorrer da história.

“*Quem são os deuses?*” O terceiro capítulo se enuncia com uma pergunta no plural. O objeto da pergunta tem a ver com a explicação da origem e com a própria situação do ser humano no mundo. O autor nos faz ver como na

filosofia antiga tal pergunta fez um caminho do plural ao singular: dos deuses ao único Deus. O ponto importante consiste na formulação de uma explicação do todo através da unidade de único princípio, como fizeram Platão e Aristóteles, e como isso veio a calhar com o assunto por excelência das religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Apresenta-se tal relação no arco histórico em que se desenvolveu, justamente fazendo alusão ao debate que a questão teve primeiro com a doutrina cética — a qual, aliás, não significa de modo alguma afirmação do ateísmo — e depois com o neoplatonismo que, mesmo afirmando a unidade de um único princípio, ensaiou a volta ao politeísmo greco-romano.

O quarto capítulo responde à pergunta “*O que é o homem?*”. O caminho da resposta inicia-se com uma alusão ao debate historiográfico acerca da concepção antiga de ser humano. Tal debate teve Hegel como protagonista. Berti supera a velha ideia de que os primeiros filósofos eram pura e simplesmente naturalistas, mas postula que já apresentavam uma concepção de ser humano, a qual deu origem à concepção colocada em evidência pelos Sofistas e por Sócrates: a peculiaridade da natureza do ser humano dentro da totalidade das coisas existentes. Vem à tona o tema da alma que tem em Platão e Aristóteles seus grandes pensadores. O autor percorre a evolução da concepção antropológica de Platão, mas se concentra mais na concepção aristotélica de ser humano e reconhece a incoerência do Estagirita entre sua especulação teórica e seu condicionamento cultural (cf. p. 172; 178). Berti faz uma incursão na concepção antropológica dos estoicos, para finalmente tomar em consideração a contribuição que as religiões bíblicas — principalmente o cristianismo — deram à antropologia filosófica, culminando na afirmação de que “o maior legado da concepção cristã de homem foi mesmo sua concepção como pessoa,

que não se baseia sobre o dualismo de alma e corpo” (p. 191).

“Por que dizes isto?” é como Berti intitula seu quinto capítulo. Com ele, o autor apresenta um aspecto importante da filosofia grega: a dialética. E o faz no modo grego de tratar tal tema, ou seja, a dialética diz respeito à “arte de discutir, perguntando e dando razões daquilo que se diz” (p. 194). Berti escolhe alguns autores gregos que se utilizaram dessa técnica, a saber, Zenão de Eleia, Górgias, Protágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles. No caso de Sócrates, faz uma análise de como a dialética aparece no *Eutífron*, diálogo do período socrático de Platão. Investiga-se a dialética platônica em três diálogos: *Fédon*, *República* e *Parmênides*, em que fica patente a ligação feita por Platão entre a dialética e sua doutrina das ideias. A dialética em Aristóteles se mostra um caminho para a formulação dos princípios, vale dizer o princípio de não contradição e o princípio do terceiro excluído, os quais não podem ser negados. Berti assinala que a formulação explícita de tais princípios, ainda que estivessem presentes efetivamente em Platão, coube ao Estagirita.

No sexto capítulo a questão se formula assim: “Que efeito produz a poesia?”. Berti aborda-a a partir de três autores (Górgias, Platão e Aristóteles) e a avalia no âmbito do “poder extraordinário da palavra (*logos*) e sua profunda ambivalência” (p. 237). Berti vê o parecer de Górgias a respeito da poesia analisando o *Elogio de Helena*; para a controversa visão de Platão Berti percorre o *Íon* e a *República*; e, para nos apresentar a concepção positiva de Aristóteles, Berti explora duas obras: a *Poética* e a *Política*. Na verdade, a abordagem de Berti se concentra na compreensão de Platão e Aristóteles sobre o tema, pois ambos reconhecem “o fascínio da poesia, seguramente porque o experimentaram, fizeram sua experiência, mas um o rejeita e o condena por motivos epistemológicos e éticos, ao

passo que outro o aceita e o justifica com base em motivações iguais e contrárias” (p. 252).

O capítulo sétimo é o mais extenso de todo o livro e se intitula: *O que é a felicidade?* Para termos uma ideia do conjunto das reflexões de Berti sobre a questão, vejamos como ele enunciou os subtítulos desse capítulo: 1) Antigos e modernos; 2) Nas origens da filosofia: felicidade e pessimismo; 3) Demócrito e Sócrates: reação ao pessimismo; 4) Platão: felicidade e justiça; 5) Aristóteles: felicidade, filosofia e política; 6) A felicidade segundo as filosofias helenistas; 7) O cristianismo e Plotino: a felicidade como vida eterna. Berti inicia suas reflexões sobre a felicidade com a citação de Freud, a fim de afirmar a distância entre a concepção moderna (e contemporânea) e a concepção antiga de felicidade. A parte mais interessante — e também a mais extensa dentro do capítulo — certamente está nas reflexões sobre a concepção aristotélica de felicidade. Segundo Berti, “Aristóteles é quem mais explicitamente do que qualquer outro filósofo formula o problema da felicidade” (p. 285). Com efeito, Berti rechaça a ideia de que a ética de Aristóteles seja intelectualista, justamente porque ela tem o prazer, a amizade, a contemplação e a vida na *polis* através das virtudes — nos seus dois desdobramentos, vale dizer, razão e costume — como elementos indispensáveis. Berti sublinha o importante papel desempenhado pela obra *A Política* na concepção ética de Aristóteles. As reflexões de Berti sobre a concepção cristã de felicidade são de fato muito rápidas, como ele mesmo reconhece (cf. p. 314); isso talvez se explique por Berti querer acentuar a concepção grega.

O oitavo capítulo responde à questão *Qual é o destino do homem depois da morte?* Segundo Berti, os poemas homéricos e a tradição também poética que remonta a Orfeu formam as duas grandes concepções acerca do destino do homem na cultura grega. A tradição

ligada aos poemas homéricos concebe que não há uma vida verdadeira após a morte, pois os seres humanos se distinguem essencialmente dos seres imortais. A concepção expressa na tradição órfico-pitagórica coloca o destino do homem em vida(s) para além da vida terrena, como resultado de prêmio ou punição justamente pelo que se vive sobre a terra. À primeira dessas concepções se afiliam os filósofos da *physis*, em certa medida o próprio Aristóteles, os estoicos, os epicuristas e os céticos. A segunda seguiram os pitagóricos, Platão, o neopitagorismo e o neoplatonismo (cf. p. 327ss). Berti também não se furta de abordar a relação que tal tema teve com as religiões bíblicas, a saber, o judaísmo e o cristianismo, principalmente pela doutrina da ressurreição do corpo, tão basilar neste último.

Depois de percorrer brevemente os oito capítulos deste grande livro, voltemos às palavras do prólogo, em que Berti nos afirma que a autêntica pergunta é a que “deseja obter uma resposta” (p. 15). Sabemos que tais perguntas apresentadas por Berti como as grandes questões da filosofia antiga continuam sua trajetória na história das ideias, tornando evidente o quanto o pensamento antigo, especialmente o grego, é atual. Se nos perguntassem se faltou alguma questão a ser tratada, diríamos a seguinte: *Por que o amor?* Com efeito, o tema do amor está presente de algum modo na questão sobre os deuses, na questão sobre o ser humano e na questão sobre a felicidade. No entanto, tal tema traria ao livro uma riqueza maior se fosse tratado num capítulo a parte, dado a presença dele enquanto *éros* em Platão, *philía* em Aristóteles, *plesíon* (próximo) e *agápe* nas religiões bíblicas, especialmente no cristianismo. Só para citar alguns desdobramentos do tema do amor no mundo antigo.

Completam o livro as referências bibliográficas, em que se reportam somente

as obras de escritores antigos. Teria sido muito útil ao leitor ver também nestas referências outra seção com a lista das obras de autores modernos citadas no interior dos capítulos.

Augurando que o livro tenha próximas edições ou reimpressões, assinalamos alguns erros na presente edição, embora não tenhamos a pretensão de sermos exaustivos. A data correta do livro de Roberto Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele* (p. 39, nota 41) é 1994. À p. 51, o termo magno do neoplatonismo aparece grafado como “Um”, quando nas demais páginas do livro foi traduzido sempre como “Uno”. É o caso de uniformizar. O nome de Bruno Snell foi escrito de modo incorreto à p. 98, nota 16. À p. 125, nota 108, cita-se outra obra de Berti que seria publicada no ano seguinte à publicação do presente livro, quando se poderia ter utilizado a expressão “no prelo”. À p. 141, foi escrito “édito” e não “edito” de Milão. O topônimo Assos foi grafado erroneamente “Axo” (p. 179), talvez por confusão com a ortografia italiana. Este parece ser também o caso de “Cebes” e não “Cebete” (p. 215). A transliteração do termo grego *philosophian*, citando uma passagem dos *Tópicos* de Aristóteles, foi grafada erroneamente (p. 227). À p. 326 faltou o “1” antes de Coríntios 15. À p. 346, o nome de Gregório de Nazianzo ou Nazianzeno aparece como “de Nazianzeno”.

Outra observação: a escolha de dar a cor azul — aliás, um azul mais para claro — à impressão do texto do livro não foi feliz. Pode até ter tornado sua edição mais bonita, mas faz sua leitura se tornar cansativa.

Delmar Cardoso/FAJE