

CLÁUDIA MARIA FIDALGO DA SILVA*

O CONCEITO DE VIRTUDE NOS ESTÓICOS E EM KANT. UMA ABORDAGEM AO SEU PARALELISMO

Abstract

The essential aim of this paper is to perform a parallel between the Stoics and Kant through the concept of virtue. The paper is composed of four stages. The purpose of each of them is the following: 1) clarify how the concept of virtue can be considered virtuous disposition; 2) investigate how virtue can be seen as overcoming obstacles; 3) present the unity/multiplicity of the concept of virtue defended in both systems; 4) investigate the possibility of teaching virtue in Stoicism and Kant, as well as its essential goals.

Keywords: Kantian philosophy, stoicism, morality, virtue.

Authors: Kant.

Resumo

O objectivo principal deste artigo é realizar um paralelismo entre os Estóicos e Kant através do conceito de virtude. O artigo é constituído por quatro etapas. A finalidade de cada uma delas é a seguinte: 1) esclarecer de que forma o conceito de virtude poderá ser considerado disposição virtuosa; 2) averiguar de que modo é que a virtude pode ser perspectivada como superação de obstáculos; 3) apresentar a unidade/multiplicidade do conceito de virtude defendida em ambos os sistemas; 4) investigar a possibilidade do ensino da virtude no Estoicismo e em Kant, bem como os seus principais objectivos.

Palavras-chave: Filosofia kantiana, estoicismo, moralidade, virtude.

Autores: Kant.

Introdução

O objectivo principal deste artigo é estabelecer um paralelismo entre os Estóicos e Kant através do conceito de virtude. Recuperando os três sentidos, ainda que claramente relacionados, do conceito de virtude <Tugend> em Kant, tal como Paul Guyer no-

* Investigadora doutoranda do grupo de Fenomenologia e Hermenêutica do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Bolseira FCT - SFRH/BD/76655/2011. claudia-silva-07@hotmail.com.

apresenta na obra *Kant on Freedom, Law and Happiness*, apresentar-se-á o modo através do qual, quer para os Estóicos, quer para Kant, pensamos nós, a virtude poderá ser perspectivada sob um triplo ponto de vista: 1) virtude como disposição virtuosa, como motivação moral para a acção; 2) virtude como superação de obstáculos, onde a força e a resistência devem marcar presença; 3) virtude como una e múltipla, já que, como defendem os Estóicos, ainda que exista apenas um princípio único da virtude, existem, porém, diferentes maneiras de ser da mesma, ou, na linha kantiana, diferentes deveres de virtude.

Por fim, ter-se-á como finalidade 4) apresentar o modo como, quer os Estóicos, quer Kant, concebem e enaltecem a possibilidade do ensino da virtude. Partindo ambos os sistemas¹ do pressuposto de que ela não é inata, e, daí, a defesa da sua possibilidade, relevam preocupações comuns, de entre as quais poderemos destacar a tónica na liberdade, a extrema relevância da cooperação entre os homens e, finalmente, a moralização do ser humano, sendo este, no nosso ponto de vista, o objectivo primordial do ensino da virtude em ambas as perspectivas.

1. Virtude como disposição virtuosa

Em Kant, o termo «virtude» <*Tugend*>², é um termo ao qual se opõe a «ausência de virtude como contraditório lógico³». Num primeiro sentido, Kant parece referir-se a este termo, «nome magnífico⁴», como motivação moral para a acção, tendo em conta a máxima do respeito pelo dever. Assim, a virtude surge como uma «disposição virtuosa» <*tugendliche Gesinnung*>, uma disposição da acção por dever, sendo que a acção que brota de uma tal disposição do respeito à lei pode ser chamada de acção virtuosa⁵. A virtude pode também, deste modo, ser definida como «intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever⁶».

Como se sabe, segundo Kant, poder-se-á encarar o homem sob uma dupla qualidade, pertencendo a dois «mundos»: 1) como *ser sensível*, correspondendo ao mundo sensível; 2)

¹ Sobre a aproximação entre Kant e os Estóicos a partir da ideia de sistema, na qual o domínio da natureza, o campo do supra-sensível e o domínio da liberdade são, por isso, abordados, cf. TUNHAS, Paulo, *O pensamento e os seus objectos – Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, Capítulo VII, MLAG, Discussion Papers, vol. 5, 2012.

² Cf. GUYER, Paul, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 303. Para uma visão dos estudos actuais sobre as relações que se podem estabelecer entre a ética kantiana e a ética da virtude, cf. JOST, Lawrence - WUERTH, Julian (ed.), *Perfecting Virtue, New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

³ Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II - Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2004, p. 18.

⁴ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2008, p. 163.

⁵ Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30.

⁶ KANT, *A religião*, op. cit., p. 52.

como *ser dotado de razão*⁷, correspondendo ao *mundo moral* ou inteligível⁸. Perspectivado unicamente como membro da natureza, como um entre os demais elementos da mesma, sendo, desta forma, um objecto de conhecimento ou fenómeno, o ser humano encontra-se determinado, e poderá mesmo ser inteiramente descrito de um ponto de vista especificamente determinista. No entanto, de um outro ponto de vista, o homem pode ser considerado como sujeito da vida moral pertencente ao domínio do núnemo.

Contrariamente ao arbítrio *simplesmente animal*, que apenas pode ser determinado por impulsos sensíveis, o ser humano, possuidor de livre arbítrio, pode ser determinado independentemente destes, ou seja, por motivos que poderão apenas ser representados pela razão⁹, já que o homem «não é tão plenamente animal que seja indiferente a tudo o que a razão diz por si mesma e use esta simplesmente como um instrumento da satisfação da sua necessidade, enquanto ser sensível¹⁰». Tudo na natureza age segundo leis, à excepção do ser racional, que tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, ou seja, segundo princípios¹¹. Por outras palavras, o ser humano possui *personalidade*, «isto é, a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza¹²». Visto o homem «ser dotado de *liberdade* interna¹³», encontra-se sujeito à sua própria personalidade e pertence, igualmente, ao mundo inteligível¹⁴. O valor do homem como animal é bastante inferior ao valor do homem como racional e, por isso, «o seu escasso valor como *homem animal* não pode prejudicar a consciência da sua dignidade como *homem racional*¹⁵».

Devido à existência, em nós mesmos, de uma dialéctica natural, o ser humano deverá fazer com que prevaleça a voz da razão prática, já que nada, exceptuando o poder da razão, poderá regular as nossas inclinações naturais e desejos. Só assim nos poderemos encontrar face ao agente e a sociedade livres¹⁶.

O Estoicismo, através de Cícero, por exemplo, parece ter-nos já apresentado uma perspectiva bastante semelhante quanto ao aspecto dual do homem. «O poder do espírito (...) é efectivamente duplo: uma parte, que é constituída pela *horme* grega, reside nos desejos que arrastam o homem ora por aqui ora por acolá; a outra reside na razão, que ensina a explicar aquilo que deveria ser feito, bem como aquilo que se deveria evitar fazer. O resultado é, pois, a razão comandar e o apetite obedecer¹⁷». Ainda segundo

⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 54.

⁸ KANT, *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos SANTOS - Alexandre Fradique MORUJÃO, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001, p. 641.

⁹ Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., pp. 637-638.

¹⁰ KANT, *Crítica da razão prática*, trad. Artur MORÃO, Edições 70, Lisboa 2001, p. 75.

¹¹ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo QUINTELA, Porto Editora, Porto 1995, p. 51.

¹² KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 103.

¹³ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, p. 55.

¹⁴ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 103.

¹⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 74.

¹⁶ SCHNEEWIND, J.B., «Kant and the Stoic Ethics», in S. ENGSTROM - J. WHITING (ed.), *Aristotle, Kant and the Stoics - Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 297.

¹⁷ CÍCERO, *De officiis*, I, 101-102.

Cícero, surge como «necessário que procedamos de modo a que os apetites se submetam à razão¹⁸». Comparativamente aos restantes animais, o ser humano possui uma direcção mais perfeita, já que «a razão é dada aos seres racionais e bem podemos dizer que para nós viver segundo a recta razão, é viver segundo a natureza¹⁹». A razão é a qualidade suprema dos homens, graças à qual o homem supera os outros animais. «Por conseguinte, o bem específico do homem é a razão perfeita²⁰» e, visto que a qualidade específica do ser humano é a razão, ele «torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. À razão perfeita chamamos a virtude²¹». Assim, «viver segundo a virtude é sempre um dever²²».

Séneca, identificando a virtude com uma forma correcta e imutável de ajuizar, diz-nos que ela é o único bem e «não existe bem onde não existe virtude e quanto à virtude diremos que ela reside na melhor parte de nós mesmos, ou seja, na parte racional. A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de uma forma correcta e imutável²³», nada mais sendo do que a razão recta²⁴. Séneca, contrastando as virtudes animais com as virtudes humanas, diz-nos que, enquanto as primeiras têm uma natureza frágil, transitória e incerta, as segundas «medem-se por um único critério, e esse critério é a razão, que em si mesma é perfeita e livre de contingências²⁵».

Quer para os Estóicos, quer para Kant, outro ponto em comum, a virtude possui valor por si mesma²⁶. «A virtude é uma disposição de acordo consigo mesma; ela é adoptada por si mesma, não por medo, nem por esperança nem por nada que lhe seja estranho²⁷». Todavia, e como refere Séneca, segundo alguns, se se procura cultivar a virtude é porque se espera algo, ou seja, obter algum prazer. O Estóico possui uma posição diametralmente oposta: «Perguntas o que é que eu espero da virtude? A ela, apenas. Nada, com efeito, é melhor, ela é o seu próprio preço²⁸». Segundo Kant, a virtude é, na consciência do indivíduo que agiu por dever, a sua própria recompensa²⁹. Ainda na *Introdução à doutrina da virtude*, Kant afirma que a virtude, para além de ser o seu próprio fim, é, também, «a sua própria recompensa, pelo valor que tem para os homens³⁰». Mais uma vez, a virtude tem muito valor, não porque traga algo, mas simplesmente porque custa muito³¹.

¹⁸ CÍCERO, *De officiis*, I, 101-102.

¹⁹ Diógenes Laércio, VII, 86.

²⁰ SÉNECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, IX, 76, 9.

²¹ SÉNECA, *Epistulae morales*, IX, 76, 11.

²² Diógenes Laércio, VII, 109.

²³ SÉNECA, *Epistulae morales*, VIII, 71, 32-33.

²⁴ SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 66, 33.

²⁵ SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 11-12.

²⁶ Também a tónica do primado da intenção, como se sabe, é comum.

²⁷ Diógenes Laércio, VII, 87.

²⁸ SÉNECA, *De vita beata*, 9.

²⁹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 26.

³⁰ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 32.

³¹ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 176.

2. Virtude como superação de obstáculos

Kant parece igualmente definir a virtude como força e disposição constantes quanto ao que o dever requer. A superação de obstáculos surge como primordial, já que a força só se reconhece pela capacidade de superação dos mesmos; ora, «na virtude, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral e, visto que o próprio homem é quem põe estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é só uma autoacoção [...], mas também uma coacção segundo um princípio da liberdade interna³², portanto, mediante a simples representação do seu dever, segundo a sua lei formal³³».

Também a noção de obstáculo <*Hindernis*>, que tanta relevância possui na filosofia kantiana, marca presença em autores estoicos, principalmente em Marco Aurélio. Para este, a constante superação de obstáculos surge como fundamental, aparecendo coligada à ideia de progresso: «as minhas disposições interiores não conhecem entraves, graças ao poder de agir sob condição e de derrubar os obstáculos. Com efeito, a inteligência derruba e põe de banda, para atingir o fim que a orienta, todo o obstáculo à sua actividade. O que lhe embaraçava a acção favorece-a; o que lhe barrava o caminho ajuda-a a progredir³⁴». É necessário enfrentar o obstáculo e, até, tirar partido dele; é necessário contorná-lo, já que «o ser racional pode fazer de todo o obstáculo uma matéria, [e] dela tirar partido³⁵». Mesmo «quando fracassares, volta à carga e dá-te por contente se, nas grandes linhas, levas uma vida mais digna dum homem³⁶».

A *fortaleza* moral da alma, em Kant, será tão maior quanto mais resistência tivermos face a um forte adversário, ou, se quisermos, face aos impulsos da natureza que surgem como obstáculo ao cumprimento do dever. Somente assim o ser humano será senhor de si mesmo e encontrar-se-á num estado de *sauíde*. «Pois por fortaleza da alma entendemos a fortaleza da intenção de um homem enquanto ser dotado de liberdade, portanto, enquanto é senhor de si mesmo (está no seu juízo), logo, em estado de *sauíde* humano³⁷». Assim, para Kant, é fundamental que o homem seja capaz de lutar contra as inclinações da natureza, que surgem como obstáculos, «e de as vencer mediante a razão³⁸», já que uma máxima baseada na inclinação não confere moralidade nem dignidade à acção. «A virtude é a perfeição moral do homem. (...) Ela é a vitória sobre a inclinação³⁹». A virtude, na sua verdadeira figura, representa a moralidade despida de todo o elemento sensível, bem como de todos os falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo⁴⁰.

³² O ser dono de si mesmo e o tornar-se senhor de si próprio são, para Kant, os dois elementos da liberdade interna. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 43.

³³ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30

³⁴ Marco Aurélio, *Meditationes*, V, 20.

³⁵ Marco Aurélio, *Meditationes*, VIII, 35.

³⁶ Marco Aurélio, *Meditationes*, V, 9.

³⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 18.

³⁸ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 14.

³⁹ KANT, Collin's lecture notes, «Moral Philosophy», Peter HEATH – J.B. SCHNEEWIND (ed.), trad. Peter Heath, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 27: 465.

⁴⁰ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 63.

Mesmo que um ser humano saiba o que é correcto levar a cabo, a inclinação será sempre uma motivação incerta para fazer o que está correcto: às vezes pode fazer com que façamos o que sabemos que está correcto, mas, outras vezes, quando nos encontramos face a novas inclinações, pode não o fazer. «A inclinação é cega e servil, quer seja ou não de boa qualidade, e a razão, onde se trata de moralidade, não deve simplesmente fazer o papel de tutor da inclinação mas, sem a tomar em consideração, preocupar-se exclusivamente do seu próprio interesse enquanto razão pura prática⁴¹». As inclinações estão muito longe de possuir «um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, [...] muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas⁴²».

Para os Estóicos, como para Kant, será necessária uma constante vontade de progresso, já que quando algo ainda está incompleto, facilmente poderá oscilar, progredir, recuar, ou até mesmo ruir, e efectivamente ruirá, se não houver vontade e esforço, como refere Séneca⁴³. «Só há uma solução, portanto: ser firme e avançar sem descanso. O caminho que resta percorrer é mais longo que o já percorrido, mas grande parte do progresso consiste na vontade de progredir⁴⁴».

Também para Kant, a virtude, apesar de estar sempre a *progredir* - na medida em que é um ideal inalcançável, não obstante constitua um dever acercar-se dele continuamente -, sempre *de novo* começa, pois é da natureza do homem encontrar-se afectado por inclinações sobre as quais a virtude «nunca pode descansar e deter-se, antes, se não progredir, inevitavelmente decai⁴⁵». Em Kant, a virtude pode ser perspectivada como uma Ideia e, nessa medida, ninguém a consegue possuir verdadeiramente: «Todos tentamos aproximarmo-nos da virtude, tal como da sabedoria; mas ninguém alcança o seu nível mais elevado⁴⁶». Por isso, a perfeição é um dever *intentar*, embora não a sua *consecução* (nesta vida), constituindo-se, assim, como um progresso contínuo⁴⁷.

Para Kant, a virtude é então «a fortaleza moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*, que é uma *coerção* moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder *executivo* da lei⁴⁸». Como Kant nos diz, «o móbil da vontade humana [...] nunca pode ser outra coisa senão a lei moral⁴⁹», o dever, já que, quando falamos de determinação da vontade pela lei

⁴¹ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 137.

⁴² KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 65. Os incentivos essenciais ao dever não são, para Kant, as inclinações, mas sentimentos produzidos pela própria razão: 1) sentimento moral; 2) consciência; 3) amor dos seres humanos; 4) respeito. Parece haver aqui uma primazia do respeito em relação aos restantes sentimentos, visto que, como Kant afirma, o respeito pelo dever é o único sentimento moral genuíno. Cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 101.

⁴³ Cf. SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro VIII, 71, 35.

⁴⁴ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro VIII, 71, 36.

⁴⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 45.

⁴⁶ KANT, Collin's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:463.

⁴⁷ Daí os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus.

⁴⁸ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 40.

⁴⁹ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 87.

moral, queremos dizer que ela, «como vontade livre, será determinada unicamente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação dos impulsos sensíveis, mas até com a rejeição de todos eles e com a exclusão de todas as inclinações⁵⁰», indo claramente ao encontro da posição estoíca. Para Marco Aurélio, por exemplo, é essencial guiarmo-nos, a todo o instante, apenas pela luz da razão⁵¹, já que, e agora seguindo Séneca uma vez mais, somente a razão «permanece inalterável e firme nos seus juízos, porquanto não se submete aos sentidos, antes os submete ao seu domínio⁵²». Aliás, e tal como defende Julia Annas, «numa forma remanescente de Kant, os Estoícos representam o reconhecimento da força da razão moral como um tipo de respeito pela lei⁵³».

A propósito da força da virtude, também Kant nos fala de firmeza: «A verdadeira força da virtude é o *ânimo tranquilo*, com uma resolução reflectida e firme de pôr em prática a sua lei⁵⁴». Deste modo, também aqui se encontra presente um aspecto comum a Kant e aos Estoícos, ou seja, a relevância da *apatia moral*, vista, não como mera indiferença subjectiva face aos objectos do arbítrio, como por vezes é erroneamente considerada, mas como moderação⁵⁵, nunca se estar num estado de agitação moral.

3. Virtude como una e múltipla

A tese da unidade/multiplicidade relativa ao conceito de virtude é, também ela, comum aos Estoícos e a Kant. Para os Estoícos, a virtude, apesar de poder ser perspectivada sob vários de pontos de vista, é única. É única e coligada à razão⁵⁶. Zenão, por exemplo, admite a existência de várias virtudes, referindo que, embora diferentes entre si, são inseparáveis. Para os Estoícos, as virtudes são consideradas coisas boas, por oposição às coisas más e às coisas indiferentes⁵⁷, e bens da alma, por oposição aos bens exteriores e aos que não são nem uma coisa nem outra⁵⁸.

Segundo Crísipo, as diversas virtudes nada mais são do que maneiras de ser de uma virtude única⁵⁹, já que se relacionam entre si de forma recíproca, pois, quem possui uma delas, possui-as a todas. Deste modo, não nos é possível praticar uma sem as praticar todas. Procurando elucidar tal perspectiva, Séneca apresenta-nos uma situação em que

⁵⁰ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 88.

⁵¹ Marco Aurélio, *Meditationes*, I, 8.

⁵² SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 66, 32-33.

⁵³ ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 175.

⁵⁴ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 44.

⁵⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 44.

⁵⁶ CÍCERO, *Paradoxa stoicorum*, III, 22.

⁵⁷ Sobre os três tipos de coisas (boas, más e indiferentes) no Estoicismo, cf. Diógenes Laércio, VII, 94. Sobre as coisas preferíveis ou não preferíveis, cf. Laércio, VII, 102. Sobre a distinção estoíca entre a acção *apropriada* e a acção *correcta*, cf. VOGT, Katja (2011). *Seneca* (<http://plato.stanford.edu/entries/seneca/#AppCorAct->).

⁵⁸ Sobre os três tipos de bem (da alma, exteriores e nem uma coisa nem outra), cf. LAÉRCIO, VII, 94.

⁵⁹ PLUTARCO, *De stoicorum repugnantiis*, VII.

todas elas se encontram presentes: «Quando um homem sofre corajosamente a tortura, está a pôr em acção todas as suas virtudes! Talvez umas delas esteja em acção mais directa ou seja mais evidente: a resistência. Mas numa tal situação encontramos *coragem*, nas suas variantes de resistência, capacidade de sofrer, aceitação da dor; encontramos *prudência*, virtude indispensável à tomada de qualquer decisão, a qual nos convence a aguentar com o máximo de coragem o inevitável; encontramos *firmeza*, a qual nunca bate em retirada nem se deixa desviar dos seus propósitos pela força; encontramos, em suma, todo o indivisível cortejo das virtudes. Tudo quanto fazemos segundo a moral, fazemo-lo por acção de uma virtude mas em unanimidade com todas elas⁶⁰».

Cada virtude resume-se a um objecto que lhe é particular. Poder-se-á afirmar a existência de quatro virtudes cardinais para os Estóicos: prudência, justiça, coragem, temperança. A prudência corresponde ao acto de pensar, de forma autêntica, pura, segundo a razão recta e a verdade.

A justiça encontra a sua origem no próprio mundo, visto este ser essencialmente ordem, harmonia e proporção calculada. Ela prolonga-se e transpõe-se naturalmente para o discernimento da importância recíproca das coisas, sobretudo no que respeita ao reconhecimento dos direitos de cada um e da vontade de os respeitar⁶¹. O primeiro dever desta virtude será mesmo evitar que um indivíduo cause dano a outro, exceptuando o caso em que este seja motivado por injustiça, e igualmente garantir que se utilize os bens comuns em proveito da comunidade e os particulares, no interesse de cada um⁶². Deste modo, a justiça possui dois grandes fundamentos: que ninguém seja lesado e que o bem comum seja salvaguardado⁶³.

A coragem, por seu turno, diz respeito ao que resulta dos perigos ilusórios aos quais nos encontramos constantemente sujeitos. Quando falamos de coragem não falamos em temeridade inconsiderada, nem amor pelo risco, nem paixão pela aventura: falamos, sim, da capacidade de distinguir entre o que é mal e o que não é⁶⁴. «O seu aspecto mais nobre e mais digno de admiração consiste em não recuar ante as chamas, em não evitar as feridas, por vezes mesmo não apenas em não esquivar os golpes como até em recebê-los no peito⁶⁵». No entanto, tal não representa uma espécie de apologia da tortura: «O que é desejável não é sofrer a tortura, mas sim o sofrê-la corajosamente: é neste «corajosamente» que consiste a virtude⁶⁶». Assim, não há um desejo por circunstâncias adversas, mas sim pela virtude que nos permite ultrapassar tais circunstâncias⁶⁷.

A temperança, outra das quatro virtudes cardinais para os Estóicos, constitui para estes um estado privilegiado da alma. Tal virtude, possuída apenas pelo sábio e não pelo

⁶⁰ SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 10.

⁶¹ BRIDOUX, André, *Le stoïcisme et son influence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966, p. 107.

⁶² CÍCERO, *De officiis*, I, 20.

⁶³ CÍCERO, *De officiis*, I, 31.

⁶⁴ SÉNECA, *Epistulae morales*, XI a XIII, 85, 28-29.

⁶⁵ SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 6.

⁶⁶ SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 6.

⁶⁷ Cf. SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 4.

insensato⁶⁸, encontra-se, principalmente, relacionada com a crítica estoíca às paixões. Mas, como caracterizam os Estóicos as paixões? Vários são os Estóicos que nos apresentam uma definição de paixão. Zenão, por exemplo, refere que «a paixão, que apelidamos de *pathos*, é um movimento da alma oposto à razão recta e contra a natureza⁶⁹». Assim, as paixões da alma são consideradas movimentos que desobedecem aos olhos da razão. Aliás, e como nos diz Cícero, a fonte de todas as paixões é a deficiência do espírito e da razão recta, ou, se quisermos, é a falta de temperança. Segundo os Estóicos, as paixões são consideradas doenças da alma, chegando mesmo a compará-las com as doenças do corpo. Tal como o corpo de cada um de nós tem propensão para contrair doenças, também a nossa alma encontra-se sujeita a contrair determinadas paixões. Quanto ao corpo, para que ele seja sã, é necessária uma mistura harmoniosa de coisas. Poder-se-á, deste modo, afirmar a existência de determinados estados privilegiados, tais como a beleza, a força, a saúde, a agilidade. Quanto à alma, existe um estado privilegiado, caracterizado pela constância das opiniões e dos juízos, acompanhados por solidez e estabilidade.

Apesar de aproximar as doenças do corpo e as doenças da alma, Cícero diz-nos haver uma distinção capital: enquanto um ser humano pode contrair uma doença do corpo sem se ter registado qualquer falta da sua parte, tal não acontece quanto às paixões, já que estas derivam sempre de uma falta nossa, ou seja, a falta de uma razão recta e consequente adopção de uma disposição viciosa⁷⁰.

Segundo os Estóicos, o que distingue as paixões de outros impulsos é o facto de incluírem uma caracterização dos seus objectos como bons ou maus, sendo constituídas por crenças, que ficam aquém do conhecimento. O que as faz estarem aquém do conhecimento é o facto de, na maior parte dos casos, serem falsas. Por outras palavras, um agente escolhe um objecto indiferente, tal como o prazer ou a morte, e falsamente caracteriza-o como bom ou mau⁷¹. Como nos diz Cícero, todas as paixões são movimentos da alma desprovidos de razão, ou que desobedecem a ela. Ora, tal movimento é produzido pela opinião que temos do bem e do mal⁷². «O que perturba os homens não são as coisas, mas os juízos que os homens formulam sobre as coisas⁷³», como refere Epicteto.

As paixões, mais do que respostas a acontecimentos externos, fora do nosso controlo, e por isso opostas à virtude e à felicidade, são respostas cognitivas, juízos sobre a natureza e valor de diversos (presentes ou futuros) estados de caso⁷⁴. E, apesar de ninguém

⁶⁸ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 30.

⁶⁹ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 11.

⁷⁰ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 34.

⁷¹ BRENNAN, Tad, «Stoic Moral Psychology», in Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 269.

⁷² CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 24.

⁷³ EPICTETO, *Enchiridion*, V.

⁷⁴ Como se sabe, para os Estóicos existem dois pares de paixões principais: 1) paixões relacionadas com aquilo que é considerado bom e 2) paixões relacionadas com aquilo que é considerado mau. Assim, existem quatro paixões principais: 1.1) prazer; 1.2) desejo; 2.1) dor; 2.2) medo. De referir que a cada espécie de paixão encontram-se subordinadas várias paixões que são partes dessa mesma espécie. Cf. LAÉRCIO, IV, 16-21. A

escolher cometer erros, os nossos juízos não estão completamente fora do nosso controlo. Podemos praticar uma certa disciplina mental para aumentar a nossa capacidade de ajuizar correctamente, diminuindo a influência das paixões em nós, e, assim, garantir o controlo de nós mesmos⁷⁵. Tal constituirá a virtude da alma, que poderá ser apelidada de temperança⁷⁶.

Relativamente a Kant, poder-se-á afirmar igualmente a tese da unidade/multiplicidade do conceito de virtude, principalmente se tivermos em consideração a sua *Doutrina da virtude*. Nesta obra, o autor refere-se a determinados deveres, os deveres de virtude <*Tugendpflichten*>. Estes opõem-se aos deveres jurídicos. Assim, segundo o autor, dever-se-á realizar uma distinção entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude⁷⁷. Enquanto o direito se encontra relacionado apenas com a *condição* formal da liberdade externa, a ética, por sua vez, proporciona ainda uma *matéria*, um *fim* da razão pura, apresentando-se este como fim objectivamente necessário, como um dever para o homem. Assim, a ética é considerada uma *doutrina da virtude*⁷⁸.

A principal distinção entre o dever jurídico e o dever de virtude concerne ao conceito de coerção. Se é certo que todos os deveres se relacionam com uma *coerção* pela lei, certo é igualmente que não se aplicam a todos o mesmo tipo de coerção. Quando falamos dos *deveres jurídicos*, falamos de uma legislação externa, ou seja, de uma coacção alheia. Pelo contrário, o dever de virtude encontra-se baseado numa legislação interna⁷⁹, ou seja, apenas numa autocoação livre⁸⁰.

Uma outra distinção entre os deveres éticos e os deveres jurídicos concerne à sua amplitude. Por um lado, os deveres éticos são de obrigação ampla, já que a lei apenas pode

este propósito seria interessante explorar, ainda que exceda os propósitos do presente artigo, a relação que se poderá estabelecer entre a concepção de paixão no Estoicismo e em Kant, tendo como ponto de partida, quanto ao último, a distinção entre afecto e paixão, presente, por exemplo, no Livro III da sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*.

⁷⁵ Cf. SCHMITTER, Amy M. (2010). «Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions, Supplement to 17th and 18th Century Theories of Emotions». (<http://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD1Background.html#StoCicSen->).

⁷⁶ Apesar da descrição estoica do sábio como se encontrando num estado de *apatheia* – ou o que Cícero denomina de *tranquillitas* –, os Estóicos afirmam igualmente que o sábio pode experienciar um estado de *eupatheia*, bons sentimentos. Tal estado é afectivo, mas de um género diferente do estado genuíno da paixão. O estado de *eupatheia* corresponde a um juízo cognitivamente apropriado (e activo) direccionado a coisas que são verdadeiramente importantes para a vida boa, particularmente para os outros seres racionais. Na terminologia de Cícero, o sábio substitui «apetite» por «desejo» [*voluntas*], incluindo bondade e generosidade, por exemplo. Cf. SCHMITTER, «Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions...». Sobre o valor terapêutico da filosofia como medicina da alma no Estoicismo, cf. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV.

⁷⁷ Por essa razão a *Metafísica dos costumes* possui duas partes: *Parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito* e *Parte II – Princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Por razões evidentes, deter-nos-emos aqui apenas à segunda.

⁷⁸ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 14-15. Cf. também, por exemplo, KANT, Herder's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:13.

⁷⁹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30.

⁸⁰ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 17.

ordenar as máximas das acções e não as próprias acções, deixando uma margem para o cumprimento⁸¹. Por sua vez, os deveres jurídicos são deveres de obrigação estrita. «Por isso, quanto mais amplo é o dever, tanto mais imperfeita é a obrigação de o homem agir, quanto mais a máxima se aproxima do cumprimento (na sua intenção) do dever estrito (jurídico), tanto mais perfeita é a sua acção virtuosa⁸²».

O dever de virtude, contrariamente ao dever jurídico, é um fim que é também um dever: «Só um *fim que é ao mesmo tempo dever* se pode chamar *dever de virtude*⁸³». E, apesar de existirem vários dos últimos, conceber-se-á apenas um dos primeiros, mas válido (uma disposição virtuosa) para toda e qualquer acção⁸⁴. Mais à frente, Kant realça novamente esta ideia: «A virtude, enquanto conformidade da vontade com todo o dever, fundada numa intenção firme, é, como todo o *formal*, uma só e a mesma. Mas, quanto ao *fim* das acções que é ao mesmo tempo um dever, ou seja, àquilo (o material) que se *deve* propor como *fim*, pode haver mais virtudes, e a obrigação relativamente à máxima de o perseguir chama-se dever de virtude; há, portanto, muitos deveres de virtude⁸⁵».

Para Kant, os deveres de virtude, poder-se-ão dividir em 1) deveres para consigo mesmo e 2) deveres para com os outros. De entre os primeiros, temos 1.1) os deveres perfeitos e os 1.2) deveres imperfeitos. Relativamente aos deveres para com os outros, poder-se-á afirmar a existência de determinados sentimentos que acompanham o seu exercício: o *amor* e o *respeito*.

Relativamente aos 1.1) deveres perfeitos para consigo mesmo, Kant refere que a *autoconservação* é o primeiro deles. Desta forma, condena o suicídio, considerando-o crime e uma transgressão, quer para com o dever para com os outros homens, quer para com Deus. Também a voluptuosidade, vista como prazer carnal, e o estonteamento pelo uso imoderado da bebida ou da comida, são condenados, enaltecendo em contrapartida, para o primeiro, a castidade, «que aqui se apresentará agora como um dever do homem para consigo mesmo⁸⁶», e realçando que, relativamente ao segundo, o *alcoolismo* e a *glotonaria* figuram «entre os prazeres animais dos sentidos⁸⁷».

Poder-se-á afirmar que, de entre todos os deveres perfeitos para consigo mesmo, a consciência é o fundamental. A consciência moral surge como um *tribunal interno*⁸⁸, ao qual não conseguimos escapar, mesmo que tentemos «lançar poeira nos próprios

⁸¹ Kant, quanto aos deveres imperfeitos, diz-nos que ao seu cumprimento corresponde um *mérito*, cuja fortaleza encontrar-se-á relacionada com a *virtude*, e que, pelo contrário, à sua transgressão estará relacionada uma *falta de valor* moral, cuja debilidade encontrar-se-á relacionada com uma *ausência de virtude*. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 25.

⁸² KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 25.

⁸³ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 17.

⁸⁴ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 17.

⁸⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30.

⁸⁶ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 63.

⁸⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 66.

⁸⁸ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 79-80.

olhos⁸⁹). Por outras palavras, a consciência é a lei em nós⁹⁰; daí a sua extrema relevância⁹¹.

No que concerne aos 1.2) deveres imperfeitos do homem para consigo mesmo, nomeadamente quanto ao «dever para consigo mesmo de desenvolver e aumentar a sua perfeição natural, isto é, com um propósito pragmático», Kant enaltece o cultivo das faculdades naturais do espírito. Tal cultivo, quer nos estejamos a referir à alma, quer ao corpo, «é um dever do homem para consigo mesmo. – O homem deve a si mesmo (como ser racional) não deixar desaproveitadas e (...) enferrujadas a disposição natural e as faculdades, de que a sua razão pode, algum dia, fazer uso⁹²». O cultivo das faculdades do homem surge assim como um mandamento da razão prático-moral e um *dever* do homem para consigo mesmo⁹³.

As faculdades que deverão ser cultivadas são de três géneros, segundo a diversidade de fins: 1) *faculdades do espírito*, cujo exercício apenas é possível através da razão e cujo uso se deduz *a priori* a partir de princípios (matemática, lógica e metafísica da natureza, pertencendo as duas últimas também à filosofia teórica, que significa ciência); 2) *faculdades da alma*, que se encontram à disposição do entendimento e da regra que o mesmo utiliza para satisfazer quaisquer propósitos, guiando-se, assim, pelo fio condutor da experiência (memória, imaginação, etc); 3) *faculdades corporais*, em que a ginástica, como cuidado daquilo que no ser humano constitui o *instrumento* (a matéria), surge como essencial tendo em vista a realização dos fins do homem⁹⁴.

Por outro lado, quanto ao *dever para consigo mesmo no aumento da sua perfeição moral*, isto é, com um propósito simplesmente moral, Kant defende que este tem que ser perspectivado sob um duplo ponto de vista. De um ponto de vista *subjectivo*, este consiste na *pureza* da intenção de cumprir o dever, em que se realizem acções, não apenas em conformidade com o dever, mas também *por dever* («sede santos»). Por seu turno, de um ponto de vista *objectivo*, este dever refere-se à perfeição, ou seja, a um dever integral e à consecução da plenitude do fim moral («sede perfeitos⁹⁵»).

Quanto aos deveres para com os outros, estes baseiam-se, como referi, no *amor*, entendido como máxima do *querer bem* (enquanto prático), e no *respeito*, considerado

⁸⁹ KANT, *A religião*, op. cit., p. 44.

⁹⁰ KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, introduction et traduction de A. PHILONENKO, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2000, p. 194.

⁹¹ Sobre a importância da consciência moral em Kant, cf. WOOD, Allen, «Kant on Conscience» (<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantOnConscience.pdf>). Wood inicia este seu artigo afirmando que as teorias filosóficas da consciência podem ser agrupadas em três grandes grupos, ainda que não sejam mutuamente exclusivas: 1) teorias do conhecimento moral; 2) teorias da motivação; 3) teorias da reflexão. Segundo Wood, a teoria kantiana da consciência é uma teoria da motivação estabelecida no contexto de uma teoria da reflexão. O desenrolar do artigo constitui um esclarecimento desta tese principal.

⁹² KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 87.

⁹³ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 88.

⁹⁴ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 88.

⁹⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 89.

apenas como «uma *máxima* da restrição da nossa auto-estima pela dignidade da humanidade na pessoa de outro, portanto, o respeito em sentido prático⁹⁶». Os deveres de amor dividem-se em dever de beneficência (entendido como comprazer-se na felicidade ou bem-estar dos outros)⁹⁷; dever de gratidão (entendido como respeito, *veneração* de uma pessoa, quando nos concede um benefício)⁹⁸; dever de simpatia (devemos procurar, e não evitar, os lugares onde se encontram os pobres a quem falta o necessário)⁹⁹. Por outro lado, os deveres de virtude para com os outros homens, cuja origem advém do respeito que se lhes deve, encontram-se relacionados com a *modéstia*, ou seja, com a «restrição voluntária do amor a si mesmo que o homem faz ao ter em conta o amor de si dos outros¹⁰⁰». Desta forma, o homem «está obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens¹⁰¹».

O cultivo de uma colaboração recíproca entre os seres humanos, com uma intenção cosmopolita, onde o amor e o respeito mútuos, tal como a *acessibilidade*, a *expansividade*, a *cortesia*, a *hospitalidade*, e a *benignidade* têm lugar, são, para Kant, deveres de virtude na medida em que são virtudes da convivência.

Por fim, é então visível em Kant, como nos Estóicos, a defesa de uma unidade/multiplicidade quanto ao conceito de virtude. No Estoicismo, através da divisão do princípio único da virtude em diferentes maneiras de ser da mesma. Em Kant, de forma algo similar, através do conceito de deveres de virtude: «Conceber uma pluralidade de virtudes (como é, efectivamente, irremediável) é apenas conceber distintos objectos morais, aos quais a vontade se vê conduzida a partir do princípio único da virtude¹⁰²», como nos diz Kant.

4. Possibilidade do ensino da virtude

Um outro ponto de concórdia entre os Estóicos e Kant concerne ao ensino da virtude. Quer para os Estóicos, quer para Kant, a virtude não é inata, mas pode ser ensinada. «A virtude, na realidade, não é um dom da natureza: ser bom necessita estudo¹⁰³», tal como nos diz Séneca. Idêntica posição possui Kant, afirmando que, pelo facto desta não ser inata, pode e deve ser ensinada¹⁰⁴.

Segundo Kant, a virtude não pode ser perspectivada apenas como *habilidade* <*Fertigkeit*> ou *hábito* <*Gewohnheit*> de realizar acções moralmente boas, adquirido

⁹⁶ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 95.

⁹⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 99.

⁹⁸ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 100.

⁹⁹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 103.

¹⁰⁰ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 107-108.

¹⁰¹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 108.

¹⁰² KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 41.

¹⁰³ SÉNECA, *Epistulae morales*, XIV, 90, 45.

¹⁰⁴ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 127.

por exercício e durante um longo período de tempo¹⁰⁵. O *hábito*, definido como «uma facilidade para actuar e uma perfeição subjectiva do arbítrio¹⁰⁶», não pode ser entendido como a base da acção moral, uma vez que nem sempre esta facilidade é um hábito *livre*, pois se ao longo do tempo se tornou *costume*, ao ponto de ser transformado em *necessidade*, então ser-nos-á impossível falar em liberdade e, por consequência, também, em hábito moral. Somente se o hábito se definisse pela acção pela representação da lei é que poderia ser entendido como virtude: «A virtude não se pode, pois, *definir* como o hábito de realizar acções livres conformes à lei; mas poderia assim definir-se no caso de se acrescentar: «de se determinar a agir pela representação da lei»; e, então, o hábito já não é uma disposição do arbítrio, mas da *vontade* que, pela regra por ela adoptada, é ao mesmo tempo uma faculdade de desejar universalmente legisladora; só um hábito semelhante se pode considerar como virtude¹⁰⁷». Ainda que, tal como Paul Guyer refere, a virtude deva ser *como* um hábito, produzindo um padrão consistente do comportamento, não pode simplesmente *ser* um hábito, isto é, um padrão de comportamento que se torna não pensado e automático, precisamente pelo facto de, nesse caso, não nos encontrarmos mais face à expressão da liberdade interna do agente¹⁰⁸.

A virtude, podendo ser adquirida através do ensino, estará relacionada em Kant, desde logo, com um catecismo moral¹⁰⁹. «Na doutrina da virtude, o primeiro instrumento *doutrinal* e o mais necessário para o aluno ainda inculto é um *catecismo* moral¹¹⁰». Ao método catequético¹¹¹ corresponderá a *ascética*, procurando-se ensinar, não apenas o

¹⁰⁵ Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 18.

¹⁰⁶ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 42.

¹⁰⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 42-43. Apesar de, neste ponto, Kant não se referir concretamente a Aristóteles, é evidente o afastamento da perspectiva kantiana face à aristotélica. Para o Estagirita, a virtude pode ser alcançada através do hábito, do treino, uma vez que, «ao praticar, adquirimos o que procuramos aprender. Na verdade, fazer é aprender», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103a 30. A propósito da virtude e, agora, referindo-se claramente a Aristóteles, diz-nos Kant, relativamente aos *princípios universais da metafísica dos costumes no tratamento de uma doutrina pura da virtude*, o seguinte: para qualquer dever, encontrar-se-á apenas um *único* fundamento da obrigação; a diferença entre a virtude e o vício nunca se encontrará nos *graus* de cumprimento de certas máximas, mas apenas na *qualidade* específica destas, apresentando o exemplo da boa economia; a capacidade moral avaliar-se-á segundo a lei que manda categoricamente, e não segundo o conhecimento empírico que temos dos homens, tais como são, mas segundo o conhecimento racional, ou seja, como devem ser segundo a ideia da humanidade. Assim, estas máximas opõem-se aos antigos apotegmas: 1) Só há uma virtude e um vício; 2) A virtude consiste em seguir a via média entre dois vícios opostos; 3) A virtude deve aprender-se na experiência. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 38-40. A propósito do distanciamento entre Kant e as perspectivas clássicas, como a de Aristóteles, cf. JOHNSON, Robert (2008), *Kant's Moral Philosophy*. (<http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>).

¹⁰⁸ GUYER, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, op. cit., p. 310.

¹⁰⁹ A propósito do catecismo de direito, cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 185

¹¹⁰ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 129. A propósito do catecismo moral, cf. fragmento em que Kant apresenta um diálogo entre o mestre e o seu aluno. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 130.

¹¹¹ Sobre a distinção kantiana entre o método catequético e os métodos dialógico e acromático, cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 128.

conceito de virtude, mas também como a colocar em prática e cultivar a *capacidade de virtude* e a vontade para tal¹¹². Desta forma, a prática da virtude é um exercício de princípios, tendo como finalidade conferir-lhes poder motivacional, não esquecendo, porém, como referido, a existência de «obstáculos no caminho da virtude¹¹³». Assim, e apesar de todos estes obstáculos, o homem que tende para a virtude dá provas de possuir um nobre carácter, segundo Sêneca¹¹⁴.

Também para os Estóicos a virtude é algo susceptível de ensino, como já referimos, sendo, igualmente, uma prática. Tal como Kant, «os Estóicos pensavam que a virtude se não pode *ensinar* mediante simples representações do dever, através de exortações (...), mas se deve cultivar (asceticamente), *exercitar*, tentando lutar com o inimigo interior ao homem¹¹⁵». Assim, igualmente para os Estóicos, o bem pensar e o bem fazer surgem como indissociáveis¹¹⁶. A tónica na exercitação é também, assim, evidente nos Estóicos: «A virtude autêntica (...) só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação¹¹⁷». O maior dever da sabedoria será mesmo a concordância entre as palavras e os actos¹¹⁸, pois o mérito da virtude reside efectivamente na acção¹¹⁹. Aliás, e segundo Sêneca, para os filósofos não poderia existir «felicidade maior se os seus actos estivessem à altura do seu discurso¹²⁰».

A ascética moral referida por Kant, correspondendo ao cultivo da virtude, encontra-se também relacionada com uma divisa tipicamente estóica: «habitua-te a *suportar* os males contingentes da vida e a *abster*-te também dos deleites supérfluos¹²¹». Assim, tal propriedade do ânimo encontra-se constantemente exposta a muitas tentações, pelo que exige inúmeros sacrifícios e força moral, que é fundamental adquirir¹²². Segundo John M. Cooper, quer para os Estóicos, quer para Kant, a virtude é mesmo vista essencialmente como auto-recusa e auto-sacrifício¹²³. «Não se deve pensar que uma qualquer virtude possa existir sem sofrimento¹²⁴», como refere Sêneca. Para Kant, a lei da moralidade, como também a imagem da virtude, apenas poderá exercer alguma influência na nossa alma se não tivermos em consideração os propósitos em prol do nosso bem-estar como motivo. Contudo, na *Doutrina da virtude*, por exemplo, esta auto-recusa e este auto-sacrifício,

¹¹² Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 47.

¹¹³ KANT, Collin's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:465.

¹¹⁴ SÉNECA, *De vita beata*, 13.

¹¹⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 127.

¹¹⁶ BRIDOUX, *Le stoicism*, op. cit., p. 107.

¹¹⁷ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro XIV, 90, 46.

¹¹⁸ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro II, 20, 2-3.

¹¹⁹ CÍCERO, *De officiis*, Livro I, 19-20.

¹²⁰ SÉNECA, *De vita beata*, 20.

¹²¹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 135.

¹²² KANT, *A religião*, op. cit., p. 192.

¹²³ COOPER, John M., «Eudaimonism, the Appeal to Nature and “Moral Duty” in Stoicism», in S. ENGSTROM - J. WHITING (ed.), *Aristotle, Kant and the Stoics - Rethinking Happiness and Duty*, op. cit., p. 276.

¹²⁴ SÉNECA, *De vita beata*, 25.

dos quais nos fala Cooper, parecem dar lugar à alegria, não parecendo representar, porém, uma contradição. Aqui Kant apresenta-nos uma distinção entre a ascética moral, que defende, e a ascética monástica. A última, contrariamente à primeira, por superstição ou por hipocrisia, leva a cabo a autotortura e «não tende para a virtude, mas para a expiação alumbrada, que consiste em impor a si um castigo e em querer expiar as suas faltas, em vez delas moralmente se *arrepender* (...) e não pode também suscitar a alegria que acompanha a virtude, mas sempre tem lugar com um secreto ódio contra o mandamento da virtude¹²⁵». Desta forma, o autor propõe a «ginástica ética¹²⁶», como luta contra os impulsos naturais, tendo como objectivo alcançar a moderação e tornar-se senhor deles, sempre que a moralidade esteja em perigo.

Sobre o ensino da virtude, Séneca, por exemplo, diz-nos que a virtude aprende-se, já que ninguém é bom por obra do acaso¹²⁷. Assim, refere que os estudos deverão ter como propósito fundamental, tal como para Kant, a formação do homem de bem. Referindo-se às «artes liberais», de entre as quais destaca a gramática, a geometria e a música, diz-nos tratem-se apenas de conhecimentos subsidiários, que em nada contribuem para o ensino e desenvolvimento da virtude: «A divisão das sílabas, a observação dos significados, o conhecimento dos temas mitológicos, as leis e as variações dos versos – em que é que isto contribui para nos livrar do medo, nos libertar do desejo, nos refrear as paixões?¹²⁸»; «Sabes o que é uma linha recta: de que te serve isso se não souberes andar na vida com rectidão?¹²⁹»; «Tu ensinas-me de que modo se harmonizam os sons agudos e graves (...): indica-me antes o modo de ter o espírito em harmonia consigo mesmo, de ter consonância nas minhas ideias¹³⁰». Séneca vai mais longe, admitindo que, apesar de ser

¹²⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 135. De referir que, em Kant, o arrependimento relativamente a algo, e a conseqüente *penitência*, poderá ter lugar de duas formas diversas: 1) numa perspectiva dietética; 2) numa perspectiva piedosa. Tais perspectivas representam duas preocupações bastante diversas em sentido moral e apenas uma delas deverá ser levada a cabo. A última, por ser «triste, sombria e carrancuda, torna odiosa a própria virtude e afugenta os seus adeptos. Por isso, a disciplina que o homem exerce sobre si mesmo só pode ser meritória e exemplar pela alegria que a acompanha», KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 136. Relativamente à referência kantiana sobre a alegria que acompanha a virtude, encontramos também aqui uma certa semelhança com o Estoicismo, nomeadamente através de Séneca. Também para este há um contentamento que nasce da virtude, ainda que, por melhor que seja, não faz parte do bem absoluto, constituindo apenas a consequência, e não a consumação, do soberano bem. Séneca vai mais longe, afirmando a existência de uma «perpétua alegria que vem da virtude», SÉNECA, *De vita beata*, 15. A propósito, e como se sabe, Kant critica na «Dialéctica» da *Crítica da razão prática* o modo como os Estóicos, bem como os Epicuristas, conceberam o conceito de soberano bem. Detendo-nos apenas nas referências aos primeiros, Kant critica a identificação estóica entre a virtude e todo o soberano bem, defendendo que a virtude e a felicidade são os dois elementos, distintos, do mesmo. Ainda que a virtude seja a sua *condição suprema*, apenas se as duas determinações forem unidas, de forma sintética e não analítica, é que estamos perante o bem perfeito (*consummatum*). Cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., pp. 129-138.

¹²⁶ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 135.

¹²⁷ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro XX, 123, 16.

¹²⁸ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 4.

¹²⁹ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 13.

¹³⁰ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 9.

enriquecedor ter noções sobre as diversas artes, será necessário reter apenas o indispensável delas, consagrando o nosso ânimo à virtude. Por essa razão, pretere a saudação: «*Oh! Que homem erudito!*», preferindo o modesto título: «*Oh! Que homem de bem!*»¹³¹.

Também para Kant será essencial, acima de tudo, a formação do homem de bem. Assim, o momento mais importante da educação, para o autor, é a *moralização*, na medida em que o ser humano não deverá simplesmente estar apto a todos os tipos de fins, devendo igualmente adquirir uma disposição <*Gesinnung*> que o leve a escolher apenas fins bons, isto é, que sejam necessariamente aprovados por qualquer homem, e também podendo ser fins de qualquer um¹³².

Também Crísipo ou Cleanto, por exemplo, nos falam do ensino da virtude, afirmando igualmente a sua possibilidade. Algo comum a estes autores e que também marca presença na perspectiva kantiana é o facto de um homem mau poder tornar-se bom, sendo tal aspecto, para estes, a prova de que a virtude pode ser ensinada¹³³. A este propósito, Kant questiona: «Será que o homem vicioso se poderá tornar virtuoso?»¹³⁴. A resposta é, de certa forma, similar à posição estoica: «Existe uma malignidade do temperamento que é incorrigível e permanente, mas um mau carácter pode sempre ser transformado num bom, porque o carácter age de acordo com princípios, e pode portanto ser gradualmente reformulado por bons princípios, assim ele prevalece sobre a malignidade do temperamento¹³⁵». No entanto, Kant adverte que se deverá ter em atenção uma distinção entre aperfeiçoamento e conversão, realçando a primeira por oposição à segunda: «Tornar-se melhor é alterar a sua forma de vida, mas a conversão implica a posse de princípios fixos e uma base segura, de tal maneira que jamais devemos viver de uma forma que não seja virtuosamente¹³⁶».

Para Kant, a virtude, podendo ser adquirida lentamente através de reformas graduais do comportamento do homem, representa a capacidade deste de transitar da inclinação ao

¹³¹ SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 38.

¹³² KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., pp. 111-112. Os outros três momentos da educação, imediatamente anteriores à moralização, são os seguintes: 1) a disciplina, que tem por objectivo domar o lado selvagem próprio do ser humano ainda não disciplinado; 2) a cultura, que compreende a instrução, vários ensinamentos, procurando a habilidade de formas diversas; quer aquelas que são sempre boas – por exemplo, ler e escrever –, quer aquelas que só são boas para certos fins – por exemplo, a música para nos tornar amáveis; 3) a prudência, visto ser imperativo que o homem se adapte à sociedade humana, seja culto, tenha maneiras, isto é, seja civilizado. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., pp. 110-111. Ainda a propósito da moralização, Kant diz-nos que, apesar de civilizado, o ser humano não é, ainda, um ser moral: «Vivemos numa época de disciplina de cultura e de civilização, mas não vivemos ainda numa época de moralização». KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 113. Idêntica posição é apresentada também, por exemplo, na sua «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita»: «Somos *civilizados* até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*», KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2008, p. 32.

¹³³ Diógenes Laércio, Livro VII, 87.

¹³⁴ KANT, Collins's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:463.

¹³⁵ KANT, Collins's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:463.

¹³⁶ KANT, Collins's lectures notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:464.

vício em direcção a uma propensão oposta, não sendo necessária uma *mudança do coração*, mas apenas uma transformação dos *costumes*¹³⁷. No entanto, para que o homem possa ser considerado *moralmente* bom, mais do que uma *reforma* gradual, em que a impureza ainda encontra lugar, será necessária uma autêntica *revolução*, um verdadeiro renascimento: «Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o carácter inteligível, um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (...); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (...) e uma transformação do coração¹³⁸».

O ensino da virtude, quer nos Estóicos, quer em Kant, parece ter, como se depreende pelo que já foi referido, um objectivo comum, ou seja, alcançar algo fundamental: a liberdade moral. Para Séneca, por exemplo, a liberdade é vista como «o primeiro dos bens¹³⁹», sendo invencível, visto não se admitir a existência de algo mais precioso que ela¹⁴⁰. Tal como Kant refere na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, a liberdade chega mesmo a ser uma paixão, uma paixão inata. Tal prova-se pelo facto de, logo à nascença, o ser humano reivindicar a liberdade como direito, algo que mais nenhum outro animal faz: «De forma diversa dos outros animais, a criança que acaba de ser retirada do ventre materno, entra no mundo acompanhada de um grito, porque vê como coerção a sua incapacidade de se servir dos seus membros: anuncia no mesmo instante o seu direito a liberdade (da qual nenhum outro animal tem uma representação)¹⁴¹».

A liberdade encontrar-se-á relacionada, em Kant, com um outro conceito fundamental, o de autonomia. Tal como Kant questiona, «que outra coisa pode ser a liberdade (...) da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade ser lei para si mesma? (...); assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa¹⁴²». Deste modo, poder-se-á afirmar a existência de uma identificação entre liberdade e razão, já que esta última reconhece-se na primeira. Devido ao facto do homem, por natureza, não ser moralmente bom nem mau, tudo parece depender de um bom ensino da virtude, ou seja, do ensinamento de um bom uso da liberdade de cada um de nós. Como refere, o ser humano «não é uma coisa nem outra, porque o homem

¹³⁷ KANT, *A religião*, op. cit., p. 53.

¹³⁸ KANT, *A religião*, op. cit., p. 53.

¹³⁹ SÉNECA, *De vita beata*, 14.

¹⁴⁰ SÉNECA, *De vita beata*, 15.

¹⁴¹ KANT, *Antropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1964, pp. 121-122. De referir que, na *Antropologia*, Kant divide as paixões consoante a sua origem: 1) paixões inatas (*tendência à liberdade; tendência à reprodução*), que são paixões quentes; 2) paixões adquiridas (*obsessão pela honra, pelo poder, pela posse*), que, por sua vez, são paixões frias. Cf. KANT, *Antropologie*, op. cit., p. 121.

¹⁴² KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 94.

por natureza não é de todo um ser moral; ele apenas poderá tornar-se moral se a sua razão se elevar aos conceitos de dever e de lei¹⁴³» e é aí, precisamente, que o papel do ensino da virtude surge como primordial. Acima de tudo, procura-se a libertação da vontade relativamente aos desejos, às inclinações. Se nada opusermos à criança, diz-nos Kant, «ela conserva durante toda a sua vida uma certa selvajaria¹⁴⁴», afirmando peremptoriamente que «quem não é disciplinado, é selvagem¹⁴⁵». «Como os homens são feitos uns para os outros, educa-os ou suporta-os¹⁴⁶», como também nos diz Marco Aurélio.

Segundo Guyer, a liberdade em Kant, que pode ser perspectivada como paixão, é uma inclinação para a *nossa própria liberdade*. Contudo, para a realização da moralidade, tal paixão pela liberdade terá que ser transformada num desejo pela liberdade de *todos*. O desafio da motivação moral é assim partir da nossa própria capacidade de escolha livre em direcção à recongnição da escolha livre universal que, todavia, retém a força do sentimento original da nossa própria liberdade¹⁴⁷. Contudo, e como ainda adverte Guyer, não existe a garantia de que todos nós iremos redireccionar esta paixão relativa à nossa própria liberdade para a liberdade de todos. Mas, pelo menos, como o autor refere, tal perspectiva oferece-nos um ponto de partida para a educação moral¹⁴⁸.

Em Kant, poder-se-á afirmar que tal ponto de partida surge relacionado com o conceito de disciplina, que visa transformar a animalidade em humanidade¹⁴⁹. Também na *Doutrina da virtude* tal transformação surge como fundamental, como se encontra presente em várias passagens. Segundo o autor, a perfeição própria, fim que é um dever e, por isso, considerado dever de virtude, encontra-se relacionado, também, com o *cultivo* das *faculdades* do homem, de entre as quais se poderá destacar o *entendimento*, enquanto faculdade dos conceitos, como faculdade suprema, visto dizer respeito também aos conceitos relativos ao dever. O cultivo da sua *vontade*, coligado ao modo de pensar moral, de cumprir todos os deveres em geral é, também, relacionado com o conceito de perfeição própria. Tal conceito encontra-se em relação com o dever do homem progredir, como referimos, desde a animalidade para a humanidade, ou seja, com o cultivo das disposições incultas da sua natureza, como aquilo através do qual o animal se eleva a homem; surge como um dever, já que tal «*ordena-lho* absolutamente a razão prático-moral e converte este fim num dever seu, para que seja digno da humanidade que nele habita¹⁵⁰».

Também na sua «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita» o cultivo das disposições do homem, em que a natureza possui um papel extraordinariamente

¹⁴³ KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 189.

¹⁴⁴ KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 97.

¹⁴⁵ KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 100.

¹⁴⁶ Marco Aurélio, *Meditations*, 59.

¹⁴⁷ GUYER, «Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality». Retirado a 07/03/2012, da World Web Wide (http://www.thatmarcusfamily.org/philosophy/Course_Websites/Readings/Guyer%20-%20Passion%20for%20Reason.pdf), p. 11.

¹⁴⁸ GUYER, «Passion for Reason...», art. cit., p. 19.

¹⁴⁹ KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 94.

¹⁵⁰ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 22 e p. 27

relevante, surge como primordial: «A natureza nada faz em vão (...). Visto que dotou o homem de razão e da liberdade da vontade que nela se funda, isso era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto (...); deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo¹⁵¹». A natureza, essa «grande artista¹⁵²», suscitou a discórdia, e não a concórdia¹⁵³ entre os seres humanos, parecendo seguir um determinado plano: conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade¹⁵⁴.

Ora, o conceito de disciplina, ligado ao desejo desta transformação, é negativo, e nada mais é do que uma tentativa de adestramento do ser humano. No entanto, e se tivermos em consideração as orientações fundamentais para a formação do carácter¹⁵⁵, a cultura moral dever-se-á fundar sobre as máximas, e não sobre a disciplina¹⁵⁶, sendo absolutamente relevante que o ser humano se habitue a agir segundo as máximas, susceptíveis de universalização (obediência)¹⁵⁷. Por outras palavras, o pretendido é formar o homem moralmente bom (que observa a lei segundo o espírito) e não o ser humano de bons costumes (que apenas segue a lei segundo a letra)¹⁵⁸. Mais relevante do que encontrar, nas nossas acções, a letra da lei, será encontrar o seu espírito nas nossas disposições de ânimo, ou seja, os princípios determinantes em virtude dos quais se leva a cabo a acção¹⁵⁹.

Quer para os Estóicos, quer para Kant, o conceito de sociabilidade assume, também, um papel fundamental. Para Marco Aurélio, por exemplo, «o racional é por excelência social¹⁶⁰» e, assim, «o bem de um ser racional é a sociedade¹⁶¹».

Para Kant, e seguindo Philonenko, a sociabilidade, terceiro aspecto fundamental para a formação de carácter, terá como máxima o seguinte: *pensar sempre colocando-se no lugar*

¹⁵¹ KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 23. Ver também, por exemplo: KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 110.

¹⁵² KANT, «A paz perpétua. Um projecto filosófico», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 151.

¹⁵³ KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 25. Sobre a série conceptual da dissimulação no pensamento histórico de Kant, em que a insociável sociabilidade, a concórdia e a discórdia, o fio condutor e a passagem da natureza à cultura, tomam lugar, cf. TUNHAS, «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», *Análise*, Lisboa (16), 1992, pp. 46 e ss.

¹⁵⁴ KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 30.

¹⁵⁵ Cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 82. As restantes orientações para a formação do carácter, para além da obediência, são a veracidade e a sociabilidade, como se sabe.

¹⁵⁶ Cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 166.

¹⁵⁷ Tal como Kant nos diz, a obediência é dupla: em primeiro lugar, é uma obediência à vontade *absoluta* do guia e, secundariamente, é uma obediência à vontade dele mesmo *reconhecida* como *racional e boa*. Cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 168.

¹⁵⁸ Cf. KANT, *A religião*, op. cit., p. 36.

¹⁵⁹ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 172.

¹⁶⁰ Marco Aurélio, *Meditationes*, X, 2.

¹⁶¹ Marco Aurélio, *Meditationes*, V, 16.

do outro¹⁶², apostando-se no abandono de qualquer género de egoísmo e também numa cooperação entre os seres humanos. A ideia de uma cooperação entre os homens encontra-se também presente, por exemplo, em Marco Aurélio, relacionada, nomeadamente, com preocupações cosmopolitas, comuns, igualmente, a Kant. Segundo o Estóico, «porque nascemos para cooperar uns com os outros¹⁶³», olhar para eles como adversários é ir contra a natureza¹⁶⁴, já que a natureza universal formou os seres racionais uns para os outros, desejando que se entreasudassem segundo os dons de cada um e não causando qualquer dano a outro¹⁶⁵. Deste modo, «é conforme à natureza do homem preocupar-se com todos os humanos¹⁶⁶». Ao invés dos Estóicos, para Kant, quando procuramos ajudar os outros a alcançar a sua felicidade, não devemos impor a nossa concepção da mesma a outros, mas aceitar a sua própria concepção¹⁶⁷.

Indo novamente ao encontro da posição estóica, Kant diz-nos ser essencial, entre outros aspectos, procurar desenvolver sentimentos de humanidade <*Menschenliebe*> em relação aos outros e, de seguida, sentimentos cosmopolitas. Por outras palavras, é fundamental desenvolver um interesse pelo bem universal, não nos esquecendo que nos devemos reger sempre por este, mesmo se este, eventualmente, não for a favor da nossa pátria ou até de nós mesmos¹⁶⁸. Neste sentido, também Marco Aurélio refere que nada deverá ser feito contra a comunidade, mas dever-se-á levar a cabo o que for para bem dos semelhantes e que «concorra para o bem comum¹⁶⁹», uma vez que a única coisa que se poderá colher da existência terrestre «são as boas disposições e as acções inspiradas pelo bem comum¹⁷⁰». Também para Cícero, é por natureza que nos encontramos unidos e

¹⁶² KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 84.

¹⁶³ Marco Aurélio, *Meditationes*, II, 1.

¹⁶⁴ Marco Aurélio, *Meditationes*, II, 1.

¹⁶⁵ Marco Aurélio, *Meditationes*, IX, 1.

¹⁶⁶ Marco Aurélio, *Meditationes*, III, 4.

¹⁶⁷ Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 23. Kant, referindo-se à felicidade alheia como fim que é também um dever – dever de virtude – diz-nos, a este propósito, que: 1) é um dever fomentar o *bem-estar físico* dos outros, ainda que a *beneficência* deva ocorrer por dever e não por afecto (amor) para com outros; 2) é um dever fomentar o *bem-estar moral* dos outros, constituindo para nós, porém, um dever negativo. Kant chega mesmo a afirmar que o homem deve sacrificar a outros uma parte do seu bem-estar sem esperar qualquer recompensa, mas tão-somente porque é um dever. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 29. Segundo Kant, o modo como o Estóico concebeu o *sábio* foi sublime, recusando a afeição compassiva: «desejo um amigo, não para que ele me ajude na pobreza, na enfermidade, no cativeiro, etc., mas para que eu o possa ajudar a ele e possa salvar um homem; e, todavia, quando o seu amigo se não pode salvar, o próprio sábio interroga-se: que me importa? (...) Na realidade, quando outrem sofre e (...) me deixo contagiar pela sua dor, não podendo, porém, livrá-lo dela, dois são os que sofrem, embora o mal (na natureza) só a um afecte». KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 103. Apesar de tudo, Kant enaltece, igualmente, a amizade, constituindo esta um ideal de comunicação e de participação entre duas pessoas. Sendo apenas uma simples ideia, inacessível no exercício, é, porém, um dever para o homem e, por isso, digno de honra. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 118.

¹⁶⁸ KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., pp. 201-202.

¹⁶⁹ Marco Aurélio, *Meditationes*, X, 6.

¹⁷⁰ Marco Aurélio, *Meditationes*, VI, 30.

associados para formar uma comunidade civil, pois, se tal não acontecer, não existirá lugar para a justiça nem para a bondade¹⁷¹.

Assim, o fim supremo da natureza será o estabelecimento de um Estado de *cidadania mundial*¹⁷², onde «a máxima do interesse comum é um dever universal dos homens¹⁷³». Referência kantiana, mas que poderia ter-nos sido deixada por um qualquer autor estóico.

5. Considerações finais

O conceito de virtude nos Estóicos e em Kant possui aspectos bastante similares. Desde logo, podê-la-emos perspectivar, como vimos, sob um triplo ponto de vista. Em ambos os sistemas, ela é vista como uma disposição virtuosa do ser humano, que, não só o diferencia dos restantes animais, como é a grande impulsionadora da acção que poderemos chamar virtuosa. A virtude poderá ser considerada igualmente como superação de obstáculos, surgindo ligada à ideia de progresso, fazendo com que a *fortaleza* moral da alma, nas palavras de Kant, ganhe cada vez mais resistência. Por outro lado, quer os Estóicos, quer Kant, defendem a tese da unidade/multiplicidade do conceito de virtude. Os primeiros defendem que ela é única, ainda que possa ser perspectivada sob vários pontos de vista, já que podemos falar de diferentes maneiras de ser da mesma. Por seu turno, Kant refere-se igualmente ao princípio único da virtude, ainda que mencione também uma pluralidade de virtudes, nomeadamente na sua *Doutrina da virtude*.

Por fim, quer para os Estóicos, quer para Kant, o ensino da virtude surge como fulcral e com ambições extremamente semelhantes, cujo principal objectivo, consideramos nós, é a *moralização* do ser humano, dando-se primazia à formação do homem de bem, mais do que à formação do homem erudito. Também o fomento do interesse pelo bem universal tem lugar de destaque. Apenas se o ser humano cultivar a colaboração recíproca, tal como o amor e o respeito mútuos, é que a gentileza se poderá acrescentar à virtude, constituindo, como Kant refere, um dever de virtude. Apesar de se tratarem apenas de *obras externas* ou de ornamentos, que suscitam uma formosa aparência de virtude, «favorecem o sentimento da virtude, justamente pelo esforço de, quanto possível, esta aparência se aproximar da verdade¹⁷⁴».

¹⁷¹ CÍCERO, *De finibus*, III, 20, 66.

¹⁷² KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 135.

¹⁷³ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 98.

¹⁷⁴ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 122.