

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**  
**PUC-SP**

Rebeca Traldi de Vitto Fernandes

Imitação, desejo e florescimento humano  
A teoria mimética de René Girard e a ética como educação para a  
virtude

Mestrado em Filosofia

**São Paulo**

**2023**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

Rebeca Traldi de Vitto Fernandes

Imitação, desejo e virtude  
A teoria mimética de René Girard e a ética como educação para a  
virtude

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

São Paulo

2023

## Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Marcelo Perine (Orientador)

---

Prof. Dr. Antonio Valverde

---

Prof. Dr. Frederico Bonaldo

*Para Gabriel,  
marido e inspiração,  
que, à imagem de Cristo,  
não se deixa vencer em generosidade.*

## Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar ao meu orientador, Marcelo Perine, que dedicou tempo e esforço para me ajudar a navegar pelas referências bibliográficas, principalmente frente ao grande desafio de escrever uma dissertação além da minha formação prévia. Sua gentileza e paciência foram fundamentais para que eu pudesse concluir esta pesquisa com sucesso.

Agradeço também aos professores Antonio Valverde e Frederico Bonaldo, que aceitaram prontamente o convite para integrar a banca avaliadora e dedicaram tempo e energia para ler e comentar detalhadamente minha dissertação, contribuindo significativa e concretamente para o seu aprimoramento.

Não poderia deixar de agradecer aqui, também, ao Marcos Aurélio, Assistente de Coordenação do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP, que, com imensa disponibilidade e prontidão, fez todo o possível para colaborar com o bom termo desta dissertação, e à Fundação São Paulo, mantenedora da PUC-SP, que possibilitou meu ingresso e permanência neste programa de pós-graduação através da bolsa Dissídio.

Por fim, agradeço também à minha família e amigos, que sofreram com a minha ausência, principalmente nas últimas semanas de pesquisa, e, especialmente, ao meu marido, Gabriel, pelo seu apoio constante e por me encorajar exaustivamente frente ao desafio que me propus. Ele que sempre me encanta com seu contagioso assombro filosófico e se deixa encantar pelas minhas pequenezas intelectuais como se fossem grandes percepções.

## Resumo

O presente trabalho propõe-se a apontar uma possível aproximação entre a teoria mimética, desenvolvida por René Girard, e a ética entendida como educação para a virtude. A partir desses dois temas-eixos, a exposição foi dividida em quatro capítulos principais: Inicia-se situando o trabalho no estado atual da discussão contemporânea, delimitando a concepção de ética pressuposta e estabelecendo a distinção entre *moral das virtudes* e *moral do dever*, bem como sua possível incompatibilidade. Em seguida, dedica-se à breve apresentação de Girard e sua teoria mimética, apontando em que medida ela pode relacionar-se com a ética. Depois, apresenta-se o entendimento da ética como educação para virtude e insere-se a ética da virtude na discussão contemporânea através da obra de Alasdair MacIntyre. Ao fim, aborda-se a hipótese da virtude como possível contraponto à rivalidade mimética, que permeia e amplia os tópicos anteriores.

### Palavras-chave

Desejo mimético; ética das virtudes; educação moral; imitação.

## Abstract

The present work proposes an approximation between the mimetic theory, developed by René Girard, and ethics as virtue education. From these two core themes, the exposition was divided into four main chapters: It begins by situating the work in the current state of contemporary discussion while delimiting the presupposed conception of ethics and establishing the distinction between virtue ethics and Duty-based ethics, as well as their possible incompatibility. Then, it is dedicated to a brief presentation of Girard and his mimetic theory, pointing out to what extent it can be related to ethics. After that, we present the ethics as education towards virtue and virtue ethics is contextualized in the contemporary discussion through the work of Alasdair MacIntyre. Finally, the hypothesis of virtue as a possible counterpoint against mimetic rivalry is introduced, which permeates and expands the previous topics.

## Keywords

Mimetic desire; virtue ethics; moral education; imitation.

## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo 1. René Girard e a teoria mimética</b>	<b>15</b>
1. Introdução	15
1.1. Breve biografia	16
2. A singular relevância de Girard	17
3. A Teoria Mimética	20
3.1. O outro como condição de possibilidade para o desejo mimético	22
3.2. Desejo mimético, Rivalidade e Violência	26
3.3. A crise mimética como crise moral	32
<b>Capítulo 2. Sobre a filosofia moral</b>	<b>37</b>
1. Notas acerca deste capítulo	37
2. Caracterização da ética	37
2.1. Abordagens fundamentais da ética	41
2.2. A moral das virtudes	43
2.2.1. A ética como educação para a virtude	44
2.3. A moral do dever e seus desdobramentos	47
<b>Capítulo 3. A tradição da virtude na discussão contemporânea</b>	<b>50</b>
1. Introdução	50
1.1. A incompatibilidade entre moral da virtude e do dever	52
2. Alasdair MacIntyre e Depois da Virtude	54
3. O outro como condição de possibilidade para a virtude	55
4. Virtude e interdependência	56
<b>Capítulo 4. A educação para a virtude: possível contraponto à rivalidade mimética</b>	<b>59</b>
1. Um diálogo entre Girard e MacIntyre	59
1.1. A docilidade: o outro como educador	62
1.2. Falibilidade e aprendizado	64

**Considerações Finais**

**66**

**Referências Bibliográficas**

**69**

## Introdução

A *mimēsis* (termo grego para “imitação”), tem sido objeto de estudo de uma ampla variedade de ciências e disciplinas desde a antiguidade clássica até os nossos dias. Na filosofia, o conceito de *mimēsis* tem uma história igualmente longa. Da estética à antropologia, de Platão e Aristóteles a Kant e Nietzsche, o tema da *mimesis* está presente “a tal ponto que poderíamos imaginar uma história da filosofia *sub specie mimesis*”<sup>1</sup>. Foram inúmeras as contribuições para sua explicação, e a variedade de abordagens - com descobertas igualmente numerosas - têm impedido uma teoria da *mimesis* capaz de explicar todos os fenômenos característicos em toda a sua variedade<sup>2</sup>.

Esta dissertação, portanto, detém-se em uma teoria particular de *mimesis* (doravante, apropriada como seu equivalente em português “imitação”, juntamente com “mimético”, quando inserida neste contexto teórico específico, para melhor estabelecer a distinção em relação aos seus demais usos): a teoria girardiana e sua perspectiva mimética do desejo humano (“desejo mimético”). René Girard, pensador francês, apresenta uma abordagem distintiva de *mimesis*, cuja assunção da natureza imitativa dos desejos humanos leva à imitação como mecanismo fundamental de nossos comportamentos.

Para o autor, que toma como ponto de partida para sua percepção central a análise de textos literários<sup>3</sup>, o conceito de *mimesis* está diretamente ligado “à dimensão imitativa do desejo humano, aos mecanismos interindividuais, que são o núcleo teórico da leitura mimética das estruturas comportamentais”<sup>4</sup>. Dessa forma, os seres humanos fazem de si mesmos seres essencialmente fundados no desejo do “outro”<sup>5</sup>, que, no fundo, é um “desejo de ser”<sup>6</sup>. Ou seja, para Girard, o desejo não

---

<sup>1</sup> FERON, 2012, p.32.

<sup>2</sup> REDEKOP e RYBA, 2014.

<sup>3</sup> Este é um aspecto em que o trabalho de Girard é comparado ao de Erich Auerbach por Pierpaolo Antonello: “Para Antonello haveria em comum nos autores a forte atenção ao realismo literário e epistemológico, em maneira mais ou menos tematizada por Girard, mais criticamente consciente e explícita por Auerbach. [...] A despeito das particularidades, para ambos a *mimesis* seria indissociável do realismo literário, tanto porque os textos realísticos descrevem as relações miméticas, quanto pelo fato de não se poder analisar esses textos sem se destacar a natureza mimética das relações humanas que descrevem” (PINHEIRO, 2016, p. 279-280). Apesar dessa aproximação, vale pontuar que, para o próprio Girard, “Auerbach não teria identificado o ‘real papel da *mimesis* como imitação” (PINHEIRO, 2016, p. 276).

<sup>4</sup> PINHEIRO, 2016, p. 280.

<sup>5</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011.

<sup>6</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 48.

é propriamente individual, mas uma imitação de um desejo alheio - nossos desejos não são propriamente “nossos” e, no fundo, imitando o outro, nosso modelo, buscamos, no fundo, nos configurar ao seu próprio ser, competimos e rivalizamos com ele. Dessa forma, ao tratar do desejo mimético, Girard olha para o ser humano em crise, apontando seus mecanismos e estruturas comportamentais.

Como veremos adiante, a partir disso, Girard chega aos perigos da rivalidade criada pela imitação, na qual competimos pelo mesmo objeto, “desejando os desejos do nosso modelo, o outro”<sup>7</sup>. Essa dinâmica da imitação, na qual um indivíduo deseja algo que outro deseja, não por uma razão intrínseca, mas por conta do próprio desejo do outro, acaba por desembocar em uma relação triangular, em que os sujeitos passam a competir pelo mesmo objeto, na tentativa de superar-se mutuamente. Em comunidades ou grupos sociais, essa dinâmica de rivalidade tende a ser “contagiosa”. Assim, aos poucos, os indivíduos vão se engajando numa relação de antagonismo que “cresce como uma bola de neve”<sup>8</sup>.

Na intensificação desse processo, o objeto em si, que iniciou o conflito, perde sua importância, é destruído, ou mesmo desaparece. A competição passa a se concentrar apenas no outro, já transformado em rival, e desencadeia a indiferenciação entre os sujeitos, que, na mútua imitação, assemelham-se cada vez mais, culminando, por fim, na violência. Em larga escala, tem-se aí a “crise mimética”. Segundo Girard, esse processo pode ser observado em diversas esferas sociais, desde a vida do homem primitivo, que disputa comida e território, até a vida cotidiana do homem moderno, frágil e sujeito às modas e ideologias, e mesmo as relações políticas, grandes conflitos e guerras, o que faz com que seja um fenômeno amplo e complexo no qual vislumbra-se um caráter moral.

Por outro lado, a teoria do desejo mimético “não é linear”<sup>9</sup> e, de acordo com Girard, tem características paradoxais que podem parecer contraditórias: “o exemplo é a chave para o mau comportamento, tanto quanto o bom”<sup>10</sup>. Girard também reconhece a função positiva da imitação, especialmente quando os indivíduos imitam modelos considerados “bons” ou “virtuosos”: “A imitação de ‘bons modelos’ é inevitável e até indispensável para a criatividade. Rejeitando sistematicamente

---

<sup>7</sup> GIRARD, Entrevista à Revista CULT, n. 134.

<sup>8</sup> GIRARD, Quando começarem a acontecer essas coisas, 2011, p. 49.

<sup>9</sup> PREZIOSA, 2022, p. 60, trad. nossa.

<sup>10</sup> GIRARD, 2009, Entrevista concedida a Peter Robinson, trad. nossa.

qualquer modelo exterior, corremos o risco de cair na esterilidade intelectual”<sup>11</sup>. Embora esse não tenha sido o ponto focal de sua obra, essa abertura motivou diversos de seus comentadores e pesquisadores a debruçar-se sobre a “imitação positiva” desde um ponto de vista girardiano.

Da mesma forma, partindo da teoria mimética desenvolvida por Girard e assumindo a hipótese da crise mimética como crise moral, esta dissertação propõe-se a apontar uma possível relação entre virtude, qualidade humana cujo processo de aquisição “tradicionalmente” pressupõe a “imitação positiva”, e desejo mimético, fenômeno humano que pressupõe um “apetite” que nos inclina à “imitação negativa”. Assim, pretende-se investigar a possibilidade da educação para a virtude como contraponto à rivalidade mimética. Contudo, dado o estado da discussão ética contemporânea, suas diferentes abordagens e autores, para uma aproximação mais frutuosa entre a teoria girardiana do desejo mimético e a ética como educação para a virtude, considera-se conveniente a delimitação da concepção de ética - e, conseqüentemente, de ética das virtudes - tomada como pressuposto desta pesquisa.

Aqui, opta-se por utilizar a noção de virtude conforme estabelecida por Alasdair MacIntyre em *Depois da virtude*, a saber, como qualidade humana necessária para sustentar uma forma de vida na qual o indivíduo possa buscar o bem da sua própria vida individual e as relações sociais necessárias quando se pretende alcançar as excelências específicas (“bens internos”) nas atividades humanas cooperativas, e também para sustentar as tradições que fornecem o contexto histórico tanto às vidas individuais quanto às próprias atividades cooperativas<sup>12</sup>:

“O exercício das virtudes não é apenas útil em si - disso resulta que não se pode ser genuinamente corajoso, ou justo, ou o que quer que seja, sem se preocupar com essas virtudes em si -, mas tem relevância e propósitos adicionais, e de, fato [...] é na compreensão dessa relevância e propósito que normalmente começamos a valorizar as virtudes” (MACINTYRE, 2021, p. 393-394).

Para MacIntyre, a virtude está ligada à cooperação e à vida em comunidade. Ao contrário do pensamento de Girard, que enfatiza a rivalidade e a competição com

---

<sup>11</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 87.

<sup>12</sup> MACINTYRE, Depois da Virtude, 2021, p. 324.

o *outro* como forças fundamentais da vida humana, MacIntyre acredita que a virtude só pode ser alcançada dentro de uma comunidade, onde os indivíduos compartilham um conjunto comum de práticas e tradições. Nesse contexto, a virtude não é algo que pode ser alcançado na busca individual de fins ou objetivos particulares, mas sim pela cooperação mútua e o desenvolvimento de relações pessoais significativas. A cooperação é vista como uma condição necessária para alcançar a excelência moral e o bem-estar pessoal e social.

Vale notar que, aqui, a aproximação entre Girard e MacIntyre, particularmente, não é arbitrária, apesar de soar incomum. Entre as possíveis relações que podemos traçar entre eles, podem-se destacar três: afinidade temática, abertura à interdisciplinaridade e crítica à “modernidade”. Em relação à afinidade temática, ambos consideraram a importância da estrutura narrativa da vida humana - como veremos nos próximos capítulos, Girard parte da literatura para revelar as dinâmicas miméticas e os conflitos que surgem a partir da imitação entre os seres humanos. MacIntyre, por sua vez, argumenta que a narrativa é fundamental para compreender a identidade pessoal e as tradições culturais que moldam a moralidade das sociedades<sup>13</sup>. Além disso, ambos reconhecem a importância do desejo para a compreensão do funcionamento humano - nisso, de alguma forma, os dois autores foram influenciados pelo pensamento de Freud. Tanto MacIntyre quanto Girard reconhecem, apesar de chegarem a conclusões distintas, a relevância da contribuição de Freud para uma transformação da compreensão do ser humano<sup>14</sup>.

Desde outra perspectiva, como veremos com mais profundidade a seguir, tanto Girard quanto MacIntyre assumem uma postura interdisciplinar em suas investigações, navegando, livre e deliberadamente, pela literatura, antropologia, filosofia, história, sociologia etc<sup>15</sup>. Por fim, os dois autores apresentaram, cada qual a

---

<sup>13</sup> “É porque todos nós vivemos narrativas em nossas vidas, e porque entendemos nossas próprias vidas em termos das narrativas que vivemos, que a forma da narrativa é apropriada para compreendermos as ações dos outros” (MACINTYRE, 2021, p. 309).

<sup>14</sup> Sobre esse assunto, MacIntyre afirma que as respostas de Freud às suas próprias perguntas “estão às vezes erradas. [...no entanto, ele transformou] nossa compreensão dos problemas e das questões, e talvez especialmente dos problemas e das questões relativas à transformação do desejo” (MacIntyre, *Depois da Virtude*, 2021, p. 324); já Girard, em diálogo com Michel Treguer, admite que “Freud passou muito perto do esquema mimético” (Girard, *Quando Começarem a Acontecer essas Coisas*, 2011, p. 188), o que o incomodou bastante no ponto de partida do seu trabalho, e fez-lhe perder bastante tempo, uma vez que via a ambiguidade da sua relação com Freud.

<sup>15</sup> MacIntyre o diz explicitamente no posfácio à segunda edição de *Depois da Virtude*, que preocupou-se em escrevê-lo “de uma forma que tornasse claro como minha tese era profundamente

seu modo, uma posição crítica em relação à “modernidade”, desde uma visão histórica e social das tradições e instituições humanas. Girard critica as culturas que promovem a rivalidade e a competição, que resultam na violência e em conflitos sociais, argumentando que a moralidade “moderna” não é capaz de conter os impulsos miméticos negativos. MacIntyre, por sua vez, critica a mesma moralidade contemporânea pela sua falta de fundamentação “sólida”, argumentando que é necessário um retorno à tradição das virtudes.

Enquanto a teoria mimética de Girard aponta para um círculo vicioso de competição e rivalidade derivado da “imitação negativa”, na ética como educação para a virtude, conforme abordada por MacIntyre, o mesmo mecanismo mimético encontra um caminho cooperativo de “imitação positiva”, que poderia configurar o contraponto do homem em crise girardiano. Nessa perspectiva, a virtude é tida como uma disposição aprendida por meio da prática e da imitação dos exemplos virtuosos de outros membros da comunidade. A cooperação é enfatizada como um valor fundamental, e a “imitação positiva” torna-se um caminho para o florescimento humano e para a construção de comunidades saudáveis e sustentáveis.

Assim, utilizando-se desses dois pontos de vista, esta pesquisa busca contribuir para uma melhor compreensão do ser humano e suas relações com o *outro* e o universo que o circunda a partir do ampliação de perspectiva sobre a imitação no que diz respeito à educação moral fundamentada na ética das virtudes, considerando os mecanismos sociais de competição e cooperação. A presente dissertação buscará, portanto, examinar a possível conexão entre a teoria mimética de Girard e a ética como educação para a virtude, conforme a abordagem de MacIntyre, tendo como base a análise bibliográfica desses dois temas centrais.

---

incompatível com os limites disciplinares acadêmicos convencionais” (MACINTYRE, 2021, p. 382); já Girard é amplamente conhecido pela sua forma de trabalho interdisciplinar, como veremos adiante.

## Capítulo 1. René Girard e a teoria mimética

### 1. Introdução

Amplamente conhecido pela sua teoria do desejo mimético, que propõe que a imitação dos desejos é uma força fundamental que molda a cultura e a sociedade, a contribuição pública de René Girard deu-se, inicialmente, a partir da teoria e crítica literárias, com o estudo de autores nos quais vislumbrava uma espécie de “arquivo do autoconhecimento humano”<sup>16</sup>. Com o passar do tempo, seu pensamento e erudição, eventualmente, cruzaram os campos da antropologia, sociologia, história, filosofia, psicologia, e ciência das religiões. Após uma árdua recepção pela academia - que apresentava resistência ao seu trabalho interdisciplinar e “indisciplinado” -, a teoria mimética de Girard tem sido aplicada a diversas áreas do conhecimento, e continua a influenciar o pensamento contemporâneo sobre o comportamento humano e as dinâmicas sociais.

Dentre suas conclusões mais importantes, pode-se destacar a contraposição a duas suposições bem difundidas sobre a natureza do desejo e da violência: primeiro, que nosso desejo é autêntico e propriamente “nosso”; e segundo, que os conflitos são causados por nossas diferenças<sup>17</sup>. Como veremos adiante, Girard opõe-se à tendência de “pensar as sociedades a partir de seu estado normal, no seu funcionamento cotidiano tal como é descrito por gente bem tranquila que não pensa em violência.”<sup>18</sup>. Assim como Hobbes, o autor pensa o homem a partir da crise, que se coloca como pressuposto da sua investigação, e, por isso, chega a conclusões com profundas implicações éticas.

Neste capítulo, vamos explorar em maior detalhe a teoria mimética de Girard e suas contribuições para a compreensão do comportamento humano, bem como sua consequente relação com a moralidade. Visando uma melhor apreciação desta pesquisa, entende-se ser conveniente, aqui, traçar também uma breve biografia do autor, bem como salientar a “singular relevância” do estudo de sua obra. Dessa

---

<sup>16</sup> HAVEN, 2018, p. 2, trad. nossa.

<sup>17</sup> HAVEN, 2018. Além disso, a autora também destaca a contraposição de Girard à suposição de que a religião é a causa da violência dentro de uma sociedade. A temática da religiosidade e do sacrifício - juntamente com a noção de “bode expiatório” - constitui parte relevante do desenvolvimento de suas premissas, mas, para fins desta pesquisa, optamos por não aprofundar nestes tópicos, uma vez que se distancia da nossa questão central.

<sup>18</sup> GIRARD, Quando começam a acontecer essas coisas, 2011, p. 49.

forma, passaremos brevemente, nas próximas páginas, por alguns dos principais pontos da vida e obra de Girard, não com a pretensão de abordar o seu trabalho como uma teoria a ser confirmada ou refutada, mas como “não-especialistas” que se interessam pelas perguntas que Girard fez, e que vêem em suas respostas “uma estrutura heurística para descrever com mais eficácia o que vemos ao nosso redor”<sup>19</sup>.

### 1.1. Breve biografia

René Girard nasceu em *Avignon*, no sul da França, em 1923, e foi o segundo entre quatro filhos de uma família cuja estrutura era bastante comum à época: um pai republicano e anticlerical, com tendências socialistas, e uma mãe católica e monarquista, sem que, segundo ele, houvesse fanatismo de nenhum dos lados. Desde cedo, Girard apresenta uma tendência ao trabalho solitário e autodidata<sup>20</sup>.

Já mais velho, seguiu os passos de seu pai e formou-se paleógrafo e arquivista, profissão da qual buscou esquivar-se tornando-se professor assistente de língua francesa nos Estados Unidos e fazendo um doutorado em História Contemporânea - mais tarde, o próprio Girard elenca a tendência autodidata como uma das razões pelas quais estava sempre “lançando olhares furtivos para outros campos de pesquisa”<sup>21</sup>.

Girard não retorna à França por conta da rigidez do sistema administrativo, que impediria qualquer alternativa aos caminhos já previstos para paleógrafos e arquivistas. Nos Estados Unidos, seu gosto pela independência intelectual o conduz, então, a diversas universidades, até estabelecer-se na *The Johns Hopkins University*, onde o contato com a literatura acaba por levá-lo à intuição decisiva de “escrever uma história do desejo através de uma viagem pelas grandes obras literárias”<sup>22</sup>.

A partir daí, Girard inicia a empreitada que o levará desde a opor-se ao idealismo alemão, até ao interesse pelas obras de antropólogos e aos clássicos gregos, passando pela conversão à fé cristã, até à formulação de sua teoria

---

<sup>19</sup> HAVEN, 2018, p. 6, trad. nossa.

<sup>20</sup> HERNANDEZ, 2016.

<sup>21</sup> GIRARD apud HERNANDEZ, 2016, p. 19, trad. nossa.

<sup>22</sup> GIRARD apud HERNANDEZ, 2016, p. 20, trad. nossa.

mimética, adotando a “ingenuidade filosófica” (uma capacidade de surpreender-se, retrato do assombro aristotélico e da maiêutica socrática) como método<sup>23</sup>. O autor termina sua carreira acadêmica na *Standfort University*, onde lecionou até sua aposentadoria, em 1995, tendo permanecido posteriormente nessa mesma cidade até o fim de sua vida, em 2015, aos 91 anos.

Girard é o tipo de pensador em que vida e obra estão profundamente entrelaçadas; suas experiências pessoais e observações de dinâmicas sociais influenciaram seus estudos, e estes, por sua vez, encontraram tanta ressonância em sua vida que o levaram até a converter-se à fé católica. Sua infância na França durante a Segunda Guerra Mundial e sua imigração para os Estados Unidos, sua formação em literatura e sua paixão por estudos literários, são alguns dentre os inúmeros fatos cruciais para o desenvolvimento de sua teoria, enraizada em análises de narrativas e personagens, mas com a pretensão de lançar luzes originais para questões universais, como as origens da rivalidade e da violência.

Para trilhar um caminho completo entre sua biografia e as origens de sua obra, seria necessário repassar, como alguns estudiosos já fizeram, todo o percurso intelectual que marcou o seu itinerário vital<sup>24</sup>. Contudo, abdicaremos desta tarefa, uma vez que o simples relato apresentado aqui já se faz suficiente para que possamos buscar responder, com mais propriedade, a uma questão mais eminente: Quais particularidades fazem de Girard um autor especialmente relevante para a filosofia?

## **2. A singular relevância de Girard**

Sobre Girard, Alejandro Llano, filósofo e professor de filosofia da Universidade de Navarra, retoma um dito popular de que haveria dois tipos de pessoas: o tipo raposa, que sabe muitas coisas, e o tipo porco-espinho, que sabe apenas uma, e afirma que o autor seria da segunda espécie - “motivo pelo qual fascina e irrita”<sup>25</sup>. Segundo Llano, em uma época como a nossa, “encharcada de ceticismo”, todo o seu trabalho intelectual visava contrariar o “relativismo antropológico predominante” com uma teoria que fosse seriamente científica e

---

<sup>23</sup> HERNANDEZ, 2016.

<sup>24</sup> HERNANDEZ, 2016.

<sup>25</sup> LLANO, 2004, p. 14, trad. nossa.

pudesse abranger todos os fenômenos-chave da conduta religiosa e cultural do homem e das comunidades humanas: “Não há um ‘sistema Girard’. Eu exploro uma intuição única, porém muito densa”<sup>26</sup>. Essa “única coisa”, chamamos de “desejo mimético”.

Sua teoria do desejo mimético foi desenvolvida inicialmente a partir da análise literária de grandes escritores romanescos - Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoiévski e Proust. Por outro lado, como dissemos, Girard tinha a pretensão de extrair da literatura consequências antropológicas gerais<sup>27</sup>; por isso, sua teoria foi duramente recebida pela academia, principalmente com críticas ao seu método, uma vez que “a lealdade de Girard não se direcionava para uma disciplina acadêmica estreita, mas para uma verdade humana contínua”<sup>28</sup>. Sobre isso, seu colega de Stanford, Robert Pogue Harrison, afirma que as disciplinas acadêmicas pareciam mais comprometidas com o método do que com a verdade:

“As disciplinas acadêmicas estão mais comprometidas com a metodologia do que a verdade. René, como Schliemann, não teve treinamento em antropologia. Do ponto de vista da disciplina, isso é implacavelmente indisciplinado. Ele ainda não está perdoado” (HARRISON *apud* HAVEN, 2018, p. 2, trad. nossa).

Como visto anteriormente, Girard não se deixou abater pelas incompreensões. Dotado de uma convicção aparentemente inabalável, seguiu sua intuição primordial onde quer que ela a levasse, navegando sem escrúpulos pelas mais diversas disciplinas. Por isso, sua atuação acadêmica não deixou de fomentar desconfiança, dada sua dificuldade em se adequar às regras tanto metodológicas quanto mais estritamente formais:

“Tendo uma compreensão indisciplinar do conhecimento, Girard submetia-se com dificuldade às regras em vigor nas distintas áreas de conhecimento por que incursionou, fossem elas metodológicas ou as mais estritamente formais.” (PINHEIRO, 2016, p. 20).

Contudo, essa inadequação que, à primeira vista, pode parecer sua principal fraqueza, constitui uma das mais claras manifestações da coragem intelectual de

---

<sup>26</sup> GIRARD, Quando começarem a acontecer essas coisas, 2011, p. 221.

<sup>27</sup> PINHEIRO, 2016.

<sup>28</sup> HAVEN, 2018, p. 2.

René Girard, que consiste em romper com o “mito da ciência”<sup>29</sup>. Apesar das críticas ao seu método - ou à falta dele -, Llano sustenta que “suas abordagens respondem de maneira rigorosa ao ideal de *interdisciplinaridade*, tantas vezes proclamado e tão poucas exercido com uma seriedade mínima”<sup>30</sup>.

Além disso, há que se notar que sua obra forma um conjunto que, quando categorizado por seus diferentes interesses, como literatura, antropologia e religiões, ou por fases distintas, como imitação, bode expiatório e sacrifício, faz com que o pensamento de Girard não possa ser entendido em sua totalidade. Essas fases, defende Cynthia Haven, não são momentos isolados em sua vida, e “compartimentar” suas ideias é um erro. Elas representam sua profunda conexão intelectual, emocional e espiritual com a história do século XX e seu compromisso pessoal em enfrentá-la:

“muitos tentaram compartimentá-lo de acordo com seus vários interesses (literatura, antropologia, religiões) ou de acordo com as distintas fases de sua obra (mimesis, bode expiatório, sacrifício). No entanto, Girard não pode ser dividido em segmentos porque as fases de sua obra não são momentos diversos na vida episódica de uma pessoa. Eles mostram a substância de seu envolvimento intelectual, emocional e espiritual com a história do século XX, e seu esforço pessoal para enfrentá-la” (HAVEN, 2018, p. 4, trad. nossa).

Nisto consiste a “singular relevância” de Girard: sua capacidade de estabelecer conexões inovadoras, bem como suas teorias sobre o comportamento humano e a dinâmica social ressoam com muitos aspectos da vida e da cultura contemporâneas. Em suas análises sobre a violência e as dinâmicas sociais, ele oferece percepções profundas sobre a forma como as pessoas interagem e como as sociedades funcionam. Como resultado, suas ideias têm sido amplamente aplicadas em diversos campos de interesse, demonstrando sua capacidade de contribuir significativamente para o entendimento de questões complexas e multifacetadas:

“Os livros de Girard não são estritamente filosóficos nem estritamente teológicos. Mas também não podem ser classificados simplesmente como estudos de etnologia ou sociologia do conhecimento. Eles são tudo isso e mais que tudo isso.” (LLANO, 2004, p. 22, trad. nossa).

---

<sup>29</sup> Segundo Llano, esse “mito onipresente” consiste em que “a ciência positiva passa a ser considerada univocamente como o único método capaz de fornecer certeza. Como MacIntyre apontou, o modelo da certeza substitui o paradigma da verdade”. (LLANO, 2004, p. 22).

<sup>30</sup> LLANO, 2004, p. 22, trad. nossa.

Na contramão das críticas, Girard tornou-se referência, tanto em teoria literária quanto em teologia, psicopatologia, estudos do multiculturalismo, e também em filosofia<sup>31</sup>. Além disso, recebeu o título honorífico de *Commandeur des Arts et des Lettres* (“Comendador de Artes e Letras”, trad. nossa) do Ministério da Cultura da França, além de, em 2005, ter sido eleito como um dos poucos imortais da *Académie Française*. Segundo Llano, tanto nos Estados Unidos, principalmente a partir dos acontecimentos de 11 de setembro de 2001, quanto na Europa, fala-se de um autêntico “fenômeno Girard”<sup>32</sup>:

“se revisarmos os índices onomásticos de importantes trabalhos [...] apreciaremos a abundância de referências a Girard, que se tornou um pensador de visita obrigatória para quem quer entender o mundo em que vivemos” (LLANO, 2004, p. 19, trad. nossa).

Assim, Girard constitui-se uma importante figura na discussão interdisciplinar de questões fundamentais da vida humana. Entendendo o filosofar como um “distanciar-se, não das coisas do dia-a-dia, mas das interpretações correntes, das valorações corriqueiramente válidas dessas coisas [...] pelo fato de que de repente uma nova face das coisas vem à tona”<sup>33</sup>, a sua obra permanece como um valioso legado também para a filosofia, oferecendo subsídios para a análise dos conflitos e tensões que permeiam a sociedade e inspirando novas investigações que buscam compreender mais profundamente as dinâmicas humanas, como veremos nos próximos capítulos.

### 3. A Teoria Mimética

Embora possa parecer óbvio que a imitação faz parte do comportamento humano, é importante salientar que ela envolve mais do que apenas as aparências e realidades tangíveis de ações e gestos compartilhados. Diferentemente dos outros animais, além dos atos externos, uma ampla gama de aspectos mentais está por trás das ações humanas: desejos, crenças, intenções e objetivos também fazem parte da nossa autodeterminação; e diversos pesquisadores propuseram que a

---

<sup>31</sup> LLANO, 2004.

<sup>32</sup> LLANO, 2004, p. 19, trad. nossa.

<sup>33</sup> PIEPER, 2014, p. 40.

imitação humana envolve a replicação dos objetivos e intenções de outros, e não apenas a cópia de movimentos ou ações<sup>34</sup>.

Sobre a propensão mimética dos outros animais, em “Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo”, Girard afirma que “a força da etologia consiste no fato de ela revelar essas semelhanças indubitáveis entre a socialidade animal e socialidade humana”<sup>35</sup>. No entanto, também considera que “nas sociedades animais não há nada fora das relações de dominantes e dominados”<sup>36</sup>. Essa imitação dos outros animais, por si só, não constitui o desejo mimético propriamente dito, uma vez que este depende da satisfação dos desejos alheios. Dessa forma, mesmo que suas origens possam ser rastreadas em capacidades não-humanas de imitação, o desejo mimético é uma característica tipicamente humana, pois envolve um grau de abstração e complexidade que excede as simples necessidades comuns a outros seres vivos<sup>37</sup>: “se os animais são miméticos, os homens são-no ainda mais”<sup>38</sup>.

Outros filósofos já haviam compreendido a natureza relacional das inclinações desiderativas e a influência invencível de terceiros no modo de desejar<sup>39</sup>. Contudo, podemos dizer, com Laís Pinheiro, que nenhum deles levou tão longe quanto Girard as consequências da imitação na construção do desejo. Pinheiro sustenta que Girard possui uma concepção excepcional que vai além dos outros pensadores:

“A teoria mimética faculta uma ferramenta conceitual unificadora, capaz de fornecer o alicerce concreto para as repetidas demandas por uma cooperação interdisciplinar. [...] tem-se demonstrado que vários filósofos captaram a natureza relacional das inclinações desiderativas, considerando a influência invencível de terceiros no modo de desejar, bem como suas consequências sociais e conflitivas. De todo modo, nenhum desses pensadores levou tão longe quanto Girard as consequências da imitação na construção do desejo. Há algo de excepcional na concepção girardiana, que sustenta o alcance de sua percepção e merece ser considerado com esmero” (PINHEIRO, 2016, p. 32).

---

<sup>34</sup> GARRELS, 2006.

<sup>35</sup> GIRARD, Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo, 2009, p. 116.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> FLEMING, 2004.

<sup>38</sup> GIRARD, O Bode Expiatório e Deus, 2009, p. 4.

<sup>39</sup> “O desejo que incide sobre um objeto natural só é humano na medida em que é mediado pelo desejo de outro sobre o mesmo objeto: é humano desejar o que os outros desejam, porque eles o desejam. [...] A história humana é a história dos desejos desejados [Désirs désirés]’. Sem dúvida, essas poderiam ser palavras escritas por Girard. No entanto, elas não são. Estas palavras são citadas das famosas palestras proferidas por Alexandre Kojève sobre a *Phänomenologie des Geistes* de Hegel na *École pratique des hautes études* entre 1933 e 1939” (VANHEESWIJCK, 2016, p. 95).

Nesse sentido, a Teoria Mimética de Girard “oferece aos pesquisadores empíricos um modelo explicativo já elaborado que ilumina a maneira como a imitação é fundacional para esses fenômenos humanos universais”<sup>40</sup>, uma ferramenta conceitual capaz de unificar diversas disciplinas fornecendo um alicerce sólido para a cooperação interdisciplinar.

Ao considerar as implicações da imitação na construção do desejo, entendendo o desejo humano como essencialmente mimético, ou seja, construído a partir da imitação dos desejos dos outros, a teoria mimética girardiana traz à tona uma reflexão profunda sobre os aspectos interrelacionais do comportamento. De certa forma, Girard insere o *outro* como condição de possibilidade para o próprio desejo; mas o autor não se limita a essa constatação, e aprofunda a reflexão sobre as suas consequências, trazendo implicações significativas para a compreensão das dinâmicas sociais e conflitos humanos. Através das suas considerações, nas próximas páginas, buscaremos fazer o mesmo.

### 3.1. O *outro* como condição de possibilidade para o desejo mimético

A partir da análise literária de grandes romances, Girard percebe que a grande narrativa universal está cruzada por esse traço que constitui o reflexo de uma “paixão” radical da conduta humana: nossa maneira de desejar não é biunívoca, não passa diretamente do sujeito ao objeto, mas se encontra muitas vezes mediada pelo *outro* - um *alter* que se torna para o *ego* modelo e rival ao mesmo tempo<sup>41</sup>. Os seres humanos “têm tendência a desejar as mesmas coisas, não em razão de sua raridade, principalmente, mas porque, ao contrário do que pensa a maioria dos filósofos, a imitação incide também sobre os desejos”<sup>42</sup>. Em outras palavras, para Girard, nosso desejo não é “autônomo” - isso é uma ilusão. Nós não desejamos as coisas por nós mesmos, mas sim porque o *outro*, que surge como modelo, desejando essas mesmas coisas, faz com que elas se tornem “desejáveis” para nós:

---

<sup>40</sup> GARRELS, 2006, p. 47, trad. nossa.

<sup>41</sup> LLANO, 2004, p. 15.

<sup>42</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 47.

“Longe de ser autônomo, que é a ilusão romântica, o desejo humano é sempre provocado pelo desejo de um outro por um objeto, o qual é determinado por esse desejo. Esse “outro” é um modelo, a quem o sujeito desejante atribui um prestígio particular: a autonomia metafísica. O sujeito acredita que, diferente dele próprio, o modelo é capaz de desejar por si mesmo” (GIRARD apud PINHEIRO, 2016, p. 24).

Para ele, isso acontece porque o sujeito atribui ao *outro*, mesmo que de forma inconsciente, uma suposta autonomia de “desejar por conta própria”. Ou seja, somos levados a crer que os outros desejam por si mesmos, pelo simples fato de que existe nos objetos desejados por eles algo de “desejável”, e isso, na verdade, é um engano. Ao contrário do que podemos pensar, (porque, para nós, nosso desejo parece realmente “nosso”, assim como o desejo dos outros parece realmente “autônomo”), o desejo, na verdade, sempre possui o *outro* como mediador, em todo desejo existe um *outro* que aparece como modelo a ser imitado, “designando” o objeto de desejo como “desejável”:

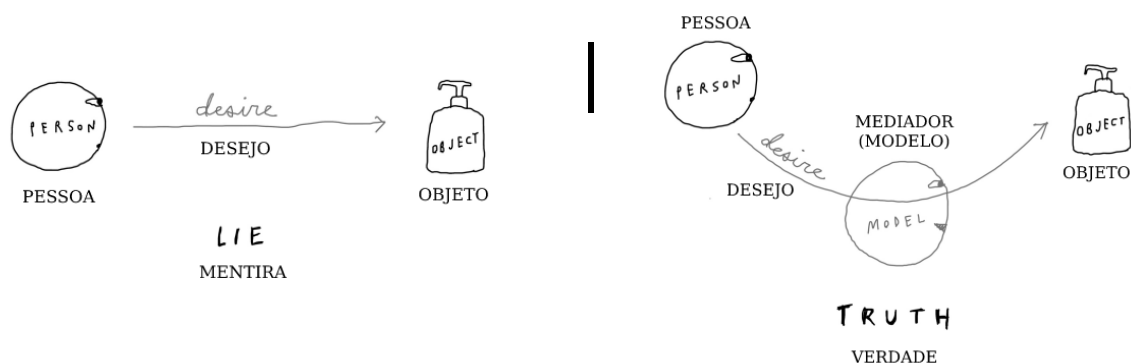


Fig. 1 - A mediação do desejo. Fonte: BURGIS, 2021, trad. nossa.

Essa perspectiva foi alvo de muitas críticas por seu caráter supostamente “absoluto”. Sobre isso, o próprio Girard esclarece em uma entrevista: “adquiri o hábito de reservar a palavra ‘desejo’ para tratar de apetites, necessidades, as várias apropriações que são atravessadas e regidas pelo mimetismo”<sup>43</sup>. Neste sentido, podemos entender que, para ele, “todo desejo é imitação de um desejo alheio”<sup>44</sup>. Por outro lado, o próprio autor deixa claro que, apesar de sua grande amplitude, não possui a pretensão de que a explicação mimética seja tomada necessariamente como única possibilidade de interpretação das relações e fenômenos humanos:

<sup>43</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 48.

<sup>44</sup> PINHEIRO, 2016, p. 24,

“Os fenômenos miméticos me interessam [...] Mas não digo que eles excluam qualquer outro tipo de explicação. Acredito, por exemplo, no amor dos pais pelos filhos, e não vejo possibilidade de interpretar isso de forma mimética. Acredito que o prazer sexual é possível dentro do respeito pelo outro - e talvez não haja satisfação verdadeira senão nesse caso, quando a sombra dos rivais desertou o leito dos apaixonados: aliás, é por isso que casos assim são tão raros!” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, p. 48).

Contudo, para Girard, todas as relações humanas estão, de certa forma, sempre “ameaçadas” pela imitação. Por ser um “apetite”, essa tendência sempre estará à “espreita”, esperando o momento de se manifestar; e, uma vez manifesta, estará acompanhada pelo risco da identificação dos desejos. Para ele, apesar de, a princípio, o mediador do desejo apresentar-se como “modelo”, alguém que muitas vezes desperta em nós simpatia e admiração, quando ele passa a ser imitado em seu desejo pelo objeto, seu próprio desejo é também reforçado. No momento em que os dois sujeitos desejam o mesmo objeto, eles designam o objeto como “desejável” um ao outro, reciprocamente, gerando uma identificação dos desejos, da qual surge uma tensão entre sujeito e modelo.

A partir dessa observação, Girard aponta para uma estrutura básica do desejo, cuja “figura geométrica” não é uma “linha”, mas um “triângulo”. Por isso, em seus primeiros trabalhos, o “desejo mimético” será chamado, por Girard, de “desejo triangular”:

“A expressão ‘desejo triangular’ é usada por Girard nos seus primeiros trabalhos para designar a estrutura do desejo humano revelada nas obras literárias e segundo a qual a iniciativa e a prioridade não pertencem ao sujeito nem ao objecto, mas a um terceiro –o outro, mediador ou modelo—, sempre já anteriormente presente e orientando todo o impulso desejante. Esta expressão será substituída posteriormente pela de ‘desejo mimético’ [...] que coloca o acento no carácter imitativo das escolhas humanas” (COSTA, 2012, p. 175).

Como dissemos anteriormente, Girard admite que a imitação possa ser positiva, contudo, em sua obra, direciona seu interesse para a análise do ser humano em crise. A partir dessa “simples intuição”, o autor afirma que esse “desejo mimético”, aliado a um falso senso de individualismo, mascara as possibilidades do eu autônomo<sup>45</sup>: “Somos todos centrados em nós mesmos e dependentes dos outros

<sup>45</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, p. 48.

na mesma medida, as duas coisas seguem juntas”<sup>46</sup>. Desta forma, para Girard, o desejo mimético “é o que projeta o homem para uma instância exterior [o *outro*]”<sup>47</sup>:



Fig. 2 - A figura triangular do desejo. FONTE: A autora.

Contudo, ao imitar o desejo de outro, o sujeito não apenas adota o mediador como seu modelo. A tensão gerada pela identificação dos desejos de ambos eventualmente fará com que o mediador transforme-se em um rival em potencial, disputando com o sujeito pelo mesmo objeto<sup>48</sup>. Um exemplo disso pode ser encontrado facilmente na literatura, quando dois personagens passam a desejar e a disputar um mesmo interesse romântico - o “triângulo amoroso”:

“As primeiras obras de Shakespeare são assombradas por uma intuição: a amizade e o ódio andam lado a lado, os melhores amigos são os mais ameaçados por uma inimizade ferrenha. Tome os dois fidalgos de Verona: sempre viveram juntos, imitam-se em tudo, gostam-se adoram-se, não podem abrir mão um do outro; e de repente surge, fulminante, a rivalidade amorosa... mera variante dessa mesma imitação.” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, p. 53).

Mas esse movimento também pode ser facilmente percebido na vida cotidiana: suponha que dois irmãos estão brincando e um deles começa a brincar com um brinquedo específico. O outro irmão, ao ver o primeiro irmão se divertindo, imita o desejo e também quer brincar com o mesmo brinquedo. Quando o primeiro irmão percebe que o outro quer o mesmo brinquedo, sente reforçado seu desejo de brincar com *aquela* brinquedo em específico, e ambos passam a disputá-lo.

<sup>46</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 88.

<sup>47</sup> PINHEIRO, 2016, p. 23.

<sup>48</sup> GIRARD, 2009, s.n., Entrevista concedida a Peter Robinson, trad. nossa.

A partir disso, podemos notar que, para Girard, o desejo mimético é o ponto de partida para compreender as dinâmicas de rivalidade. Nos próximos capítulos, iremos explorar mais a fundo como o desejo mimético e a rivalidade se relacionam, e como, segundo o autor, essa dinâmica pode levar à violência e à crise social. A análise mais detalhada das relações entre esses elementos faz-se necessária não somente para uma apreensão mais abrangente da teoria girardiana, mas também para a posterior identificação da dimensão ética subjacente à crise mimética, para a qual nos direcionaremos.

### 3.2. Desejo mimético, Rivalidade e Violência

Para Girard, através do desejo mimético “todos somos levados à rivalidade mimética”<sup>49</sup>, o círculo vicioso em que o imitador se transforma em modelo de seu modelo e assim sucessivamente, numa simetria que acaba por produzir duplicidade. Contudo, para Girard, nem todo desejo mimético sucumbirá à rivalidade. Esta só tenderá a prevalecer à medida em que os sujeitos se encontrarem suficientemente próximos. Para estabelecer essa distinção, em seu livro *Mentira romântica e verdade romanesca*, Girard diferencia duas categorias fundamentais de “mediação” do desejo, a mediação *externa* e a mediação *interna* - essenciais para compreendermos as relações entre desejo mimético e violência.

A mediação *externa*, segundo Girard, é aquela em que há uma “distância” suficiente entre sujeito e modelo (mediador), minimizando os riscos da rivalidade mimética - *quanto mais externa a mediação, mais pacífico será o resultado da imitação*. Já na mediação *interna*, mediador e sujeito estão tão próximos que o objeto desejado se encontra simultaneamente ao alcance de ambos, delineando um potencial conflito - *quanto mais interna uma mediação, mais violento será o resultado da imitação*.

Para compreendermos melhor a diferença entre as mediações que Girard distingue, é importante salientar que a “distância” a que o autor se refere não é uma distância física, mas sim a relação entre os “âmbitos de possibilidades” dos sujeitos, uma distância “espiritual”:

---

<sup>49</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 88

“[...] a natureza do espaço que separa ou aproxima os polos do desejo não é, primeiramente, física. A distância entre sujeito e modelo é medida a partir de seus âmbitos de possibilidades, dos limites para a realização do desejo e do alcance direto ou imediato do objeto desejado. Trata-se, portanto, de uma distância espiritual. Girard define essa distância espiritual como a relação entre duas esferas de possíveis, cujo centro está ocupado cada qual pelo mediador e pelo sujeito” (PINHEIRO, 2016, p. 36).

Um bom exemplo para entendermos isso são as sociedades hierarquizadas. Ali, as posições sociais são tão claramente definidas que o desejo dos indivíduos é, de certa forma, limitado pela hierarquia social existente. Quando indivíduos em posições inferiores desejam os mesmos objetos desejados por modelos superiores, esses objetos lhes são inacessíveis. Dessa forma, o desejo é virtual, no sentido de que existe apenas na imaginação ou na fantasia do indivíduo, e não se manifesta de fato em ações ou comportamentos concretos, uma vez que a realização do desejo é impossível dentro da estrutura social. Nesse primeiro caso configura-se a mediação externa. Por outro lado, o mesmo não ocorre entre indivíduos no mesmo nível hierárquico, uma vez que o objeto se coloca ao alcance de ambos. Nesse segundo caso, configura-se a mediação interna, onde surge a rivalidade:

“Em realidades hierarquizadas, por exemplo, as posições dos indivíduos em relação aos outros membros do grupo encontram-se tão nitidamente delimitadas que as esferas de possíveis de integrantes de patamares distintos não entram em contato. Assim, em uma típica relação de mediação externa, os objetos possuídos por esses modelos superiores serão desejados apenas virtualmente pelos inferiores, já que são, por princípio, inacessíveis. Por outro lado, ainda nessa realidade hierarquizada, os integrantes de um mesmo patamar podem estabelecer entre si relações de mediação interna, em que as esferas de possíveis penetram uma na outra, facilitando a ocorrência de atrito, pois o sujeito desejante se vê diante da real possibilidade de arrebatar o objeto e entende como legítima a sua reivindicação pelo bem em disputa” (PINHEIRO, 2016, p. 36).

Podemos pensar também, novamente, em exemplos mais cotidianos. Consideremos a situação em que dois colegas de trabalho disputam uma promoção na empresa. Nesse caso, ambos os indivíduos têm acesso ao mesmo objeto de desejo, que é a promoção. Por isso, a relação entre o sujeito (colega 1) e o mediador (colega 2) seria de mediação interna, uma vez que a realização do desejo é possível para ambos. Como resultado, surge uma rivalidade entre os dois colegas, que competem um com o outro para obter a promoção. Isso pode gerar tensão e

conflito entre eles, pois ambos têm interesse no mesmo objeto de desejo e se veem em competição direta.

Por outro lado, um estudante que admira a posição privilegiada de um professor da universidade tem suas possibilidades de competir com o professor limitadas pela sua posição social e profissional. Nesse caso, o objeto de desejo do estudante, que seria a posição do professor, está fora do alcance direto do aluno. Dessa maneira, a relação entre o sujeito (estudante) e o mediador (professor), seria de mediação externa. Isso pode gerar uma relação de reverência ou adoração pelo professor, mas provavelmente não resultará em rivalidade.

A partir disso, podemos entender que, para Girard, na mediação interna a “proximidade” entre sujeito e modelo em relação às possibilidades de realização dos desejos e, conseqüentemente, de alcance do objeto, acirra o desejo de ambos, abrindo caminho para a rivalidade. Já no caso da mediação externa, isso não acontece, e a relação entre sujeito e modelo tende a assumir outro tipo de caráter - devoção, reverência, ódio, adoração, aversão etc. -, cujas atitudes decorrentes não tenderão ao conflito direto com o mediador. Essa distinção entre as duas categorias de mediação, externa e interna, pode ser representada, analogamente, como diferentes “triangularidades” do desejo:

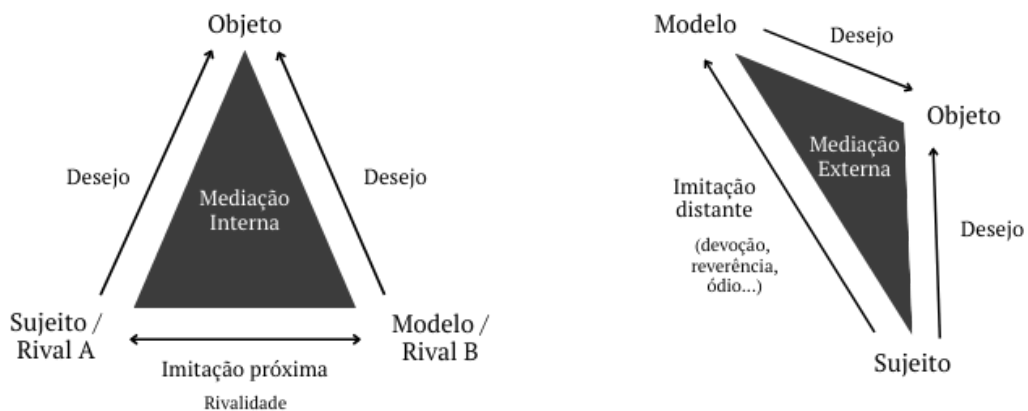


Fig. 3 - Figuras triangulares de mediação interna e externa do desejo, por analogia. FONTE: A autora.

Assim, pela mediação interna, os indivíduos envolvidos no mecanismo do desejo mimético tendem a competir entre si, passando de uma posição de potenciais parceiros em busca de um mesmo objetivo para a de rivais. Essa competição gera uma progressiva intensificação da tensão e da rivalidade, cujo acirramento irá

predispor à violência. Dessa forma, configura-se o “círculo infernal”<sup>50</sup> que produz “sempre mais desejo, sempre mais reciprocidade e, em decorrência disso, sempre mais violência”<sup>51</sup>. Para Girard, este círculo pode ser prolongado indefinidamente. No caso dos outros animais, o “perdedor” naturalmente se submete ao “vencedor”, mas “a particularidade da rivalidade humana é que ela pode ser repetida até o fim: ‘o homem é o único ser vingativo’”<sup>52</sup>:

“Nos animais, as rivalidades manifestam-se nos combates, em particular nos combates pelas fêmeas. Contudo, tais combates não são mortais. O mimetismo não é tão poderoso que não pare antes da morte de um dos combatentes. O combatente mais fraco submete-se ao seu vencedor, o qual se abstém de o matar. Há muito poucas mortes intra-específicas entre as espécies animais, mesmo as mais miméticas. No homem é diferente, pois sabemos que o combate mimético pode tornar-se infinito e chegar a esta primeira invenção humana: a vingança” (GIRARD, O Bode Expiatório e Deus, 2009, p. 5).

Dessa maneira, “o objeto constitui-se apenas num meio de alcançar o mediador”<sup>53</sup>, e isso pode se estender a ponto desse objeto perder sua centralidade na disputa, “desaparecer”. Neste momento, o desejo mimético como “desejo de ser” surge com mais nitidez, o que Girard também chama de “desejo metafísico”<sup>54</sup>. Dessa forma, a competição mimética tende a provocar uma indiferenciação entre os rivais, que, competindo um com o outro, buscam mutuamente “ser” o outro: “no calor da rivalidade, os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados, idênticos”<sup>55</sup>. Então, essa indiferenciação, tornada possível pelo eventual “desaparecimento” do objeto, cede lugar a uma dinâmica de conflito violento: no momento em que “o objeto desaparece, não há mais mediação entre os rivais: o conflito é iminente”<sup>56</sup>. A rivalidade mimética, geradora do desaparecimento das diferenças, transforma-se na “violência mimética”, que irrompe no momento em que “os papéis de sujeito e modelo são reduzidos aos de rivais”<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 50.

<sup>51</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, pág 50.

<sup>52</sup> PREZIOSA, 2022, p. 60, trad. nossa.

<sup>53</sup> GIRARD, 2009, p. 76.

<sup>54</sup> “Girard utiliza a expressão “desejo metafísico” em dois sentidos distintos. Em primeiro lugar, quando trata do desejo de ser em geral, abordando o desejo mimético em sua essencialidade [... e] Mais especificamente, Girard utiliza a expressão “desejo metafísico” quando trata da circunstância concreta de exasperação do desejo na mediação interna” (PINHEIRO, 2016, p. 60-61).

<sup>55</sup> SAMPAIO, 2010, s.n., entrevista concedida a Márcia Junges.

<sup>56</sup> SAMPAIO, 2010, s.n., entrevista concedida a Márcia Junges.

<sup>57</sup> SAMPAIO, 2010, s.n., entrevista concedida a Márcia Junges.

Até aqui, estávamos considerando a rivalidade e o desejo no contexto da estrutura triangular, onde se colocam sujeito, modelo e objeto. Contudo, apesar de serem capazes de se iniciar “isoladamente”, Girard aponta que em sociedade os fenômenos miméticos tendem a evoluir e se alastrar, uma vez que “as pessoas se polarizam em torno de objetos de desejo”<sup>58</sup>. Na caracterização desse processo, o autor usa a imagem de uma “contaminação mútua”<sup>59</sup>, que acontece à medida que a imitação se torna cumulativa, passando a envolver vários membros de uma mesma comunidade: “se há dois indivíduos desejando a mesma coisa, logo haverá um terceiro. Assim que houver três, quatro, cinco, seis, o processo cresce como uma bola de neve e todo mundo se põe a desejar a mesma coisa”<sup>60</sup>. À contaminação dos desejos, segue-se a dos rivais:

“O conflito começa pelo objeto. Mas ele acaba ficando tão intenso que resulta na destruição ou no desaparecimento do objeto, transferindo-se para a esfera dos antagonistas que se tornaram obcecados uns pelos outros, fora de qualquer desejo real. À contaminação dos desejos segue-se a dos antagonistas” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, pág 49).

Numa esfera disseminada, configura-se, deste modo, a “crise mimética” - crise de indiferenciação: “No paroxismo desta crise, a violência é ao mesmo tempo o instrumento, o objeto e o sujeito universal de todos os desejos”<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> GIRARD, 2009, s.n. entrevista concedida a Peter Robinson, trad. nossa.

<sup>59</sup> Aqui, do ponto de vista filosófico, é possível traçar um paralelo entre o “contágio mimético” descrito por Girard e o “contágio emocional” descrito por Scheler em *Essência e Formas da Simpatia*. Essa aproximação já foi feita por Strączek em seu artigo *Beyond Contagion of Violence: Passionate Love and Empathy in the Thought of René Girard and Max Scheler*. “Scheler denomina isso de “infecção emocional” (Scheler, 2008: 14-18). É a cópia involuntária e inconsciente do estado afetivo de outra pessoa, que mantém unidas desde a multidão mais indiferenciada até as sociedades mais organizadas. Assim como o contágio mimético de Girard, a infecção emocional produz em pessoas imitadoras não apenas estados emocionais semelhantes, mas também objetivos e intenções de ação semelhantes. Embora predisponha as pessoas a viver em comunidade, ela envolve um perigoso potencial que se manifesta particularmente em movimentos revolucionários de massa e violência coletiva. O contágio emocional atinge sua forma mais intensa e limítrofe, quando cobre não apenas os sentimentos, mas o ser do outro” (STRĄCZEK, 2021, p. 167, trad. nossa).

<sup>60</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, pág 49.

<sup>61</sup> GIRARD, A Violência e o Sagrado, 1990, p. 179.

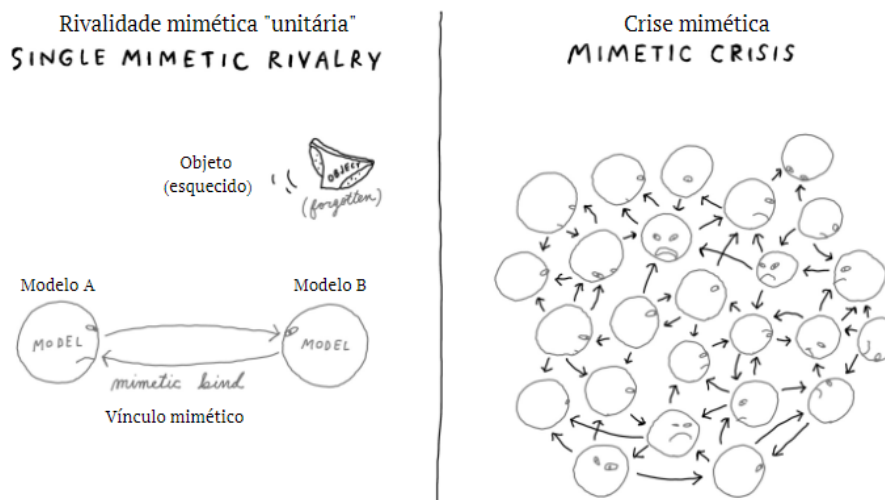


Fig. 4 - Rivalidade mimética e crise mimética. Fonte: BURGIS, 2021, trad. nossa.

Uma vez despertado pela competição, pontua Girard, o desejo da violência produz uma “disposição violenta”. Essa disposição não deve ser considerada como um simples reflexo “cujos efeitos desapareceriam assim que o estímulo deixasse de existir”<sup>62</sup>, uma vez que é dotada de *desejo*, esse apetite tipicamente humano<sup>63</sup>, que se fixa no modelo. Segundo ele, a violência é capaz de encontrar “boas razões” para irromper, mas ela própria as deixará de lado assim que o objeto inicialmente visado sair de seu alcance, pois se torna uma violência não saciada, que “procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa”<sup>64</sup> vulnerável e ao alcance do violento. Nesse sentido, caberia aqui o pensamento de que, também desde uma perspectiva girardiana, “para combater a violência, não basta compreendê-la”<sup>65</sup>.

Para Girard, essa violência, quando não saciada, pode apenas ser ludibriada arremessando-se sobre vítimas substitutas - algo a ser devorado como uma válvula de escape -, e é então canalizada contra uma vítima sacrificial<sup>66</sup> - o bode expiatório. Esse é um esboço do mecanismo sacrificial que Girard procura descrever a partir da percepção do desejo mimético. O autor sugere que, quando se trata de explicá-lo, tanto as observações de campo quanto a reflexão teórica fazem-nos retomar essa hipótese da “substituição”, que está presente em toda a antiga literatura. Esse movimento, segundo ele, está presente em especial nos mitos e religiões antigas,

<sup>62</sup> GIRARD, A Violência e o Sagrado, 1990, p. 14.

<sup>63</sup> GIRARD, Aquele por Quem o Escândalo Vem, 2011.

<sup>64</sup> GIRARD, A Violência e o Sagrado, 1990, p. 14.

<sup>65</sup> PERINE e COSTESKI, 2016, p. 11.

<sup>66</sup> GIRARD, A Violência e o Sagrado, 1990, p. 16.

onde essa vítima era tida por culpada, e, assim, sua morte - ou exclusão do grupo - surgia como o meio de resolução da crise:

“Uma reconciliação paradoxal torna-se possível: se todos os homens que desejam a mesma coisa nunca se entendem, já os que odeiam em conjunto o mesmo adversário entendem-se muito facilmente. De certo modo, este entendimento é aquilo a que chamamos a política!” (GIRARD, O Bode Expiatório e Deus, 2009, p. 6).

Em síntese, para Girard, a teoria do desejo mimético, com sua apreensão do processo que leva à crise mimética, marcada pela rivalidade e violência, culmina nos fenômenos sacrificiais. Aqui, pode-se vislumbrar a ampla abrangência e complexidade da teoria girardiana, cujo alcance vai ainda além do exposto acima. Contudo, para fins desta pesquisa, não nos aprofundaremos nestes últimos temas e seus desenvolvimentos, uma vez que, a seguir, pretendemos nos ater aos aspectos morais da crise mimética. Por isso, nos limitamos a terminar este capítulo com as palavras de Llano: “O desejo desemboca em violência, e desde a aurora dos tempos nós homens temos descoberto que a violência não se cura entre os que reciprocamente a provocamos”<sup>67</sup>.

### 3.3. A crise mimética como crise moral

Ao comentar sobre os mecanismos miméticos que levam à rivalidade, à competição e ao conflito, Girard também refere-se a eles como “mimetismo negativo”, ou ainda, *mimesis* “má”<sup>68</sup>. O autor associa, ao desejo mimético, até mesmo a figura do Demônio, não literalmente como uma entidade, mas como um “tipo” literário que exemplifica as qualidades de ser “mentiroso” e “assassino”. Ou seja, Girard pretende elucidar, com essa imagem, que “o desejo mimético promete satisfação quando o objeto é adquirido - isso é uma mentira. O desejo mimético afirma que qualquer coisa pode ser feita para superar o modelo mimético, até o uso de violência em suas muitas formas, e isso é assassino”<sup>69</sup>.

Como visto anteriormente, quando assumimos a possibilidade do desejo mimético, também assumimos seu eventual declínio em direção à violência, que

---

<sup>67</sup> LLANO, 2004, p. 16, trad. nossa.

<sup>68</sup> GIRARD, Um Longo Argumento do Princípio ao Fim, 2000.

<sup>69</sup> REDEKOP e RYBA, 2014, p. 23, trad. nossa.

“oferece uma perspectiva sobre a ‘resposta’ humana que liga as normas ao comportamento, a prescrição à descrição”<sup>70</sup>. Para Girard, na medida em que a violência aumenta de intensidade e imprevisibilidade, tomamos consciência do “primado da relação moral”<sup>71</sup>.

Deste ponto de vista, e acrescentando-se o fato desses processos acontecerem em âmbito social e político, informando a conduta dos agentes, entendemos que a crise mimética, com seu “círculo vicioso”, também pode ser considerada como crise moral. Quando a rivalidade e a violência prevalecem, podemos ver aí um sinal de que a moral foi relegada àquela “região de sombras onde sobrevivem as lembranças de antigas discussões e de problemas fora de moda”<sup>72</sup>, vencida pelo que Girard entendia ser o “mal ontológico” do ser humano.

Para Girard, o “mal ontológico” é um “vácuo”, que caracteriza a condição humana de insatisfação e incompletude, que faz com que o ser humano esteja sempre em busca de algo que o satisfaça, mas que nunca consegue atingir plenamente: “[o desejo] é um mal roedor que ataca primeiro a periferia e vai se alastrando em direção ao centro; é uma alienação sempre mais completa à medida que a distância diminui entre o modelo e o discípulo”<sup>73</sup>. Quando as barreiras que separam os indivíduos são removidas, o desejo mimético tende a se infiltrar cada vez mais profundamente no sujeito, suplantando a influência virtual do modelo distante, que proporcionava alguma liberdade, pela servidão cada vez mais total e imediata diante da figura do mediador<sup>74</sup>:

“O peso que a mediação interna coloca sobre os ombros do sujeito é decorrente de uma profunda ignorância antropológica que acomete a grande maioria dos homens, em especial no mundo moderno. Tortura-os o reconhecimento empírico de uma incompletude natural, congênita e insuperável. A carência fundamental que Girard chamou de “mal ontológico”. (PINHEIRO, 2016, p. 39).

Por isso, o “mal ontológico” é uma “enfermidade” que se espalha na ausência de critérios objetivos, onde os indivíduos, moldados pelo mimetismo alheio, apresentam uns aos outros um desejo que fingem sentir por si mesmos, assumindo uma atitude dissimulada e enganosa. De certa forma, podemos relacionar esse

---

<sup>70</sup> BURRELL, 1988, p. 443.

<sup>71</sup> GIRARD, Rematar Clausewitz, 2011, p. 23.

<sup>72</sup> WEIL *apud* PERINE, 1992, p. 175.

<sup>73</sup> GIRARD, Mentira Romântica e Verdade Romanesca, 2009, p. 65.

<sup>74</sup> PINHEIRO, 2016, p. 39.

fenômeno a um certo tipo de “vazio existencial”, que, desprovido de sentido, caracteriza-se por sentimentos de inveja, ciúme e ódio impotente, e pela angústia do triunfo da mediação interna em um “universo onde vão se apagando, pouco a pouco, as diferenças entre os homens”<sup>75</sup>:

Para o autor, essa questão é nitidamente visível na nossa época, quando o desgaste das instituições - “os únicos meios encontrados pelos homens para retardar o apocalipse”<sup>76</sup> - aparece sempre como uma queda na violência recíproca<sup>77</sup>, ou numa rivalidade cujo protagonismo faz com que quaisquer meios pareçam válidos para atingir nossos objetivos, uma aceleração mimética que “vem explodir os arcabouços morais”<sup>78</sup>. Isso acontece mesmo - e talvez ainda mais fortemente - nos contextos onde supostamente se rejeita a imitação a qualquer custo. Aqui, permanece o risco da “imitação negativa” - a imitação da “busca pela diferença”:

“Nas áreas mais espirituais, o mundo moderno rejeita a imitação em favor da originalidade a qualquer preço. Nunca se deve dizer o que dizem os demais, nunca pintar como pintam os demais, nunca pensar como os demais pensaram, etc. Como isso é totalmente impossível, cai-se bem depressa numa imitação negativa que esteriliza tudo. É a rivalidade mimética que não consegue se exasperar sem ficar destrutiva de múltiplas maneiras” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, p. 95).

Para Girard, quando nos afastamos completamente da “tradição”<sup>79</sup>, acabamos por construir sobre o “nada”, porque perdemos a base sólida que poderia dar-nos sustentação, e acabamos por cair na efemeridade e superficialidade - terreno fértil para o desejo mimético. Dessa forma, os indivíduos se vêem cada vez mais presos em um círculo interminável de imitação:

“Na minha opinião, só há novidade em meio à tradição. Não dá para subverter a tradição a não ser partindo de seu interior. A partir do momento em que se está fora de tudo, habita-se o nada e lá se fica! Creio que hoje é aonde chegamos... Quanto mais se condena a imitação, mais se fica entregue a ela sob um disfarce qualquer. Nunca os modismos foram tão impositivos quanto hoje” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, p. 96).

---

<sup>75</sup> GIRARD, Mentira Romântica e Verdade Romanesca, 2009, p. 38.

<sup>76</sup> GIRARD, Rematar Clausewitz: além Da Guerra, 2011, p. 68.

<sup>77</sup> GIRARD, A Violência e o Sagrado, 1990.

<sup>78</sup> GIRARD, Rematar Clausewitz: além Da Guerra, 2011, p. 68.

<sup>79</sup> Aqui, refere-se ao rompimento com a tradição no contexto da “*Querela dos Antigos e dos Modernos*, no final do século XVII” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, p. 96).

O principal sentido desse movimento encontra-se, para ele, não no contexto dos nossos valores, mas sim do que é ensinado e transmitido exatamente quando “deixamos de falar de valores”<sup>80</sup>. A crise, então, dá-se em um contexto onde “somente a relação ética ainda poderia fundar alguma coisa, mas ela é literalmente ultrapassada pelos acontecimentos”<sup>81</sup>. Essa ideia de que a ausência de valores, ou convicções éticas, pode ser entendida como um sinal da crise, e, em específico, da crise da nossa época, vai ao encontro da caracterização feita por Paul Ricoeur em seu texto *La crisi come fenomeno della modernità*. Para ele, segundo Perine:

“o que parece caracterizar melhor a crise da nossa época é, de uma parte, ‘a falta de um consenso numa sociedade dividida entre tradição, modernidade e pós-modernidade’; de outra, e mais gravemente, ‘o recuo geral das convicções, assim como a diminuição da capacidade de compromisso que esse recuo comporta’” (RICOEUR *apud* PERINE, 1990, p. 6).

Dessa forma, é compreensível que Girard afirme que “O modernismo e o pós-modernismo estão desarmados diante da intensificação da rivalidade mimética que necessariamente acompanha a dissolução de todas as proibições”<sup>82</sup>. Apesar dos ares “iluminados” da nossa sociedade, apaixonadamente apegada à “ilusão da autonomia”<sup>83</sup>, o debacle da tradição, como pontuado também por Ricoeur, acompanha a crise do nosso tempo, e é, para Girard, “necessariamente seguido do reaparecimento, nos costumes modernos, de divindades mais antigas e ferozes nascidas do processo mimético”<sup>84</sup>.

A partir disso, podemos entender que o "mal ontológico" que permeia a condição humana, caracterizado pela insatisfação e incompletude, é agravado e potencializado pela ausência de critérios objetivos em uma sociedade dividida. Assim, os indivíduos tornam-se sujeitos ao mimetismo ainda mais intensamente, muitas vezes sem sequer notarem, cotidianamente submetidos e ameaçados por uma coletividade “uniforme” e impulsiva:

---

<sup>80</sup> GIRARD, *Anorexia e Desejo Mimético*, 2011, p. 44.

<sup>81</sup> GIRARD, *Rematar Clausewitz: além Da Guerra*, 2011, p. 68.

<sup>82</sup> GIRARD, *Anorexia e Desejo Mimético*, 2011, p. 49.

<sup>83</sup> GIRARD, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, 2009, p. 40.

<sup>84</sup> GIRARD, *Anorexia e Desejo Mimético*, 2011, p. 53.

“O indivíduo moderno é o que sobra da pessoa depois que as ideologias românticas passaram por ela, é uma idolatria da autossuficiência necessariamente enganosa, um voluntarismo antimimético que provoca de imediato um redobramento do mimetismo, uma submissão mais completa a um coletivo cada vez mais sujeito aos apelos fúteis da moda e, em decorrência, cada vez mais exposto às tentações totalitárias” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas, 2011, p. 69).

A partir da análise da crise mimética e sua possível caracterização como crise moral decorrente do mimetismo negativo, torna-se evidente a necessidade de refletirmos sobre a moralidade na busca por uma possível maneira de contrapor-se a esse fenômeno. Nas palavras de Girard, “[...] uma ética nova impõe-se nesses tempos catastróficos”<sup>85</sup>. Neste sentido, a filosofia moral pode fornecer ferramentas conceituais para entendermos as condições necessárias para a construção de uma moralidade sólida e coerente, que possa enfrentar e superar as forças negativas que surgem na dinâmica mimética.

Por isso, no próximo capítulo, adentraremos no tema da moralidade a partir da perspectiva da caracterização da ética, passando por diferentes abordagens fundamentais que compõem esse campo de estudo, com ênfase na ética das virtudes e na educação moral. Essas distinções serão importantes, não somente para delimitar nossa exposição, mas também para construir os pontos de partida para a investigação que pretendemos conduzir a partir daqui.

---

<sup>85</sup> GIRARD, Rematar Clausewitz: além Da Guerra, 2011, p. 69.

## Capítulo 2. Sobre a filosofia moral

### 1. Notas acerca deste capítulo

Considerando a necessidade de mergulhar na discussão moral, sugerida ao fim do capítulo anterior, buscaremos, antes de prosseguir, contextualizar esta pesquisa, tendo em vista uma melhor compreensão dos seus pressupostos. Para isso, buscaremos estabelecer algumas distinções e inseri-la dentro do estado atual da discussão ética contemporânea. Nesse sentido, vale ressaltar que se entende não haver apenas uma forma de abordagem possível acerca da filosofia moral, fazendo-se conveniente delimitar um conjunto de autores que ofereçam uma base coerente para essa contextualização.

Dessa forma, opta-se por utilizar, a seguir, considerações de Marcelo Perine e Ángel Rodríguez Luño, pelas suas respectivas sínteses da história da ética; Giuseppe Abbá e Servais (Th.) Pinckaers, pela sua contribuição para a inserção da obra de Tomás de Aquino no debate contemporâneo; Elizabeth Anscombe e Alasdair MacIntyre, pelas suas contribuições tanto nas pesquisas sobre a ética, quanto na discussão contemporânea sobre a ética da virtude, sobre a qual esta dissertação se aprofundará posteriormente.

### 2. Caracterização da ética

No verbete sobre a ética para a *Philosophica*: Enciclopedia filosófica, Luño (2009) afirma que a ética pode ser tida como o estudo filosófico do comportamento humano, e sua origem etimológica - *ēthos* (caráter, modo de ser), que deriva de *éthos* (hábito, costume) - permite compreender que se refere ao modo de ser que se adquire ao longo da vida, e que se relaciona com o hábito. Já moral, etimologicamente, vem do latim *mos* (“costume”). Por isso, em certo sentido, conforme aponta Perine (2022), os termos *moral* e *ética* podem ser tidos como sinônimos, ainda que alguns escritores preferam usar o termo moral para se referir aos fenômenos morais concretos e usar o termo ética para se referir à análise filosófica dos princípios e conceitos fundamentais que regem toda a moral. Aqui, em ambos os casos, impõem-se três conceitos fundamentais: bem, liberdade e conduta.

Na Grécia clássica, a reflexão ético-filosófica teve como ponto de partida a constatação de que o homem aspira ao bem, e que essa aspiração é o motor de toda a sua atividade. Na tradição ocidental, “Aristóteles pode ser considerado o fundador de uma filosofia moral ou de uma ética como ciência do *éthos*”<sup>86</sup>. Assim, Aristóteles começa sua *Ética a Nicômaco* estabelecendo que “o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem”<sup>87</sup>.

O fato moral (*éthos*) é uma realidade “que tem a idade dos grupos humanos”<sup>88</sup>, e é um ponto de partida para qualquer reflexão sobre o que é pertinente aos costumes. Não há registros de grupos humanos, mesmo os mais primitivos, desprovidos de qualquer sistema de regras para a vida em comum<sup>89</sup>. Apesar disso, a possibilidade de erro na realização dessa aspiração humana mostra que, ao contrário do que acontece com outros seres vivos<sup>90</sup>, o homem está livre, e não há instinto natural e impessoal que acomode automática e infalivelmente suas ações a objetivos que lhe convêm<sup>91</sup>:

“Todas as morais reconhecem a imoralidade dos seres humanos ao reconhecer que eles *podem* e *devem* ser conduzidos à moral. [...] Com efeito, prescrever uma regra de comportamento ou exprimir a necessidade dela é, ao mesmo tempo, opor-se a ela como a algo a que não se está necessariamente submetido” (PERINE, 2022, p. 345).

A partir disso, podemos considerar, juntamente com Giuseppe Abbà, que exista uma ética “prática”, que faz parte da nossa vida cotidiana, e dá-se pela própria experiência moral, entendida como “o exercício de conhecer voltado ao agir”<sup>92</sup>, que delibera sobre prós e contras, julga alternativas com base em valorações pessoais ou de um grupo, decide com base em motivações que nascem da emoção ou do compromisso etc.

---

<sup>86</sup> PERINE, 2022, p. 345.

<sup>87</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 1: 1094 a 1-3.

<sup>88</sup> PERINE, 2022, p. 345.

<sup>89</sup> “Os grupos humanos descobrem-se desde sempre providos de regras, e a suposição de um estado humano sem regras conduziria para fora do domínio humano” PERINE, 2022, p. 346.

<sup>90</sup> “A existência de uma esfera do agir humano ‘pertinente aos costumes’, vale dizer, a existência de um *éthos* nos grupos humanos, ‘é uma evidência primitiva e indemonstrável’ (Lima Vaz, 2012, p. 17). É verdade que certas regularidades de comportamento também se verificam em outras espécies de animais. Entretanto, é só na espécie humana que se encontra um domínio no qual vigora a quase necessidade das realidades que são frequentemente (*pollakis*), em contraposição ao campo da natureza regido pela necessidade das realidades que são sempre (*aei*)”. (PERINE, 2022, p. 345).

<sup>91</sup> LUÑO, 2009, s.n., trad. nossa.

<sup>92</sup> ABBÀ, 2017, p. 22.

Essa prática moral é um exercício eminentemente pessoal, mas, apesar disso, está internamente conectada com a prática de um grupo humano, “que precede a prática da pessoa singular, chegando-se à prática pessoal por via de educação e de persuasão a partir da prática do grupo”<sup>93</sup>. Dessa perspectiva, a ética refere-se a esse conjunto de hábitos, costumes e normas que orientam a conduta humana no seu dia a dia, o que inclui tanto as regras sociais e culturais quanto as regras pessoais, internalizadas ao longo da vida:

“Uma vez que o conhecimento prático é todo ele relativo ao agente individual, com os seus desejos, e às particularidades contingentes das suas ações, não está estruturado como uma ciência, mas como um saber por via de experiência, de costumes. Em pessoas reconhecidas pela honestidade da sua prática moral é designado como sabedoria: é um saber viver como se deve.

Conforme a presença ou não desse tipo de conhecimento prático no comportamento das pessoas, nós distinguimos entre comportamentos razoáveis ou não, considerados ou desconsiderados, sábios ou nécios, responsáveis ou irresponsáveis” (ABBÀ, 2017, p. 33).

O conhecimento prático que utilizamos em nossas ações morais pode ser aprimorado de diversas maneiras; entre elas, através da elaboração filosófica. Quando isso ocorre, o conhecimento prático torna-se propriamente *filosofia moral*. Nesse caso, a ética configura-se como “reflexão”, buscando esclarecer a lógica e praticidade da experiência moral através da investigação sistemática e racional, com a intenção de desenvolver uma teoria coerente e fundamentada sobre a nossa conduta prática:

“A elaboração filosófica do conhecimento prático procederá de acordo com os elementares requisitos da filosofia, adaptados a este específico objeto. Será, antes de tudo, *reflexiva*. Com efeito, ela supõe o exercício direto do conhecimento prático, aquele exercício que compõe a descrição da ação e conclui na ação mesma ou na sua omissão. A filosofia moral reflete sobre o conhecimento prático direto para compreender e esclarecer a sua lógica e a sua praticidade” (ABBÀ, 2017, p. 33).

Para isso, a filosofia moral deve buscar esclarecer tanto os “princípios noéticos”, também conhecidos como princípios éticos ou princípios morais, que devem guiar a conduta moral, quanto os “princípios operativos” que tornam prático o conhecimento moral<sup>94</sup>. Assim, pode-se dizer que a ética, como filosofia, estuda o

---

<sup>93</sup> ABBÀ, 2017, p. 22.

<sup>94</sup> ABBÀ, 2017, p. 35.

modo específico de autogoverno da liberdade humana, que tem como ponto de referência fundamental o bem de conduta<sup>95</sup>, “do modo de ser que o homem se dá a si mesmo por meio de suas ações”<sup>96</sup>.

A ética como experiência cotidiana e como reflexão filosófica sobre a conduta humana apresentam duas perspectivas distintas, mas que se complementam. A primeira é a ética “vívica”, que orienta a conduta e as escolhas cotidianas. A segunda é a ética “pensada”, que busca fundamentar racionalmente as escolhas e ações humanas, e que pode ajudar a aprimorar a ética como experiência cotidiana:

“A praticidade do conhecimento prático não pode ser estranha à investigação filosófica, uma vez que apresenta problemas específicos de racionalidade. O discorrer entre princípios e conclusões pode terminar em aporias, porque pode não estar claro quais são os princípios, como se supera um conflito entre instâncias opostas, que sentido tem a escolha moral em situações dramáticas. Por outro lado, a pesquisa filosófica tampouco pode ser estranha à prática moral, uma vez que é próprio da filosofia uma curiosidade universal: nada tem o direito de escapar de seu exame, mesmo que o exame filosófico proceda de maneira diversa de acordo como se lhe exige pela diversidade do objeto a que se aplica” (ABBÁ, 2017, p. 33).

Em suma, a investigação filosófica sobre a moralidade é desafiadora, uma vez que parte da própria experiência moral, que pode ser ambígua e conflitante. O presente capítulo buscou caracterizar o campo da ética como filosofia moral, destacando suas complexidades e possibilidades. Desde o seu início, a filosofia moral se depara com uma multiplicidade de questões, cada uma das quais pode ser considerada como tema central da ética. Nesse sentido, reconhece-se que não há um ponto de partida “neutro” na filosofia, mas sim uma multiplicidade de experiências, que moldam as abordagens filosóficas.

A partir deste ponto, nos aprofundaremos nas diferentes abordagens fundamentais da ética, com o objetivo de ampliar o entendimento sobre os pressupostos desta dissertação e de que modo nossa pesquisa se insere na discussão moral contemporânea.

---

<sup>95</sup> Fala-se de “conduta”, uma vez que “a liberdade não é apenas a fonte de um conjunto de ações isoladas, pois através de suas ações o homem “conduz a si mesmo” para o modo de ser que livremente quer se dar” (LUÑO, 2009, s.n., trad. nossa).

<sup>96</sup> LUÑO, 2009, s.n., trad. nossa.

## 2.1. Abordagens fundamentais da ética

Afirmar que a ética se debruça sobre o autogoverno da liberdade humana, e que tem como ponto de referência o bem de conduta, não implica que desde o início as morais históricas se tenham apresentado como sistemas completamente elaborados de regras e diretrizes para todas as situações da vida em sociedade<sup>97</sup>. Como explicita Perine (2022), ao longo do processo histórico, para responder às contingências, reflexões sobre a moral surgiram dentro dos grupos humanos, o que levou a melhorias e mudanças nas normas que orientavam a vida em grupo, e até mesmo ao abandono de regras tidas como ultrapassadas, bem como a criação de novas:

“Considera-se tarefa fundamental da ética explicitamente levantar e tratar de resolver um problema que, no plano da ‘moral vivida’, com frequência é resolvido de modo implícito e não suficientemente reflexivo” (LUÑO, 2009, s.n., trad. nossa).

Assim como em outras ciências, como já antecipamos, ao longo da história do pensamento ético desenvolveu-se uma grande variedade de propostas para a interpretação e elaboração filosófica da experiência moral, “como tentativas de responder às crises enfrentadas pelas morais históricas”<sup>98</sup>. Aqui, segundo Luño, juntam-se duas ordens de problemas: de um lado, a concepção filosófica geral (realista, empirista, analítica, idealista, fenomenológica, historicista etc.), a partir da qual o filósofo aborda o estudo do fenômeno moral; de outro, a concepção de vida moral e a finalidade do conhecimento filosófico que reflete sobre ela<sup>99</sup>.

Em relação a essa pluralidade de visões acerca da vida moral e do conhecimento ético, Giuseppe Abbá, partindo do conceito de “figura da ética”<sup>100</sup> destaca, através de um reconhecimento histórico, cinco sistemas principais de filosofia moral, pela sua influência no debate contemporâneo, a saber: a ética como pesquisa sobre a melhor vida a ser conduzida; a ética como pesquisa sobre a lei moral a ser observada; a ética como pesquisa das regras para colaboração social; a

---

<sup>97</sup> PERINE, 2022, p. 346-347.

<sup>98</sup> PERINE, 2022, p. 347.

<sup>99</sup> LUÑO, 2009, s.n., trad. nossa.

<sup>100</sup> Sobre este conceito de Abbá, Luño sintetiza que “A figura da ética é uma forma de compreender qual é o principal objeto da pesquisa ética ou, se preferir, uma ideia sobre a questão fundamental à qual a ética deve dar uma resposta filosófica” (LUÑO, 2009, s.n., trad. nossa).

ética como explicação do comportamento humano; e, por fim, a ética como ciência para a produção de um bom estado de coisas<sup>101</sup>. Apesar de reconhecermos a importância do estudo de cada uma das abordagens éticas para a compreensão da filosofia moral em sua totalidade, para fins desta investigação nos ateremos à distinção entre os dois primeiros dentre os sistemas de filosofia moral descritos por Abbá, considerados pelo autor como mais fundamentais:

- 1) A ética como investigação sobre o tipo de vida que é melhor para o ser humano, no qual Abbá insere, entre outros, Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Tomás, figura que consuma toda a tradição anterior operando uma síntese que “supera o conflito de tradições criado pelo confronto do criacionismo bíblico com a concepção clássica grega da eternidade do cosmos”<sup>102</sup>. Sistema ao qual nos referiremos como *moral das virtudes*, ou *eudemonista*<sup>103</sup>; e
- 2) A ética como indagação acerca da lei moral que deve ser observada, que “opera uma verdadeira revolução porque rompe com a longa tradição finalística que prioriza o bem e a felicidade”<sup>104</sup>, abrindo caminho para o desenvolvimento moral “moderno”, e no qual Abbá insere, entre outros, João Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Francisco Suárez, tendo alcançado seu expoente em Kant<sup>105</sup>. Sistema ao qual nos referiremos como *moral do dever*, ou *deontológica*<sup>106</sup>.

---

<sup>101</sup> ABBÁ, 2017.

<sup>102</sup> PERINE, 2022, p. 347.

<sup>103</sup> *Ibid*; “Embora a ética da virtude moderna não tenha que assumir [necessariamente] uma forma “neoplatônica” ou eudaimonista, quase todas as versões modernas ainda mostram que suas raízes estão na filosofia grega antiga pelo emprego de três conceitos derivados dela. Estes são *arête* (excelência ou virtude), *phronesis* (sabedoria prática ou moral) e *eudaimonia* (geralmente traduzido como felicidade ou florescimento)” (HURSTHOUSE e PETTIGROVE, 2022, trad. nossa).

<sup>104</sup> PERINE, 2022, p. 348.

<sup>105</sup> Segundo Abbá (1996, p. 75, trad. nossa), essa figura da ética “foi construída no início do século XIV principalmente por João Duns Escoto e Guilherme de Ockham. [...] Entre o final do século XVI e início do séc. XVII encontrou seu arranjo paradigmático na versão suareziana”, e, devido à vasta difusão das obras de Suárez, determinou a orientação da incipiente filosofia moral secularizada. Abbá explica que “durante os séculos XVII e XVIII, ela primeiro atacou, depois suplantou a filosofia moral de tipo aristotélico que dominava os cursos de filosofia ainda durante o século XVII. Alcançou sua última e mais influente acomodação na obra de Kant. [...] De seu seio se desenvolveram, durante os séculos XVII e XVIII, outras figuras da filosofia moral, [...] Refiro-me à abordagem contratualista iniciada por Hobbes, à abordagem peculiar dada por Hume e à abordagem utilitarista” (*ibid.*).

<sup>106</sup> PERINE, 2022, p. 348; Essa expressão deriva das palavras gregas *deon* (dever) e *logos* (ciência ou estudo de) (ALEXANDER e MOORE, 2021, trad. nossa).

## 2.2. A moral das virtudes

Segundo Luño, o que atualmente se chama de ética ou moral da virtude ou das virtudes, também chamada moralidade “clássica” ou, como dissemos anteriormente, ética *eudemonista*, é a abordagem comum a quase todos os filósofos gregos e, com algumas transformações, também aos filósofos tardo-antigos e medievais (Santo Agostinho, São Tomás de Aquino). Essa abordagem de ética foi progressivamente abandonada a partir do século XIV e retomada em profundidade apenas na segunda metade do século XX.

Aqui, o autor aponta que o problema em que se concentra a pesquisa moral é o da determinação do ponto de vista prático do bem da vida humana considerada em sua totalidade ou, com a terminologia clássica, do fim último ou do bem supremo do homem, concebido como um caminho de vida cujos princípios de natureza intelectual, afetivo-disposicional, eletiva e executiva são as virtudes, nas quais se baseiam as regras que regulam as ações:

“pode acontecer de se levar um estilo de vida que, com o passar dos anos, demonstra ser um erro completo ao qual já não é possível remediar” A ética elaborada na Grécia clássica refletiu sobre essas experiências de insatisfação e considerou que sua principal missão consistia em evitar que os homens sofressem esses fracassos globais ou, positivamente falando, em orientar a livre determinação dos objetivos e prioridades a fim de projetar e viver uma vida cheia de valor, da qual não haja arrependimento mais tarde” (LUÑO, 2009, trad. nossa).

Inspirado pela obra de Aristóteles, Tomás de Aquino definia a virtude, entre outras coisas, como “um hábito bom e operativo do bem”<sup>107</sup>, e o que “faz bom quem a possui e torna boa sua obra”<sup>108</sup>. Sobre isso, Laura Estrada, tradutora da edição espanhola do livro *Questões Disputadas sobre a Virtude*<sup>109</sup>, em seu estudo preliminar para a publicação, explica que, de acordo com Tomás, entende-se que uma virtude propriamente humana é um hábito que inclina ao bem moral, estimulando o princípio operativo e facilitando a realização do ato virtuoso, de forma que esse agir virtuoso se leve a cabo de modo constante<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 55 art. 3.

<sup>108</sup> AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 56 art. 3.

<sup>109</sup> Editora EUNSA.

<sup>110</sup> ESTRADA, 2000.

Dessa forma, a ética das virtudes busca levar o homem a um nível de reflexão que lhe permita elevar-se acima das necessidades e circunstâncias imediatas e indagar de forma reflexiva e fundamentada sobre o bem da vida vista como um todo. Ou seja, isso significa debruçar-se sobre o que, para os filósofos gregos, era o problema da “felicidade”. Aqui, somos levados à perguntas como: Qual é o verdadeiro bem da vida humana? O que é felicidade? Que tipo de pessoa é justo ser e que tipo de vida é justo viver? Dentro desse contexto, pode ser compreendido com precisão o conceito clássico de “fim último”, “felicidade” ou “bem supremo” do homem, que se referem, simplesmente, a esse “bem da vida humana considerada em sua totalidade”, que a ética da virtude toma como ponto de referência fundamental para o ordenamento da conduta<sup>111</sup>.

### 2.2.1. A ética como educação para a virtude

Como já explicitado, ao tratar da busca pelo bem, Aristóteles pontua que todas as nossas ações são guiadas por um objetivo final, um fim (*telos*) que desejamos por si mesmo, isto é, o “sumo bem” (ou “fim último”), também chamado de Felicidade<sup>112</sup>. Isso significa que as nossas ações possuem um propósito, uma meta que buscamos alcançar e para a qual se direcionam. Todo ato, escolha ou atitude que se tem em relação ao que acontece não desaparece isoladamente. O conjunto de decisões humanas permite que a pessoa caminhe em direção à autorrealização, porque a realização é coordenada com a autodeterminação<sup>113</sup>. Contudo, ainda que a “vontade de verdade” constitua “o princípio interno da vontade”<sup>114</sup>, percebemos que muitas das nossas escolhas podem ser baseadas em mentiras e enganos.

Por isso, também Aristóteles afirma que o conhecimento do sumo bem terá grande influência sobre a nossa vida. Para ele, este é justamente o papel da educação: “o objetivo da educação é fazer com que o aluno goste e desgoste do que é certo gostar e desgostar”<sup>115</sup>. Sobre isso, em seu texto *A Abolição do Homem*, em que trata sobre o tema da moral e, em específico, da educação para a virtude em

---

<sup>111</sup> LUÑO, 2009.

<sup>112</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 1: 1094 b.

<sup>113</sup> PRIETO, 2011.

<sup>114</sup> WOJTYLA, 1969, trad. nossa.

<sup>115</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1104 B.

contraposição à educação “moderna”, Lewis comenta que, do ponto de vista aristotélico, o aluno “bem treinado” facilmente encontrará os princípios da ética:

“Quando a idade do pensamento reflexivo chegar, o aluno assim treinado nas ‘afeições ordenadas’ ou nos ‘justos sentimentos’ facilmente encontrará os primeiros princípios da Ética; mas o homem corrupto não poderá enxergá-los e não fará nenhum progresso nessa ciência.” (LEWIS, 2017, p. 14).

Lewis pontua ainda que já Platão, antes de Aristóteles, havia dito o mesmo, ao constatar que o jovem “bem-educado” é o que veria com maior clareza a moralidade das obras humanas:

“Platão, antes dele, já havia dito o mesmo. O ‘animalzinho humano’ não terá logo de cara as reações certas. Ele deve ser treinado para sentir prazer, agrado, repulsa e ódio em relação às coisas que realmente são prazerosas, agradáveis, repulsivas e até odiáveis. Na *República* o jovem ‘bem-educado’ é ‘aquele que veria com maior clareza o que há de errado em obras humanas imperfeitas’” (LEWIS, 2017, p. 14).

Santo Agostinho, para quem “na filosofia moral os platônicos têm a primazia”<sup>116</sup>, propunha que “o homem é essencialmente movido por seu amor”<sup>117</sup>, sendo o amor uma tendência natural que configura o princípio fundamental da vontade, e, portanto, de toda ação humana - também dos atos maus. Por isso, fundamentado nas Sagradas Escrituras, o autor distingue o “amor bom”, que é o reto querer, do “amor mau”, que é o perverso querer<sup>118</sup>. Assim, a virtude, para Agostinho, é “amar o que devemos amar”<sup>119</sup>, *ordo amoris* - “a disposição ordenada das afeições, na qual cada objeto corresponde ao grau de amor que lhe é apropriado”<sup>120</sup> e, em concordância com Platão, “o bem supremo [do homem] consiste em viver conforme a virtude”<sup>121</sup>.

Séculos mais tarde, Tomás de Aquino alertava que “para que a vontade tenda a algo, não é necessário que seja um bem verdadeiro e real, mas que seja apreendido como um bem”<sup>122</sup>. Para ele, em consonância com seus antecessores,

<sup>116</sup> AGOSTINHO, Cidade de Deus, Livro VIII, Cap. VIII, p. 723.

<sup>117</sup> GILSON, 2007, p. 257.

<sup>118</sup> “[...] o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau” (AGOSTINHO, Cidade de Deus, Livro XIV, Cap. VII, p. 1252).

<sup>119</sup> GILSON, 2007, p. 258.

<sup>120</sup> AGOSTINHO, Cidade de Deus, Livro XV, Cap. XXII, p.1399.

<sup>121</sup> AGOSTINHO, Cidade de Deus, Livro VIII, Cap. VIII, p. 724

<sup>122</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, I-II, q. 8, a. 1

longe de sempre querer o verdadeiro bem (bem em absoluto), a vontade quer às vezes um bem aparente<sup>123</sup>, de modo que o objeto do querer é sempre o que parece ser bom para cada um (um bem fenomênico). Para o autor, bem aparente e bem em absoluto podem coincidir ou não, a depender da disposição moral de cada agente e das circunstâncias em que o mesmo se encontra. Esta coincidência ocorre, necessariamente, no caso do virtuoso, pois o bem aparente ou que o parece ser bom coincide com o que de fato é bom<sup>124</sup>.

Além disso, essa concepção moral, segundo Abbá, “é uma ciência prática, no sentido de que constitui um desenvolvimento, como uma ciência, do conhecimento prático por excelência, que é a prudência”<sup>125</sup>. A prudência - segundo Tomás, uma virtude especial distinta de todas as outras virtudes<sup>126</sup>, à qual pertence a aplicação da razão reta às obras<sup>127</sup> - aqui é tida como uma forma de conhecimento que se relaciona com as inclinações naturais dos apetites em relação aos bens humanos e busca aprender sobre o bem e o fim dessas inclinações em relação ao “sumo bem”. Ou seja, a educação moral é também uma forma de conhecimento prático que se origina e se destina à prática<sup>128</sup>.

Dessa forma, a educação moral deve ser vista como um processo contínuo que inclui não apenas a instrução sobre os princípios morais, mas também a prática desses princípios (o exercício das virtudes), juntamente com a reflexão sobre as escolhas e ações que fazemos. Nesse sentido, pode-se dizer que, em termos gerais, a ideia da ética como educação para a virtude parte da noção de que a moralidade não é apenas um conjunto de regras a serem seguidas, mas um processo de desenvolvimento pessoal, e, por isso, incompatível com uma abordagem moral centrada no dever e nas obrigações morais. No próximo capítulo, adentraremos nessa abordagem da moral, a fim de ampliar a nossa compreensão sobre essa outra perspectiva da filosofia moral e como ela se relaciona com a moral das virtudes.

---

<sup>123</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, I-II, q. 19, art.1.

<sup>124</sup> AGGIO, 2015.

<sup>125</sup> ABBÁ, 2020, p.305, trad. nossa.

<sup>126</sup> AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 47 art. 5

<sup>127</sup> AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 47 art. 4

<sup>128</sup> ABBÁ, 2020, p.305, trad. nossa.

### 2.3. A moral do dever e seus desdobramentos

Na ética ou moral do dever, também chamada, como já dissemos, de ética *deontológica*, em contraposição à anterior, o desejo de felicidade é colocado em segundo plano. Nessa concepção de moral, a obrigação não é um problema entre outros; é a questão moral por excelência, pode-se mesmo dizer que é a única questão<sup>129</sup>. Essa moralidade, apresentada como a ciência das obrigações e deveres, tem seu fundamento numa figura da ética que “está voltada não para o bem da vida humana, mas para o bem ou o mal da ação singular”<sup>130</sup>, e nasce no século XIV com J. Duns Escoto, G. de Ockham e Suárez, no contexto de complicadas controvérsias.

Aqui, o conhecimento ético gira em torno de dois pólos: o polo normativo, onde se encontram lei, obrigação, dever; e o polo da liberdade onde se situa consciência moral, autonomia pessoal. As exigências morais, por sua vez, caracterizam-se por sua exterioridade e passividade em relação à liberdade humana e ao próprio homem como sujeito moral: o papel do sujeito consiste unicamente em obedecer<sup>131</sup>, e o moralista é tido como o guardião das leis, o intérprete das prescrições, o juiz das obrigações<sup>132</sup>. Os desdobramentos posteriores da ruptura causada pela moral do dever em relação à moralidade clássica darão a tônica ao que filósofos como MacIntyre e Anscombe identificarão como ética *moderna*<sup>133</sup>.

Tais desdobramentos, segundo Abbá, se desenvolvem em, pelo menos, quatro direções<sup>134</sup>:

---

<sup>129</sup> PINCKAERS, 2007.

<sup>130</sup> LUÑO, 2009, s.n., trad. nossa.

<sup>131</sup> LUÑO, 2009.

<sup>132</sup> PINCKAERS, 2007.

<sup>133</sup> A “modernidade” ou “modernidade moderna”, é descrita por Perine em seu artigo *A Modernidade e sua Crise* a partir da caracterização de Lima Vaz, a saber como uma nova “revolução no centro do universo simbólico da civilização ocidental [...] ‘um tipo de modernidade até então inédito na nossa ‘civilização filosófica’, ao operar a imanentização no próprio sujeito do ato de filosofar, do fundamento que confere a esse mesmo ato seu privilégio no tempo. Desta sorte, a estrutura fundante desse ato — ou a estrutura do ‘Eu penso’ (Cogito) como princípio do discurso filosófico — evoca para si o privilégio de um começo absoluto ou da suprassunção do tempo — anulação do tempo pelo conceito, diz Hegel — no agora privilegiado do saber filosófico” Segundo o autor, “O abalo sísmico provocado pela inversão cartesiana será posteriormente formulado em termos de ‘revolução copernicana’ na representação do mundo, por Kant” (PERINE, 1992, p. 163-164); Além disso, consideramos como parte da concepção de “modernidade” que, o longo dos séculos XVI e XVII, “A descoberta de um Novo Mundo, a Reforma Protestante e os conflitos que trouxe consigo foram objeto de atenção e análise. A jovem Companhia de Jesus e as já veteranas ordens medievais ofereceram suas respostas aos desafios de uma nova época e seus mestres contribuíram, juntamente com outras escolas e correntes de pensamento, para estabelecer as bases do pensamento moderno” (DÍEZ; BUENO; LÓPEZ, 2022, p.182, trad. nossa).

<sup>134</sup> ABBÁ, 1996.

- a) Hobbes, que concebe a filosofia moral como a busca de uma norma para colaboração social;
- b) O racionalismo kantiano;
- c) Hume, que apresenta a filosofia moral como explicação do comportamento humano;
- d) O utilitarismo e o consequencialismo; com o acréscimo de, mais recentemente, ser possível notar “um corpo de trabalho filosófico altamente distinto de uma variedade de pontos de vista modernos diferentes e rivais na filosofia moral: contratualista, utilitarista, pós-lockeano, pós-kantiano, prescritivista e emotivista”<sup>135</sup>.

Entre elas, pode-se dizer que a moral do dever encontra em Kant, para quem “é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom”<sup>136</sup>, seu principal representante, uma vez que a formulação do seu princípio da universalidade e da autonomia da vontade representou uma “virada” na tradição ocidental de pesquisa moral. Por isso, diversos filósofos contemporâneos ainda se definem em relação a Kant no que diz respeito à filosofia moral:

“Apesar das duras críticas ao formalismo e ao rigorismo da moral kantiana, não resta dúvida de que a formulação do princípio da universalidade e da autonomia da vontade representou uma virada na tradição ocidental de pesquisa moral. Muitos filósofos contemporâneos ainda se definem como kantianos ou neo-kantianos em termos de filosofia moral, seja pela adesão a uma concepção deontológica dos imperativos morais (como J. Rawls, 2002), seja pela proposta de uma versão consequencialista da ideia do dever (Cummiskey, 1997), seja ainda pela adoção de um sentido mais modesto e corriqueiro do dever moral, na linha dos intuicionistas e dos pluralistas (inspirados por Ross, 1993)” (PERINE, 2022, p. 348).

Contudo, o esforço da reflexão filosófica moderna não foi suficiente para encobrir os fracassos da sua insistência no dever. Muitos filósofos contemporâneos expressaram, com o passar do tempo, crescente insatisfação com as discussões morais estabelecidas pelos debates “modernos”, que se concentram principalmente nos atos e ignoram o caráter do sujeito moral propriamente dito, e chegam a até

---

<sup>135</sup> MACINTYRE, 1998.

<sup>136</sup> KANT, 2007, p. 88.

mesmo a descartar o desejo de felicidade<sup>137</sup>. Esses debates, derivados da ruptura causada pela moral do dever, e, mais recentemente, polarizados entre a versão teleológica do utilitarismo e a deontologia, são tidos por esses autores como insuficientes para captar a diversidade da experiência moral:

“O *Sapere aude!*, a ousadia de usar do próprio entendimento, veio a ser, a partir de então, a tarefa de Sísifo de todos os pretendentes à maturidade da razão absolutamente autônoma e legisladora. Não causa estranheza, portanto, que o traço mais característico da “modernidade moderna” mostre-se nas pretensas e intermináveis discussões morais da atualidade, que se reduzem, como indica acuradamente MacIntyre, ao confronto entre premissas morais incompatíveis, e incomensuráveis, e à expressão de preferências sem critério, incapazes de dar qualquer justificação racional para uma escolha entre as premissas” (PERINE, 1992, p. 175-176).

A partir disso, percebemos que a ética do dever, ou deontológica, trouxe uma abordagem “revolucionária” para a reflexão moral, priorizando a obrigação em detrimento do desejo de felicidade. Essa concepção, como vimos, influenciou diversos filósofos contemporâneos, que até hoje se definem como kantianos ou neo-kantianos em termos de filosofia moral. No entanto, a partir do seu rompimento com a tradição anterior, essa perspectiva moral trouxe limitações e insuficiências que produziram uma crescente insatisfação. Assim, por volta dos anos 1960, o interesse pelas virtudes começou a ressurgir na filosofia contemporânea<sup>138</sup>. No próximo capítulo, trataremos mais profundamente desse ressurgimento das virtudes na filosofia contemporânea, e como isso tem contribuído para a reflexão moral.

---

<sup>137</sup> É o caso, por exemplo, de Arthur Schopenhauer, que afirma que “por ‘viver feliz’ deve-se entender somente ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável. Decerto, a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 141).

<sup>138</sup> PERINE, 2022, p. 348-349.

### Capítulo 3. A tradição da virtude na discussão contemporânea

#### 1. Introdução

A virtude é um conceito complexo e multifacetado, mas que comporta, invariavelmente, implicações práticas significativas para as estruturas sociais, legais e políticas que influenciam a formação dos indivíduos. Por isso, faz-se necessário considerar os contextos em que as virtudes devem ser cultivadas e exercidas. Nessa perspectiva, é notável que muitas das recentes tentativas de revisitar a teoria das virtudes se baseiam nas discussões pioneiras de Aristóteles sobre o tema, presentes, sobretudo, na *Ética a Nicômaco*. Assim, o autor configura-se como uma fonte fundamental, com importância vivificada pelos seus comentadores contemporâneos.

Entre esses autores, que despertaram para o interesse pelas virtudes, pode-se destacar os trabalhos de Philipa Foot, James Wallace, Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, Martha Nussbaum, entre outros. Apesar de não constituírem uma visão homogênea, esses filósofos abriram, de certa forma, uma “terceira via”<sup>139</sup>: o resgate da antiga teoria das virtudes, não apenas como um tópico longamente negligenciado, mas como “a pedra angular para a renovação e até mesmo para a reconstrução de uma adequada teoria moral”<sup>140</sup>.

A proliferação de pesquisas e estudos acadêmicos sobre essas questões morais parece estar relacionada a recentes experiências práticas profundas e, de alguma forma, de teor existencial. Como ressalta Perine (2022), observa-se, globalmente, uma crescente preocupação com a prevalência de interesses particulares tanto na esfera pública quanto na privada, e com o temor generalizado em relação às consequências negativas da fragmentação e privatização das sociedades, causa e efeito da dissolução de princípios éticos (*éthos*) unificadores que, até recentemente, eram relativamente comuns mesmo entre diferentes formas de vida.

Diversos indícios em iniciativas de expressão que tendem à universalidade apontam para a hipótese de que a consciência média do nosso tempo não está totalmente obscurecida pelo notório individualismo que domina o atual estado de

---

<sup>139</sup> PERINE, 2022, p. 349.

<sup>140</sup> PERINE, 2022, p. 349.

coisas, mas foi imbuída “de uma aspiração crescente por uma forma de vida digna para todos os seres humanos, que não renuncie às autênticas conquistas da Modernidade, mas que não tenha de pagar o altíssimo preço dos seus desvios e das suas perversas consequências”<sup>141</sup>.

Como qualquer posição filosófica, o resgate da teoria das virtudes como fundamento para a renovação da ética moderna está sujeita a críticas, e tem sido objeto de críticas por alguns autores, que a acusam de ser uma tentativa de mascarar uma queda em direção às falácias do naturalismo ético. Entretanto, alguns entre os que o defendem argumentam que sua principal vantagem é a de superar a dissociação entre fato e valor, através de uma reflexão sistemática sobre as condições necessárias para uma vida boa e feliz, firmadas em características biológicas e sociais dos seres humanos:

“Essa renovação, contudo, não é isenta de problemas. Para seus críticos, a teoria das virtudes não é mais do que uma sofisticada tentativa de ocultar a inevitável queda nas falácias do naturalismo ético; para seus defensores, sua principal vantagem consiste, precisamente, em superar o abismo entre fato e valor por uma sistemática reflexão sobre as condições para a vida boa e feliz, enraizadas nas características biológicas e sociais dos seres humanos” (PERINE, 2022, p. 349).

Há também uma outra posição entre seus defensores - assumida, por exemplo, por Alasdair MacIntyre -, que rejeita sistematicamente tanto a falácia naturalista quanto a dissociação entre fato e valor. MacIntyre defende uma forma de teoria naturalista, o aristotelismo, e sustenta que a falácia naturalista, as lacunas entre ser/dever ser, e fato/valor bem como a tentativa de tornar a moralidade uma esfera autônoma autojustificada à la Kant e Moore são o resultado de uma série de confusões<sup>142</sup>. Ele assume a posição de que a dissociação entre fato e valor não existia para Aristóteles e que essa é a posição correta.

De qualquer forma, para os defensores do resgate da moral das virtudes, esse movimento não poderia ser levado a cabo sem concessões. Apesar das distinções entre as diferentes teorias contemporâneas da virtude, a maioria delas converge em grande medida na “unânime rejeição da exigência kantiana de compreensão da moral independentemente de considerações relativas à ‘natureza

---

<sup>141</sup> PERINE, 2022, p. 349

<sup>142</sup> MACINTYRE, 2021.

humana' ou às 'circunstâncias' no interior das quais o agente moral se encontra"<sup>143</sup>. Consequentemente, é comum a muitos desses autores uma crítica à moral do dever ou à ética moderna, embora alguns "simpatizem com o esforço kantiano de encontrar um fundamento autônomo para a moralidade, as conclusões a que ele chegou lhes parecem inadmissíveis"<sup>144</sup>.

### 1.1. A incompatibilidade entre moral da virtude e do dever

Como exposto anteriormente, entende-se que há diferentes posições interpretativas possíveis em relação à filosofia moral e, conseqüentemente, seu desenvolvimento. Dessa forma, apesar de ter-se o conhecimento de posições como a de Terence Irwin, que aponta para a existência de "boas razões" para questionar um contraste nítido entre as duas concepções morais apontadas anteriormente<sup>145</sup>, partiremos, neste estudo, de outro ponto de vista, defendido por MacIntyre, de forma mais sutil, e Anscombe, de forma mais radical, no qual existe uma incompatibilidade que é fruto de uma perda da tradição da ética das virtudes e do próprio sentido dos conceitos.

Em seu artigo *Modern Moral Philosophy*, Anscombe elucida da seguinte forma a incompatibilidade entre as concepções morais modernas e de Aristóteles:

"Qualquer um que tenha lido a Ética de Aristóteles e também tenha lido a filosofia moral moderna deve ter ficado impressionado com os grandes contrastes entre eles. Os conceitos que são proeminentes entre os modernos parecem estar ausentes, ou pelo menos enterrados ou em segundo plano, em Aristóteles. [...] Não podemos, então, recorrer a Aristóteles para qualquer elucidação da maneira moderna de falar sobre o bem "moral", obrigação etc" (ANSCOMBE, 1981, p. 26, trad. nossa).

Ou seja, Anscombe defende que aqueles que têm familiaridade com a obra de Aristóteles e com a filosofia moral moderna podem perceber as incompatibilidades entre elas, uma vez que os conceitos amplamente discutidos na

---

<sup>143</sup> PERINE, 2022.

<sup>144</sup> PERINE, 2022, p. 350.

<sup>145</sup> Irwin, ao tratar sobre Kant, afirma que a concepção de moralidade baseada na lei e orientada para a ação é muitas vezes considerada característica das perspectivas morais modernas, em oposição às antigas, mas que "já encontramos boas razões, no entanto, para questionar qualquer contraste nítido entre uma concepção de moralidade "baseada na virtude" e uma concepção "baseada na lei", especialmente se esse contraste for identificado com o contraste entre orientação para estados de caráter e orientação para ações" (IRWIN, 2009, p. 64, trad. nossa).

filosofia moral moderna não possuem relevância correspondente na obra de Aristóteles. Por isso, a autora defende que não é possível simplesmente recorrer a Aristóteles para alcançar esclarecimento sobre as questões contemporâneas relacionadas, por exemplo, ao bem "moral" ou à obrigação.

No mesmo ano, MacIntyre parte de uma constatação muito semelhante em seu recém lançado *Depois da Virtude*<sup>146</sup>, afirmando que, se sua hipótese for verdadeira, a linguagem da moral se encontra num estado de desordem, no qual temos contato apenas com fragmentos descontextualizados de um esquema conceitual. Apesar de seguirmos utilizando muitas das suas expressões, não mais as compreendemos inteiramente:

“o que possuímos, se esse parecer for verdadeiro, são fragmentos de um esquema conceitual, partes agora isoladas dos contextos donde provinha seu significado. Possuímos, na verdade, simulacros da moral; continuamos a usar muitas das expressões fundamentais. Contudo, perdemos em grande medida, se não inteiramente, nossa compreensão, tanto teórica como prática, da moral” (MACINTYRE, 2021, p. 27).

Para o autor, as diferenças entre ambas são tão profundas que chegam a ir além da ética e da moralidade para a compreensão mesma da ação humana<sup>147</sup>, de forma a concluir que, apesar de todos os esforços modernos, não foi possível a constituição de uma defesa racionalmente defensável da sua moralidade, restando o retorno e reafirmação da tradição aristotélica como forma de restaurar a inteligibilidade e a racionalidade da nossa vida moral:

“por um lado, ainda nos falta, apesar dos esforços de três séculos de filosofia moral e um de sociologia, qualquer afirmação coerente racionalmente defensável de um ponto de vista individualista liberal; e que, por outro lado, a tradição aristotélica pode ser reafirmada de forma a restaurar a inteligibilidade e a racionalidade de nossas atitudes e compromissos morais e sociais” (MACINTYRE, 2021, p. 374).

A partir daqui, nos debruçaremos brevemente sobre a obra de MacIntyre como caminho para delimitar a noção contemporânea de virtude, a fim de propormos essa noção como possível contraponto para a rivalidade mimética.

---

<sup>146</sup> Aqui, citamos a edição mais recente, com data de 2007.

<sup>147</sup> MACINTYRE, 2021, p. 373.

## 2. Alasdair MacIntyre e *Depois da Virtude*

Alasdair MacIntyre é um dos pensadores mais influentes da filosofia moral no século XX. Sua obra mais conhecida, *Depois da Virtude*, lhe rendeu um lugar de destaque nos estudos éticos contemporâneos, “oferecendo uma explicação sugestiva e persuasiva da crise moral da modernidade de um ponto de vista aristotélico”<sup>148</sup>, proposta filosófica que é também expandida e desenvolvida em obras posteriores, ao longo de sua longa carreira intelectual. Para tanto, MacIntyre busca situar-se nas “margens” da modernidade, numa posição crítica:

“MacIntyre sugere que os recursos necessários para uma renovação ética e política podem ser encontrados no pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino, complementados com alguns insights da crítica marxista ao liberalismo e uma compreensão narrativa da vida humana” (RODRÍGUEZ e AMAYA, 2021, s.n., trad. nossa).

Em *Depois da Virtude*, início do seu grande projeto filosófico, MacIntyre reflete sobre como a modernidade levou a uma compreensão emotivista - e, por isso, insuficiente - da ética, como consequência do fracasso das tentativas surgidas no Iluminismo de oferecer-lhe uma justificação racional. Através de um percurso histórico, o autor demonstra como vem ocorrendo a mudança de uma sociedade onde a virtude era central, para outra, a moderna, que vive em uma época “depois da virtude”:

“Estas últimas palavras podem ser entendidas em duplo sentido: por um lado, vive-se numa sociedade onde a virtude já não é um conceito central nos seus esquemas morais; por outro, vive-se numa sociedade onde é necessário encontrar uma forma de restaurar a centralidade da virtude” (RODRÍGUEZ e AMAYA, 2021, s.n., trad. nossa).

Aqui, já se delinea a importância que MacIntyre dá à ideia de tradição<sup>149</sup>. Observando a disparidade entre as demasiadas concepções diferentes e incompatíveis de virtude ao longo do tempo, e, exatamente por tais teorias, por outro lado, reclamarem para si uma hegemonia não só teórica, mas também institucional, MacIntyre propõe-se a reconstruir a tradição histórica na qual a concepção de

<sup>148</sup> RODRÍGUEZ e AMAYA, 2021, s.n., trad. nossa.

<sup>149</sup> Na obra *Três versões rivais da investigação moral*, MacIntyre desenvolverá que a “forma correta” de fazer filosofia é a partir da consciência de se pertencer a uma tradição, usando como exemplo a obra de Tomás de Aquino.

virtude, de caráter “multifacetado, histórico e complexo”<sup>150</sup> pode reencontrar uma unidade conceitual que fundamente o seu “resgate”.

### 3. O *outro* como condição de possibilidade para a virtude

Em busca do “conceito nuclear unitário das virtudes”, MacIntyre nota que “uma das características da concepção de virtude [...] é que ela sempre requer, para ser aplicada, a aceitação de alguma explicação anterior de certas características da vida moral e social, que devem ser levadas em conta na sua definição e explicação”<sup>151</sup>. Dessa forma, ao esboçar uma definição de virtude, o autor recorre à ideia de “prática”: “A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja ausência de fato nos impede de alcançar tais bens”<sup>152</sup>.

Aqui, MacIntyre compreende o conceito de “prática” como uma forma de “atividade humana cooperativa”, mais detalhadamente:

“qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida através da qual os bens internos a essa forma de atividade são obtidos durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência que são próprios a tal forma de atividade - e, em parte, a definem -, e o resultado é que as capacidades humanas para alcançar a excelência, e as concepções humanas dos fins e dos bens em questão, são sistematicamente ampliadas”. (MACINTYRE, 2021, p. 278)

Ou seja, as práticas são atividades sociais cooperativas que possuem um conjunto de normas internas compartilhadas e objetivos comuns, e são realizadas por praticantes que se engajam na prática com o objetivo de alcançar tais objetivos. Essas práticas incluem uma ampla variedade de atividades, desde atividades cotidianas como cozinhar e cuidar da casa até atividades mais especializadas como a prática da medicina, da engenharia, da filosofia, da dança, da música e dos esportes. Através das práticas, é possível alcançar coisas ou estados de coisas que são bens em si mesmos. No entanto, para alcançar esses bens intrínsecos às práticas, é necessário tornar-se um praticante competente, adquirindo e exercitando as habilidades específicas de cada prática e as virtudes de caráter necessárias para

---

<sup>150</sup> MACINTYRE, 2021, p. 276.

<sup>151</sup> MACINTYRE, 2021, p. 276.

<sup>152</sup> MACINTYRE, 2021, p. 282.

qualquer prática<sup>153</sup>. Nesse sentido, a virtude, como qualidade humana, é essa condição necessária para a eficaz participação nas práticas, que são atividades humanas cooperativas, e para o alcance dos bens internos a essas atividades.

Além disso, para MacIntyre, pertence ao conceito de “prática”, conforme definido, que os bens internos a essa forma de atividade só possam ser adquiridos por meio da nossa própria subordinação, dentro da prática, no relacionamento com os outros praticantes. Isso significa que os praticantes devem se submeter às demandas da prática e disciplinar seus próprios desejos para adquirir as habilidades e virtudes necessárias para a prática. Além disso, aqui, o que é estabelecido pela autoridade também desempenha um papel importante, bem como os modelos que incorporam a excelência em determinada prática e a unidade narrativa do sujeito moral e da tradição.

Esses são os fatores que permitem à comunidade discernir como conceber uma vida bem-sucedida, como se classificam os bens e como priorizar as práticas em relação ao bem comum, marcando o seu contraste com a moral moderna:

“As práticas, desta forma, apresentam elementos que marcam um contraste com o esquema conceitual da moralidade moderna, assente na noção do indivíduo e onde o bem comum brilha pela sua ausência” (RODRÍGUEZ e AMAYA, 2021, trad. nossa).

Dessa forma, fica claro que, para MacIntyre, o papel do *outro* na aquisição das virtudes é fundamental. Para ele, a virtude não pode ser alcançada de forma individual, mas somente em relação com outros indivíduos em uma comunidade de práticas. É por meio da participação em uma comunidade que o indivíduo aprende a prática das virtudes, adquirindo habilidades e entendimento através da observação e do diálogo com os outros membros da comunidade. Dessa forma, a comunidade é essencial para a formação da moralidade e do caráter, e a aquisição das virtudes depende da relação do indivíduo com os outros e com as normas e práticas compartilhadas pela comunidade.

#### **4. Virtude e interdependência**

---

<sup>153</sup> DUNNE, 2020, p. 260, trad. nossa.

Mas MacIntyre vai além. Anos após a publicação de *Depois da Virtude*, a obra *Dependent Rational Animals* marcou a inclusão de outro elemento nuclear no pensamento de MacIntyre: a condição biológica e corporal do ser humano, que possibilita reconhecer até que ponto ele está sujeito a certo grau de vulnerabilidade e dependência, e até que ponto isso é decisivo em sua vida moral<sup>154</sup>. Ao definir o ser humano como “animal dependente racional”, o autor afirma:

“A filosofia moderna colocou justa e compreensivelmente, uma grande ênfase na autonomia individual e na capacidade para fazer escolhas morais. Defenderei que as virtudes da ação racional independente precisam, para o seu exercício adequado, de ser acompanhadas pelo que designarei como virtudes de dependência reconhecida [...] Além disso, ambos os conjuntos de virtudes são necessários para atualizar as potencialidades distintivas que são específicas do animal racional humano” (MACINTYRE, 2014, pág 8, trad. nossa).

Neste momento, o autor distingue um conjunto específico de virtudes - as “virtudes de dependência reconhecida”, que são as virtudes envolvidas nas relações de “dar e receber”, e que possibilitam a conquista do bem comum, como a misericórdia e a benevolência. Para MacIntyre, o sincero reconhecimento da nossa condição vulnerável e dependente exige o reconhecimento da centralidade desse conjunto especial de virtudes, que são necessárias para sustentar exatamente aqueles tipos de relacionamento comunitário através dos quais o exercício das virtudes deve ser primeiro aprendido<sup>155</sup>. Dessa forma, a distinção das virtudes de dependência reconhecida explicitam a relação ainda mais específica entre o indivíduo e o *outro*.

MacIntyre afirma que aquilo de que precisamos dos outros - se queremos desenvolver as capacidades propriamente *humanas* - são justamente aquelas relações necessárias para promover a capacidade de avaliar os nossos próprios juízos práticos, questionar se as nossas razões para a ação são suficientemente boas, e a desenvolver a capacidade para imaginar realisticamente futuros alternativos possíveis e escolher racionalmente entre eles, e a capacidade de criar distância face aos nossos desejos, para sermos capazes de discernir racionalmente o nosso bem, e como os nossos desejos devem ser dirigidos ou reeducados, no caso de querermos concretizá-los<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> RODRÍGUEZ e AMAYA, 2021.

<sup>155</sup> MACINTYRE, 2014.

<sup>156</sup> MACINTYRE, 2014, p. 83.

Ou seja, aquilo que precisamos dos outros são justamente as relações necessárias para aquisição das virtudes, que, por sua vez, como já vimos, não podem ser adquiridas senão através da relação com os outros, formando um círculo de mútua dependência - eu preciso do *outro* e o *outro* precisa de mim. É nesse processo compartilhado que o “animal humano” torna-se capaz de deixar o “infantil exercício da inteligência animal” em direção ao “exercício do raciocínio prático” através do qual alcançará o seu florescimento.

## Capítulo 4. A educação para a virtude: possível contraponto à rivalidade mimética

### 1. Um diálogo entre Girard e MacIntyre

Como já dito, ao longo de sua obra, o próprio Girard considera a existência de um possível “pólo positivo” da imitação. Em uma conversa com Anspach e Tacou, por exemplo, o autor afirma que “A imitação de bons modelos é inevitável e até indispensável para a criatividade. Rejeitando sistematicamente qualquer modelo exterior, corremos o risco de cair na esterilidade intelectual”<sup>157</sup>; já em diálogo com Rocha e Antonello, Girard aponta para “modalidades de imitação positiva, como, por exemplo, a imitação por parte de um imitador demasiado distante, a que não prevê nenhuma oposição por parte do modelo”<sup>158</sup> e, posteriormente, sobre sua própria obra, afirma que predomina a *mimesis* “má”, por assim dizer; porém, reconhece a existência e importância da *mimesis* “boa”<sup>159</sup>.

Neste sentido, a teoria mimética de Girard não fecha as portas para o entendimento de que, apesar das forças que agem sobre nós, “o eu não é um mero brinquedo das forças da natureza, do ambiente ou de outras influências que determinam o animal de fora”<sup>160</sup>. Com base nisso, alguns de seus pesquisadores debruçaram-se, nos últimos anos, sobre essa noção de “*mimesis* não violenta”. Um dos seus desenvolvimentos mais conhecidos é o conceito de *loving mimesis* (“imitação amorosa”), criado por Rebecca Adams. Adams sugere que a *mimesis* amorosa ocorre quando o mediador/modelo deseja como objeto a “cura” de um “sujeito ferido”, “incompleto”, que, ao imitar o desejo do modelo, desejaria sua própria “cura”, a saber, sua própria subjetividade<sup>161</sup>.

Por outro lado, Girard parece recusar uma “espontaneidade” do bem, de forma que, para ele, a proposta de uma *mimesis* benéfica deve ser estruturada conscientemente, numa atitude ética que busque evitar as rivalidades e driblar as consequências mais sombrias causadas pelo acirramento da competição<sup>162</sup>,

---

<sup>157</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 87.

<sup>158</sup> GIRARD, Um Longo Argumento do Princípio ao Fim, 2000, p. 97.

<sup>159</sup> GIRARD, Um Longo Argumento do Princípio ao Fim, 2000, p. 100.

<sup>160</sup> SEIFERT, 1988.

<sup>161</sup> REDEKOP e RYBA, 2014. p. 24-25, trad. nossa.

<sup>162</sup> ROCHA, 2009.

assumindo as estruturas da imitação aquisitiva como ponto de partida. Nesse sentido, a liberdade na escolha dos modelos aparece como um possível caminho, uma vez que “há mestres que é preciso esquecer, há outros que é preciso conservar ou lembrar”<sup>163</sup>:

“...uma forma benéfica de mimesis deve fazer parte de um programa, com ações deliberadas e submetidas ao esforço e combate à rivalidade. A liberdade na escolha dos modelos é um dos caminhos para essa empreitada [...] A existência de modelos distantes e comuns permite uma franqueza singular com relação à postura imitativa e desloca para o modelo o parâmetro de julgamento” (PINHEIRO, 2016, p. 138).

MacIntyre conclui algo semelhante quando analisa a crise moral moderna, ao constatar que: “os bárbaros não estão esperando além das fronteiras; eles já nos governam há muito tempo. E é a nossa falta de consciência quanto a isso que constitui parte da nossa crise”<sup>164</sup>. Voltando a ele, lembramos que, a partir das relações com os outros, são justamente as virtudes<sup>165</sup> que nos conduzem ao exercício independente da razão prática, que, por sua vez, passa justamente pelo redirecionamento e transformação dos desejos:

“trata-se da passagem de desejar x e querer que meu desejo por x seja satisfeito, apenas porque é meu desejo, para desejar x *qua* bem e querer que meu desejo por x seja satisfeito, porque e na medida em que é um desejo pelo que é bom e melhor para mim desejar” (MACINTYRE, 2014, p. 87).

Para ele, nossos desejos e emoções devem ser colocados em ordem por meio dos preceitos que impõem as várias virtudes e proíbem os vícios que lhes correspondem, acessíveis pelo próprio uso da razão, para alcançarmos o “bem” da nossa vida como um todo. Dessa forma, “quem a eles se opor acabará frustrado e incompleto, fracassará em atingir o bem da felicidade racional, que é próprio da nossa espécie buscar”<sup>166</sup>.

Ou seja, para MacIntyre, o próprio processo de autonomia racional, de alguma forma, está relacionado com uma condição em que a pessoa torna-se capaz de se afastar de seus desejos e avaliá-los. Isso, novamente, vai ao encontro de Girard

---

<sup>163</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 97.

<sup>164</sup> MACINTYRE, 2021, p. 379.

<sup>165</sup> MOTA, 2014.

<sup>166</sup> MACINTYRE, 2021, p. 95.

quando este defende que “não podemos fugir ao mimetismo senão pela compreensão das suas leis. É só o entendimento dos riscos da imitação que nos permite cogitar uma verdadeira identificação com o outro”<sup>167</sup>. Para Girard, a “única saída” para o processo mimético se dá a partir do reconhecimento da sua existência, para que, uma vez reconhecido e conhecido, possamos nos apropriar dele com consciência e liberdade. Isso significa, de alguma forma, que o exercício da nossa autodeterminação passaria por termos “plena consciência de que ainda somos vítimas do desejo mimético e que nossas escolhas não são tão livres quanto pensamos”<sup>168</sup>.

“A replicação da violência pode ser interrompida e é evitável; conflitos ou rivalidades podem cessar ou ser resolvidos ‘quando as pessoas param de imitar a escolha do rival ou o que os outros sentem sobre tudo’ (Girard, 2009). O ser humano tem o pensamento, o raciocínio que, embora também possa comportar-se de forma mimética, tem o poder de discernir, distanciar-se e conhecer a realidade (Girard, 2006: 223). Ou seja, se o sujeito reconhece a imitação e decide não mais imitar, consegue sair ‘do beco sem saída em que se meteu no início’ (Girard, 2006: 104)” (PREZIOSA, 2022, p. 60, trad. nossa).

A partir disso, e do exposto anteriormente, pode-se pressupor que diante do relacionamento com modelos virtuosos, em que não haja a tendência à rivalidade, a imitação poderia encontrar lugar de cooperação - em oposição à competição - na formação de bons hábitos e, por conseguinte, na formação da virtude. Portanto, se a rivalidade mimética nos leva a jogos competitivos, a virtude como prática pode nos levar a jogos cooperativos e, conseqüentemente, educativos. Dessa forma, a “saída” do mimetismo não se configuraria propriamente numa “saída autêntica”, mas na “submissão mimética a uma cultura que prega essa saída”<sup>169</sup>.

“se querem pôr fim à rivalidade mimética, entreguem tudo ao rival’. O senhor estará cortando o mal pela raiz. Não se trata de um programa político, é muito mais simples e mais fundamental. Se o outro lhe contrapõe exigências excessivas, é porque ele já está na rivalidade mimética e espera que o senhor participe na disputa aumentando os lances. Então, para pôr um ponto-final, o único meio é fazer o contrário do esperado, que seria cobrir o lance do outro: pagar o dobro do valor pelo pedido inicial. Se querem fazê-lo caminhar um quilômetro, caminhe dois; se lhe derem um tapa na face esquerda, ofereça a direita” (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 99).

<sup>167</sup> GIRARD, Rematar Clausewitz, 2011, p. 23.

<sup>168</sup> GIRARD, Les Origines de la Culture, p. 5, trad. nossa.

<sup>169</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 216.

Concluimos então que o exercício das virtudes poderia atuar como contraponto à rivalidade mimética, uma vez que possibilita o exercício da independente razão prática e faz-nos capazes de nos distanciar e refletir sobre nossos próprios desejos. Ora, como vimos anteriormente, podemos entender que o próprio exercício das virtudes só é possível, de certa forma, através da educação para a virtude. Dessa forma, chegamos à hipótese da educação para a virtude como possível contraponto à rivalidade mimética. Essa ideia evoca não somente uma participação ativa da comunidade como um todo na promoção dos princípios e virtudes morais, tendo em conta a importância do bem comum, mas também a educação moral que permita o desenvolvimento do conhecimento prático relacionado aos apetites, volitivos e passionais - a prudência. A partir deste ponto, voltaremos à consideração do aprendizado e sua relação com a prudência.

### **1.1. A docilidade: o *outro* como educador**

Se para Girard, num estado de crise, o *outro* torna-se nosso rival, um competidor que disputa conosco pelos mesmos objetos, para MacIntyre, fora - ou além - da crise, o *outro* pode - ou até mesmo deve - assumir o papel de educador, ajudando-nos a desenvolver virtudes e valores éticos por meio de suas próprias práticas e comportamentos e constituindo-se, através do próprio exercício das virtudes dentro das práticas, modelo verdadeiro para a vida ética:

“Cada prática é um conjunto coerente e complexo de atividades que evoluiu de forma colaborativa e cumulativa, e só é sustentada ao longo do tempo pela renovação em cada geração do compromisso de uma comunidade de novos praticantes individuais. Realizada historicamente e sempre aberta ao desenvolvimento - ou declínio - é o resultado de um processo de aprendizagem comunitário que pode agora ser apropriado e eventualmente avançado em um processo de aprendizagem de novos indivíduos” (DUNNE, 2020, p. 260, trad. nossa).

Ser aprendiz de uma prática requer aprender a se submeter-se às suas demandas, disciplinando os próprios desejos, mas também desenvolvendo-se em resposta às possibilidades oferecidas. Quando bem sucedida, o aprendiz se importa com e valoriza as conquistas disponíveis na e por meio da prática, para si mesmo e

para os outros<sup>170</sup>. Aqui, vale destacar o papel fundamental da virtude da *docilidade* - a capacidade de tornar-nos prontos para aprender do outro -, que é parte integrante da prudência.

A virtude da prudência, como vimos anteriormente, versa sobre os nossos atos particulares, que, de quase infinita diversidade, não podem todos ser suficientemente considerados por um só homem. Pela prudência, ordenamos, não só a nós mesmos, mas também aos outros; e ninguém, naquilo que depende da prudência, basta-se a si mesmo<sup>171</sup>. Por isso, para Tomás, no que se refere à prudência, sobretudo, o homem precisa ser ensinado por outrem; e principalmente, pelos anciãos, que alcançaram compreensão exata sobre os fins das ações<sup>172</sup>. Dessa forma, a docilidade constitui-se como parte integrante da prudência<sup>173</sup> e, enquanto tal, é necessária à sua perfeição<sup>174</sup>.

Por outro lado, Tomás defende que sem a prudência as virtudes morais não podem existir<sup>175</sup>:

“Não há dúvida que as virtudes morais podem existir sem certas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte; não o podem porém sem o intelecto e a prudência. — Assim, não podem existir sem a prudência, por ser a virtude moral um hábito eletivo, ou seja, que torna boa a eleição. Ora, para esta ser boa se exigem duas condições. A primeira é haver a devida intenção do fim; e isto se dá pela virtude moral, que inclina a potência apetitiva ao bem conveniente com a razão, que é o fim devido. A segunda é que nos sirvamos retamente dos meios, o que se não pode dar senão pela razão, que aconselha retamente, no julgar e no ordenar, o que pertence à prudência e às virtudes anexas, como já dissemos. Por onde, a virtude moral não pode existir sem a prudência” (AQUINO, Suma Teológica I-II q. 58 art. 4).

Por isso, podemos concluir que a docilidade, necessária ao perfeito exercício da prudência, pode se configurar num caminho pelo qual o exercício de todas as virtudes torna-se mais acessível e possível, colaborando na resistência aos impulsos miméticos. No que diz respeito à docilidade como virtude que predispõe ao

<sup>170</sup> DUNNE, 2020, p. 260, trad. nossa.

<sup>171</sup> AQUINO, Suma Teológica, II-II q. 49 art. 3.

<sup>172</sup> “Por isso, diz o Filósofo: Devemos atender, não menos que às demonstrações dos juízos e às opiniões indemonstráveis dos experimentados, dos mais velhos e dos prudentes; pois, por experiência, compreendem os princípios. Donde o dizer a Escritura: Não te estribes na tua prudência; e, noutro lugar: Acha-te na assembleia dos velhos sábios, isto é, dos anciãos, e aceita de coração a sabedoria deles” (AQUINO, Suma Teológica, II-II q. 49 art. 3).

<sup>173</sup> AQUINO, Suma Teológica, II-II quest. 49 art. 3.

<sup>174</sup> AQUINO, Suma Teológica, II-II quest. 49 art. 5.

<sup>175</sup> AQUINO, Suma Teológica, I-II q. 58 art. 4.

aprendizado, em contraposição com a competição, cabem bem as palavras de Girard quando afirma que:

"Para ser um imitador eficaz, é preciso admirar abertamente o modelo que se imita, é preciso confessar a admiração. É preciso reconhecer a superioridade daqueles que têm mais sucesso do que nós e modestamente aprender com eles" (GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 94).

A docilidade, assim como as outras virtudes pertencentes à prudência, apesar de vir de uma aptidão natural, é muito coadjuvada pelo esforço humano: "por este, o espírito do homem, solícita, frequente e reverentemente adere aos ensinamentos dos maiores, não os descuidando por preguiça, nem os desprezando por soberba"<sup>176</sup>, e, porque não acrescentar, sem também os tomar por rivais. Mas, sabemos que, por se tratar de um fenômeno natural, no âmbito dos nossos apetites e emoções mais arraigados, o desejo mimético, vez ou outra, poderá vencer nossos melhores esforços. Então, só nos restará uma "espécie de conversão pessoal", de "aceitação da humilhação", que nos leva a reconhecer nossa falibilidade, dizendo para nós mesmos: "Fui terrivelmente mimético em tal ocasião, tentarei ser menos"<sup>177</sup>.

## 1.2. Falibilidade e aprendizado

A percepção de que o ser humano é um ser falível, e que essa falibilidade deve ser assumida, também é comum a ambos os autores. Sobre as contribuições de MacIntyre para a educação - também no âmbito da educação moral - Joseph Dunne aponta a posição de MacIntyre como "falibilista". Segundo ele, para MacIntyre, aprender não é um movimento que deve ser feito em resposta a uma simples privação – falta de conhecimento, compreensão, habilidade ou virtude, que nos leva a procurar adquiri-los. Ao invés disso, na própria busca envolvida no processo de aprendizado, estamos constitutivamente propensos a todo tipo de erro, nas nossas percepções, julgamentos, ações etc., de forma que temos que continuamente nos corrigir:

---

<sup>176</sup> AQUINO, Suma Teológica, II-II q. 49 art. 3.

<sup>177</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 86.

“Chame essa propensão ao erro humano de “falibilidade” e qualquer ponto de vista epistemológico que a leve a sério de “falibilismo”. MacIntyre é fortemente falibilista, então, em sua concepção não apenas da investigação científica, mas também da investigação ético-política, e não apenas num segundo plano teórico, mas também na prática cotidiana de indivíduos e comunidades” (DUNNE, 2020, p. 265, trad. nossa).

No contexto dos mecanismos miméticos isso é especialmente relevante, uma vez que estes podem constituir uma pedra na qual tropeçamos constantemente, formando um círculo do qual não é fácil sair. Um caminho para essa relação pode ser vislumbrado no livro *Ética nos Conflitos da Modernidade*, desde a sua frase de abertura “Vidas humanas podem dar errado de várias maneiras e por diferentes causas [...] eu quero focar em vidas que dão errado por causa de desejos desorientados ou frustrados”<sup>178</sup>, até a “insistência final na natureza sempre incompleta de nossa tarefa de tentar completar nossas vidas”<sup>179</sup>.

MacIntyre compreende que é justamente através da falibilidade que somos capazes de aprender também com nossos próprios fracassos e erros. Assim como no caso dos mecanismos miméticos, importa assumirmos a nossa condição para sermos capazes de tirar proveito dela. A noção de falibilidade em MacIntyre, portanto, aliada ao esforço humano de exercitar a docilidade que acompanha, necessariamente, a vida das virtudes, lança luzes não apenas para um caminho de contraposição à rivalidade mimética, mas também à esperança do aprendizado, mesmo que, eventualmente, nos vejamos levados por ela. Ousamos dizer que essa é, de alguma forma, a descrição mesma de todos os fenômenos propriamente humanos.

---

<sup>178</sup> MACINTYRE, 2007, p. 1, trad. nossa.

<sup>179</sup> DUNNE, 2020, p. 265.

## Considerações Finais

Existe ainda pouca análise sistemática de como e em que medida podem se relacionar o desejo mimético e a moral das virtudes - apesar de uma extensa pesquisa, não encontramos outros trabalhos neste sentido, ou outros pesquisadores que relacionem diretamente as obras de Girard e MacIntyre<sup>180</sup>. Dessa forma, o aprofundamento da hipótese levantada neste trabalho, a saber, da educação para a virtude como possível contraponto ao mimetismo negativo, bem como a aproximação estabelecida entre as obras dos dois autores, possibilita uma interessante análise filosófica, que pode contribuir para a discussão acadêmica e favorecer o melhor entendimento sobre as particularidades do nosso tempo e as relações do homem contemporâneo com a filosofia moral.

A teoria mimética de René Girard se revela, cada vez mais, como uma importante ferramenta para a compreensão das relações humanas e da dinâmica social, especialmente no que diz respeito à questão da violência. Girard aponta para o desejo mimético como fenômeno universal e, por isso, como uma constante ameaça às relações humanas. A competição mimética, que pode levar a uma escalada de rivalidade, e que culmina em violência e conflito, é um dos seus principais pontos de atenção. No entanto, ao apontar o problema, ele também sugere caminhos para superá-lo. Através da consideração de que a imitação pode ser negativa ou positiva, e de que o conhecimento do processo mimético pode nos ajudar a enfrentá-lo, a obra de Girard nos estimula a buscar outras forças que possam se contrapor a esse fenômeno, superando a mimética negativa geradora de violência.

Nesse sentido, entendendo a crise mimética como crise da moralidade, a reflexão moral se apresenta como uma via de investigação que nos leva a considerar as virtudes, bem como o papel fundamental da imitação de “bons exemplos” para a sua aquisição, como um caminho de contraposição à rivalidade mimética. Ao discutir, através das considerações de MacIntyre, a tradição da virtude e sua relevância para as práticas sociais, notamos que, ao se fundar num conjunto de práticas e valores que se contrapõem à competição e ao individualismo, é possível estabelecer, através dessa mesma tradição, um caminho de cooperação

---

<sup>180</sup> Llano, em seu livro, cita MacIntyre em alguns momentos, mas sem a intenção de aproximar desejo mimético e virtude.

com o outro e a busca pelo bem comum. Dessa forma, a prática das virtudes, como defendida por MacIntyre, pode ser vista como uma forma de “educar” o desejo mimético, orientando-o para a imitação de modelos positivos e para a busca de valores que estejam acima dos apetites individuais, e a educação para a virtude pode ser entendida como um caminho possível para evitar a crise mimética.

Se a rivalidade mimética é uma versão "atenuada" da guerra de todos contra todos de Hobbes, como diz Girard<sup>181</sup>, a prática das virtudes seria uma versão "moderada" da nossa dependência reconhecida, como diz MacIntyre. Dessa forma, não parece absurdo supor que MacIntyre concordaria com Girard quando este afirma que quando já não imitamos os heróis e os santos somos atraídos para a crise, nomeadamente “o círculo infernal da futilidade mimética”<sup>182</sup>. Afinal, ele mesmo pontua, nas últimas palavras de *Depois da Virtude* que estamos à espera de “outrosem dúvida muito diferente - São Bento”<sup>183</sup>. Talvez, a prática das virtudes possa ser aquilo que falta para o ser humano alcançar “a perfeita harmonia entre razão, vontade e sensibilidade” que Girard observava em alguns personagens literários<sup>184</sup>.

Além disso, é importante ressaltar que, dentre as virtudes que podem contribuir para a formação de indivíduos menos suscetíveis aos impulsos miméticos, destaca-se a docilidade. A docilidade não se refere a uma atitude passiva ou submissa, mas sim à capacidade de ser ensinado, à abertura ao aprendizado com os outros. Essa virtude se contrapõe fortemente à competição própria da rivalidade mimética. Junto à docilidade, a capacidade de reconhecer a própria falibilidade, apesar de não ser propriamente uma virtude, é uma atitude fundamental para a manutenção da esperança, pois permite o reconhecimento de que todos nós estamos sujeitos ao erro. Afinal, a virtude não é uma conquista definitiva, mas sim um processo contínuo de aprimoramento e aprendizado.

Nesse sentido, também a ideia de educação para a virtude, na qual “o dever do educador moderno não é o de derrubar florestas, mas o de irrigar desertos”<sup>185</sup>, surge em especial consonância com o pensamento de Girard, que vê na perda dos valores e da tradição um contexto altamente propício para o desenvolvimento das dinâmicas miméticas competitivas e conflituosas. Quando Girard afirma que “há nas

---

<sup>181</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 60.

<sup>182</sup> GIRARD, Anorexia e Desejo Mimético, 2011, p. 50.

<sup>183</sup> MACINTYRE, 2021, p. 379.

<sup>184</sup> STRĄCZEK1, 2021.

<sup>185</sup> LEWIS, 2017, p. 12.

relações humanas um princípio de conflito que não se pode resolver racionalmente”<sup>186</sup>, podemos entender, não que, para ele, o coração tome o lugar da cabeça, mas que a rivalidade causada pelo desejo mimético não se conforma à razão. Por isso, a ideia de que “a defesa adequada contra os sentimentos falsos é ‘inculcar’ [nos alunos] os sentimentos corretos”<sup>187</sup>, a *ordo amoris*, que acompanha a ética virtuosa, toma um lugar privilegiado, uma vez que “Sem a ajuda das emoções treinadas, o intelecto permanece impotente diante do organismo animal”<sup>188</sup>.

Da mesma forma que um rei governa pelos seus delegados, o ser humano virtuoso é capaz de dominar seus apetites através das “emoções transformadas em sentimentos estáveis pelo hábito treinado”<sup>189</sup>, ou seja, pelas virtudes. Assim, concluímos que, à luz das considerações sobre o desejo mimético, a ética das virtudes adquire um novo enriquecimento especulativo, que tem muito a contribuir com as aflições do nosso tempo. A conclusão deste trabalho, portanto, não parece apontar para um fechamento, mas sim para a abertura de um horizonte filosófico, que, como tal, não se esgota em si mesmo.

---

<sup>186</sup> GIRARD, Quando Começarem a Acontecer essas Coisas, 2011, p. 53.

<sup>187</sup> LEWIS, 2017, p. 12.

<sup>188</sup> LEWIS, 2017, p. 22.

<sup>189</sup> LEWIS, 2017, p. 22.

## Referências Bibliográficas

ABBÁ, Giuseppe. Felicità Vita Buona e Virtù - Saggio di filosofia morale. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2020.

ABBÁ, Giuseppe. Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale, T. 1. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1996.

ABBÁ, Giuseppe. História Crítica da Filosofia Moral. Tradução de Frederico Bonaldo. São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2017.

AGGIO, Juliana Ortegosa. As espécies de desejo segundo Aristóteles. É: Revista Ética e Filosofia Política, n.XVIII, v. II, Dezembro de 2015, p. 63-75.

AGOSTINHO, A Cidade de Deus, Volume I (Livro I a VIII). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO, A Cidade de Deus, Volume II (Livro IX a XV). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ALEXANDER, Larry; MOORE, Michael. Deontological Ethics. In: ZALTA, Edward N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>>.

AMAYA, José Manuel Giménez; RODRÍGUEZ, Hernando José Bello. Alasdair MacIntyre. In: Philosophica: Enciclopedia filosófica on line. Ed. Francisco Fernández Labastida e Juan Andrés Mercado. Disponível em: <http://www.philosophica.info/archivo/2021/voces/macintyre/MacIntyre.html>

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. The Collected Philosophical Papers of G. E. M Anscombe. v. 3, Ethics, Religion and Politics. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Tradução de Alexandre Correia. Porto Alegre: Sulina, 1980.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 4ª Ed. Bauru: Edipro, 2018.

BUENO, José Luis Cendejas; DíEZ, Francisco Javier Gómez; LÓPEZ, Leopoldo J. Prieto. Actualidad y Proyección de la Tradición Escolástica: Filosofía, Justicia y Economía. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 39, n. 1, p. 181-191, 2022. Ediciones Complutense.

BURRELL, David B. René Girard: Violence and Sacrifice. *CrossCurrents*, v. 38, n. 4, p. 443-447, winter 88-89. University of North Carolina Press, 1988.

BURGIS, Luke. *Wanting: The Power of Mimetic Desire in Everyday Life*. Nova York: St. Martin's Press, 2021

COSTA, José Miguel Dias. Pensar as origens com Girard. *Didaskalia XLII*, n. 1, p. 173-196. Braga: Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Filosofia, 2012.

DUNNE, Joseph. MacIntyre and Education *In*: BEADLE, Ron; MOORE, Geoff. (eds.). *Learning From MacIntyre*. Eugene: Pickwick Publications, 2020.

ESTRADA, Laura E. Corso. Estudio Preliminar *In*: AQUINO, Tomás de. *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Tradução e notas de Laura E. Corso de Estrada. Navarra: EUNSA, 2000.

FERON, Olivier. Mimesis ou a fruição do simbólico. *Princípios - Revista de Filosofia*, Natal, v. 19, n. 31, p. 29-52, jan./jun. 2012.

FLEMING, Chris. René Girard: Violence and Mimesis. Cambridge: Polity Press, 2004.

GARRELS, Scott R. Imitation, mirror neurons and mimetic desire: convergence between the mimetic theory of René Girard and empirical research on imitation. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Issue 12-13, 2005-2006, pp. 47-86. Michigan State University Press, 2006.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GIRARD, René. *Anorexia e Desejo Mimético*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Tradução de Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

GIRARD, René. Entrevista – René Girard. Entrevista concedida a Melissa Antunes de Menezes. *Revista CULT*, n. 134, 2009.

GIRARD, René. Insights with René Girard. Entrevista concedida a Peter Robinson. Hoover Institution, 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BNkSBy5wWDk>>

GIRARD, René. Les Origines de la Culture. Disponível em: <[http://palimpsestes.fr/textes\\_philo/girard/oc/origine-culture.pdf](http://palimpsestes.fr/textes_philo/girard/oc/origine-culture.pdf)>

GIRARD, René. Mentira Romântica e Verdade Romanesca. Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.

GIRARD, René. O Bode Expiatório. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus Editora, 2004.

GIRARD, René. O Bode Expiatório e Deus. Tradução de Márcio Meruje. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

GIRARD, René. Quando Começarem a Acontecer essas Coisas - Diálogos com Michel Treguer. Tradução de Lília Ledon da Silva São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

GIRARD, René. Rematar Clausewitz: além Da Guerra. Tradução de Pedro Sette-Câmara. É Realizações Editora, 2011.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo e ROCHA, João Cezar de Castro. Um Longo Argumento do Princípio ao Fim. Tradução de Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

HAVEN, CYNTHIA, L. Evolution of desire: a life of René Girard. East Lansing: Michigan State University Press, 2018.

HERNÁNDEZ, Domingo González. René Girard, maestro cristiano de la sospecha. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2016.

HURSTHOUSE, Rosalind; PETTIGROVE, Glen. Virtue Ethics. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>>.

IRWIN, Terence. The Development of Ethics A Historical and Critical Study. Volume 3 From Kant to Rawls. Nova York: Oxford University Press, 2009.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEWIS, C. S. A Abolição do Homem. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

LLANO, Alejandro. Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard. Pamplona: EUNSA, 2004.

LUÑO, Ángel Rodríguez. Ética. In: LABASTIDA, Francisco Fernández; MERCADO, Juan Andrés. (eds.). *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. Disponível em: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/etica/Etica.html>

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: Um estudo sobre teoria moral*. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas: Vide Editorial, 2021.

MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*. Illinois: Open Court, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

MACINTYRE, Alasdair. *The Unconscious: a conceptual analysis*. Revised Edition. Nova York: Routledge, 2004.

MOTA, Francisco Sasseti da. *Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022

PERINE, Marcelo. *A Modernidade e Sua Crise*. Síntese Nova Fase, v. 19, n. 57, 1992.

PERINE, Marcelo. *Ética/Moral*, In: PASSOS, João Décio; TEIXEIRA, Alfredo; URARSKI, Frank. (eds.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

PERINE, Marcelo. *Modernidade e Crise Moral*. Síntese Nova Fase, v. 50, p. 5-11, 1990.

PERINE, Marcelo. *Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PERINE, Marcelo; COSTESKI, Evanildo (org.). *Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PIEPER, Josef. O que é filosofar? Tradução de Francisco de Ambrosia Pinheiro Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PINHEIRO, Laise Helena Barbosa Araújo Sales. Desejo, violência e cristianismo: gênese de uma história apocalíptica em René Girard. 2016. Tese (Doutorado) - Curso de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

PINCKAERS, Servais (Th.) OPL. Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia. Pamplona: EUNSA, 2007

PREZIOSA, María Marte. La mimesis según René Girard y la toma de decisiones éticas en la empresa. Veritas, nº 52, p. 53-7. Valparaíso: Pontificio Seminario Mayor San Rafael, 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n52/0718-9273-veritas-52-53.pdf>>

REDEKOP, Vern Neufeld; RYBA, Thomas. Introduction: René Girard and the Problem of Creativity. *In*: REDEKOP, Vern Neufeld; Ryba, Thomas. (eds.). René Girard and Creative Mimesis. Lexington Books, Plymouth: 2014.

SAMPAIO, Sílvia. Desejo mimético e violência: a superação através do cristianismo. Entrevista concedida a Márcia Junges. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed. 345, 2010. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3543-silvia-sampaio>>

SEIFERT, Joseph. Verdad, Libertad y Amor En El Pensamiento Antropologico y Etico De Karol Wofityla. Philosophie Et Culture: Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie 4:536-541, 1988.

SILVA, Everton de Jesus Silva. A Ética Aristotélica como caminho que conduz o homem à felicidade plena. Revista Húmus, jan/fev/mar/abr, n. 7, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. Aforismos para a Sabedoria de Vida. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VANHEESWIJCK, Guy. The Place of René Girard in Contemporary Philosophy. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, v. 10, n. 1, p. 95-110. Michigan State University Press, 2003.

STRĄCZEK1, Bogumił. Beyond Contagion of Violence: Passionate Love and Empathy in the Thought of René Girard and Max Scheler. Human Studies v. 45, p. 157–172, 2022. Krakow: Jesuit University Ignatianum, 2021.

WOJTYLA, Karol. Persona y acción. Ediciones Palabra, 1969.