



Entre a astúcia e a justiça improvisada: Hermes, Robin Hood e a distorção da virtude como ideal ético

Between cunning and improvised justice: Hermes, Robin Hood and the distortion of virtue as an ethical ideal

Lara Passini Vaz-Tostes
Graduada em Direito – UFMG
<https://orcid.org/0009-0007-1954-0452>
laravaztostes@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.12957/principia.2025.92791>

RESUMO: Este artigo propõe uma análise comparativa entre dois personagens amplamente celebrados por sua astúcia e aparente senso de justiça: Hermes, da mitologia grega, e Robin Hood, da tradição anglo-saxã. Ambos figuram no imaginário coletivo como heróis simpáticos que transgridem normas – o primeiro, por meio do furto criativo e da persuasão; o segundo, ao assumir para si a justiça social, subvertendo o papel institucional do Estado. A partir da filosofia moral, especialmente da ética das virtudes aristotélica, argumenta-se que tais personagens operam dentro de uma lógica de eficácia travestida de virtude: Hermes é exaltado por sua inteligência desvinculada de prudência e justiça; Robin Hood é romantizado por realizar, sob o disfarce da compaixão, um justicamento moral. Em ambos os casos, a transgressão é convertida em valor, e a consequência ética disso é uma distorção simbólica da própria ideia de virtude. O trabalho recorre ainda a autores como Alasdair MacIntyre e Martha Nussbaum, articulando a crítica filosófica à leitura mitopoética e narrativa. Conclui-se que o fascínio cultural por esses personagens pode ocultar riscos éticos, ao reforçar uma lógica onde o bem é confundido com esperteza, e a justiça, com revanche.

Palavras-chave: Virtude; Hermes; Robin Hood; Ética aristotélica; Justiça; Astúcia.

ABSTRACT: This article presents a comparative analysis of two culturally celebrated figures known for their cunning and apparent sense of justice: Hermes, from Greek mythology, and Robin Hood, from Anglo-Saxon literary tradition. Both are seen as heroic characters who transgress norms – the former through theft and persuasive speech; the latter by assuming social justice as a personal mission, bypassing the institutional role of the State. Based on moral philosophy, particularly Aristotelian virtue ethics, we argue that these characters operate under a logic of efficiency disguised as virtue: Hermes is praised for an intelligence detached from prudence and justice; Robin Hood is romanticized for enacting a form of moral revenge masked as compassion. In both cases, transgression is converted into cultural value, revealing a symbolic distortion of virtue. The discussion draws on authors such as Alasdair MacIntyre and Martha Nussbaum, connecting ethical analysis with mythopoetic and narrative perspectives.



We conclude that the cultural fascination with such figures may obscure ethical risks by reinforcing a worldview in which “goodness” is mistaken for cleverness, and “justice” for retaliation.

Keywords: Virtue; Hermes; Robin Hood; Aristotelian ethics; Justice; Cunning.

Introdução

Desde a Antiguidade, a cultura ocidental tem nutrido certo fascínio por figuras que transgridem normas sociais sem, no entanto, perderem seu prestígio moral. Ao contrário, personagens como Hermes e Robin Hood são celebrados precisamente por sua capacidade de subverter a ordem, de agir com astúcia e de manipular o sistema – seja em benefício próprio, seja sob o disfarce de justiça. No entanto, o que se revela por trás desse tipo de admiração não é exatamente a virtude, mas uma simulação sedutora dela: uma “não virtude” legitimada pela eficácia, pelo carisma ou pela narrativa encantadora que cerca esses personagens. Este artigo propõe, portanto, uma crítica filosófica e simbólica ao modo como o imaginário cultural distorce a virtude ao associá-la à esperteza e à justiça feita pelas próprias mãos.

Hermes, divindade do panteão grego, é conhecido não apenas como o mensageiro dos deuses, mas também como patrono dos viajantes, dos ladrões e dos comerciantes. Sua primeira ação, ainda recém-nascido, é o roubo dos bois de Apolo – uma transgressão que, em vez de punição, rende-lhe admiração e reconhecimento divino. Sua astúcia é valorizada como talento e não como infração. A habilidade com que manipula a linguagem, o raciocínio e a emoção transforma o furto em façanha. Nesse sentido, Hermes torna-se arquétipo da inteligência desvinculada da ética, da racionalidade instrumental que serve ao sucesso mais do que à justiça (Detienne e Vernant, 1974, p. 90). Já Robin Hood, personagem da tradição literária medieval e moderna, atua como justiceiro informal: um fora-da-lei que, embora infrinja normas estabelecidas, é venerado por realizar uma redistribuição simbólica de riquezas – tirando dos ricos para dar aos pobres. Ambos operam à margem da ordem, mas são reconfigurados pela cultura como heróis virtuosos, o que exige um questionamento filosófico profundo: pode a virtude se sustentar sem justiça? Pode a astúcia ser moralizada apenas porque produz efeitos desejáveis?

A partir da ética das virtudes de Aristóteles, compreende-se a virtude como uma disposição de caráter guiada pela razão prática (*phronesis*), situada entre extremos, voltada ao bem comum e modulada pela prudência (Aristóteles, 2009, p. 110). Nesse horizonte, nem



Hermes nem Robin Hood poderiam ser considerados verdadeiramente virtuosos: o primeiro age com engenho, mas sem finalidade justa; o segundo age com compaixão, mas rompe a mediação institucional da justiça, agindo com ressentimento travestido de bondade. Como argumenta Alasdair MacIntyre (2001, p. 238), as virtudes não se manifestam em ações isoladas, mas em práticas sociais que possuem finalidades compartilhadas e internalizadas. Quando um indivíduo age fora desse campo – seja por astúcia individual, seja por impulso emocional –, sua conduta pode ser eficaz, mas não necessariamente virtuosa. Da mesma forma, Martha Nussbaum (1995, p. 71) destaca que a sensibilidade moral requer não apenas emoção, mas estrutura racional que permita reconhecer a complexidade do bem comum. Emoções como compaixão ou indignação, quando não temperadas pela razão, podem legitimar atos violentos ou arbitrários.

A metodologia adotada neste trabalho é hermenêutica-comparativa, com base na análise simbólica e filosófica dos personagens em questão, articulando mitologia, literatura e ética. Examina-se a figura de Hermes a partir das fontes mitográficas (em especial o *Hino Homérico a Hermes*) e de sua leitura antropológica como modelo da astúcia eficaz (Detienne e Vernant, 1974), enquanto Robin Hood é analisado a partir de sua presença nas baladas medievais e em versões posteriores da literatura inglesa. A análise é construída à luz da ética clássica aristotélica e de seus desdobramentos contemporâneos, com o objetivo de demonstrar que tanto Hermes quanto Robin Hood encarnam formas de distorção simbólica da virtude – figuras que ensinam, culturalmente, que “vencer com graça” importa mais do que “agir com justiça”.

A validação externa deste artigo encontra respaldo em dois campos articulados: (1) o corpo teórico consolidado da filosofia moral, especialmente na tradição das virtudes, e (2) o estudo mitológico-literário como representação da moralidade social. Ao questionar o encantamento que recai sobre personagens que transgridem em nome de um suposto bem, propõe-se uma crítica à moral estética e uma revalorização da virtude como medida ética real. Em um tempo marcado pela glorificação da esperteza, da vingança emocional e da autopromoção heroica, retomar o critério da virtude como disposição orientada pelo bem universal é não apenas um gesto acadêmico, mas um ato de resistência ética.

1 Hermes e o Elogio da Astúcia

A figura de Hermes, uma das mais polivalentes da mitologia grega, condensa em si uma ambiguidade radical: é simultaneamente deus da comunicação e do engano, da travessia e do



furto, da diplomacia e da manipulação. Essa ambivalência, longe de ser um paradoxo isolado, reflete uma matriz cultural que enaltece o desvio engenhoso como forma de conquista simbólica. Hermes não representa apenas o mensageiro dos deuses – ele é, em sentido mais profundo, o arauto da astúcia triunfante, do saber que se insinua pelas margens da moralidade para obter êxito no mundo. E é precisamente essa astúcia, convertida em símbolo cultural, que este artigo pretende submeter a exame ético e filosófico.

No *Hino Homérico a Hermes* (Hino Homérico a Hermes, 1993, v. 13–45), o jovem deus, com apenas um dia de vida, escapa do berço, rouba o rebanho de Apolo e oculta os rastros dos bois com engenhosidade. Ao ser confrontado, responde com uma mentira tão hábil quanto graciosa. Em vez de puni-lo, Apolo é persuadido – Hermes canta para ele, inventa a lira, oferece presentes, e transforma sua infração em aliança. A transgressão não é negada, mas sublimada pela performance retórica. Como afirmam Detienne e Vernant (1974, p. 89), Hermes encarna a *mêtis*, forma de inteligência que se esquia da linearidade racional: ele pensa por curvas, age por atalhos, seduz em vez de argumentar. É o mestre da ambiguidade que fascina justamente por fugir aos critérios estáveis da justiça.

Esse encantamento cultural pela esperteza eficaz encontra ecos profundos na tradição ocidental. Hermes, ao ser perdoado e promovido, inaugura um padrão simbólico: o do transgressor carismático, cuja inteligência é confundida com virtude. A inteligência hermética é funcional, mimética, estratégica – mas não necessariamente ética. E é exatamente aí que reside o problema. Segundo Aristóteles (2009, p. 109–110), a virtude não pode ser reduzida à habilidade de atingir fins, pois está sempre vinculada ao meio justo, ao equilíbrio entre extremos e à finalidade comum do bem. O que Hermes revela, portanto, não é virtude, mas uma inteligência desancorada da prudência (*phronesis*), uma racionalidade que, ao operar sem *ethos*, produz resultados sem legitimidade.

A astúcia, isolada de critérios morais, pode até ser admirada, mas jamais deveria ser confundida com sabedoria ética. Como destaca Hannah Arendt (1994, p. 157), “a eficácia é uma categoria técnica, não moral”. Quando uma cultura começa a valorar o que é eficaz como se fosse bom em si, instala-se uma confusão perigosa entre técnica e ética, entre sucesso e justiça. Hermes triunfa por meio da linguagem, mas sua palavra não serve à verdade nem à equidade – serve ao êxito individual. Ele não é justo: é apenas hábil.

Ao reconhecer Hermes como patrono dos comerciantes e dos ladrões, a mitologia grega naturaliza essa fusão entre mercado e astúcia, entre persuasão e manipulação. A economia



simbólica da esperteza se institui: vale mais quem engana com elegância do que quem age com retidão. Como adverte Alasdair MacIntyre (2001, p. 222), a perda do horizonte teleológico da virtude na modernidade faz com que ações passem a ser julgadas por critérios de eficácia subjetiva – e não mais por sua contribuição à vida boa em comum. Em outras palavras, Hermes não seria possível como modelo moral em uma ética aristotélica ou kantiana (Kant, 2003): ele só se sustenta como símbolo em um imaginário onde o sucesso substitui o valor.

Essa mesma lógica se reflete em práticas sociais contemporâneas. A figura do “profissional brilhante”, que manipula contextos, discursos e pessoas com agilidade, muitas vezes é exaltada nas organizações – ainda que suas ações sejam moralmente duvidosas. Trata-se, como diz Zygmunt Bauman (1999, p. 14), de uma ética líquida, em que a responsabilidade é substituída pela astúcia contextual. Hermes, nesse contexto, antecipa o sujeito pós-moderno que se adapta a tudo, mas não se vincula a nada; que fala com eloquência, mas não responde eticamente por suas palavras.

O elogio cultural de Hermes, portanto, revela-se eticamente problemático. Quando a infração é celebrada por sua elegância, a justiça se dissolve. Quando a mentira é perdoada pela inteligência, a verdade se enfraquece. Quando o furto é reencenado como talento, a integridade perde lugar. Como aponta Martha Nussbaum (1995, p. 82), o juízo moral deve ser capaz de resistir à sedução estética: “a arte da persuasão, sem enraizamento na equidade, pode tornar o inaceitável palatável”. Hermes é o deus que torna o erro bonito. Mas a virtude – se é para ser virtude – precisa ser, antes de tudo, justa.

Por isso, é preciso separar, com precisão crítica, dois planos: o da narrativa e o da ética. No plano narrativo, Hermes é fascinante. No plano ético, ele é perigoso. Sua figura nos ensina, simbolicamente, como a cultura pode maquiagem a transgressão com o brilho da linguagem. E nos desafia a reerguer o critério ético em tempos de confusão: nem toda beleza é bondade; nem toda astúcia é sabedoria; nem todo encantamento é virtude.

2 Robin Hood e a Justiça sem Mediação

A figura de Robin Hood atravessa séculos de literatura e imaginação coletiva como o exemplo por excelência do “bom fora-da-lei” – aquele que, mesmo infringindo a lei formal, é exaltado como herói ético, por agir em nome de uma justiça que o Estado teria abandonado. Sua presença simbólica opera sobre a premissa de que há legitimidade moral em corrigir



desigualdades com as próprias mãos, desde que o motivo aparente seja nobre. Mas é justamente essa inversão simbólica – entre compaixão e vingança, entre altruísmo e revanche – que exige um exame filosófico rigoroso. Robin Hood não age como um agente da justiça: ele age como substituto dela. Assume para si o papel que caberia à coletividade organizada. E ao ser glorificado por isso, configura-se um caso emblemático de distorção ética tornada símbolo cultural.

As primeiras baladas inglesas sobre Robin Hood, datadas do século XIII, já delineavam um personagem ambíguo: ao mesmo tempo rude e generoso, rebelde e virtuoso (Knight, 2008). Com o passar dos séculos, a narrativa se refinou: Robin passou a ser descrito como alguém que se opunha à opressão feudal, redistribuindo riquezas com justiça. Mas essa justiça era privada, não institucional. Era local, seletiva e emocionalmente motivada. Ele decide quem são os “bons” e os “maus”, quem merece perder e quem merece ganhar, com base em critérios subjetivos – não em princípios universais. Como adverte Aristóteles (2009, p. 122), a verdadeira justiça não se confunde com parcialidade emocional: ela é uma disposição de agir com equidade, orientada pela razão prática e pela moderação do desejo punitivo.

Robin Hood, ao contrário, opera fora do campo da prudência (*phronesis*) e dentro da lógica da compaixão reativa. Sua motivação não é impessoal, mas passional. Age por empatia com os pobres e indignação contra os ricos – mas essa empatia não é mediada por critérios de isonomia. Como afirma Nussbaum (2013, p. 87), “a empatia sem racionalidade distributiva tende à parcialidade, favorecendo aqueles por quem sentimos afeto”. A compaixão, se não for orientada pela justiça equânime, pode se transformar em arbitrariedade. Robin, portanto, não julga segundo um ideal público de justiça: ele age segundo um juízo moral privatizado, cuja legitimidade é garantida pela simpatia que inspira – e não pela universalidade de suas razões.

O perigo ético dessa figura narrativa está no modo como sua infração é absorvida pela cultura como modelo heroico, e não como exceção. Em vez de ser lido como símbolo de uma falha institucional a ser superada, Robin Hood é romantizado como solução individual. Sua imagem representa a “justiça emocional”, que substitui a política pela moralidade pessoal. Tal operação simbólica, longe de ser neutra, reforça uma concepção perigosa: a de que os fins – corrigir uma injustiça – justificam os meios – cometer outra injustiça. Como afirma Alasdair MacIntyre (2001, p. 205), “as virtudes só podem ser compreendidas dentro das práticas sociais que sustentam um bem comum”. Quando a justiça se torna ato individual, ela deixa de ser prática e passa a ser reação.



Mais ainda: ao decidir sozinho quem deve ser punido, Robin Hood assume uma posição de soberania moral que, em sociedades democráticas, só pode ser legitimada por deliberação pública. Como alerta John Rawls (2002, p. 132), a justiça requer imparcialidade procedimental: deve ser construída a partir de princípios que todos aceitariam se estivessem numa “posição original de igualdade”. Robin Hood, no entanto, não parte da igualdade: ele parte de seu lugar afetivo. É o ressentido virtuoso, o herói sem mediação – e, justamente por isso, perigoso como modelo.

A crítica a Robin Hood não pretende negar a legitimidade das emoções morais como indignação, compaixão ou revolta. Ao contrário: tais emoções são fundamentais para a construção ética. No entanto, como ensina Amartya Sen (2011, p. 54), a justiça exige mais do que emoção: exige critérios públicos, comparações transparentes e possibilidade de revisão racional. Uma justiça que não se deixa discutir é tirania; uma virtude que não aceita mediação é apenas impulso travestido de bondade. Nesse sentido, Robin Hood não realiza a justiça: ele a simula – e sua simulação é aceita porque é bela, carismática e narrativa.

Essa estética da justiça solitária é particularmente danosa em contextos políticos atuais, onde se multiplicam discursos que reivindicam ações diretas em nome de um “povo traído” ou de uma “moral superior”. A figura do justiceiro reaparece travestida de virtude: o político que burla as instituições para “moralizar”; o cidadão que agride para “proteger”; o influenciador que cancela para “corrigir”. Como observa Nussbaum (2013, p. 191), “em tempos de crise ética, a compaixão pode ser sequestrada por discursos de ódio”. A lógica simbólica de Robin Hood, se não for criticamente examinada, pode alimentar autoritarismos emocionais, disfarçados de cuidado com os vulneráveis.

Por fim, é preciso observar que Robin Hood, assim como Hermes, encanta por aquilo que falta ao mundo real: justiça rápida, reconhecimento, coerência. Ambos preenchem lacunas éticas com fantasia. Mas, enquanto Hermes representa a sedução da eficácia sem moral, Robin Hood encarna a sedução da moralidade sem mediação. Em ambos os casos, a virtude é substituída pela estética do gesto isolado. E quando o gesto substitui o processo, quando o afeto substitui o princípio, a ética se dissolve.

Como afirma Simone Weil (2002, p. 145), “a verdadeira justiça não é fazer o bem que queremos, mas respeitar o bem que o outro merece”. Robin Hood faz o bem que ele próprio decide. E é por isso que sua imagem, embora sedutora, não pode ser tomada como virtude – mas como o espelho de uma sociedade que ainda confunde emoção com justiça.



3 A distorção da virtude: estética, narrativa e moralidade contemporânea

Na tradição clássica da filosofia moral, especialmente em Aristóteles, a virtude (*aretê*) não é compreendida como um traço isolado, tampouco como um gesto pontual – mas como uma disposição estável do caráter, situada entre extremos e orientada pela razão prática (*phronesis*) em direção ao bem comum (*eudaimonia*) (Aristóteles, 2009, p. 110–113). A virtude não nasce da emoção, mas da deliberação contínua; não da espontaneidade, mas da moderação; não da beleza do ato, mas da sua justeza intrínseca. É nesse contexto que a análise das figuras de Hermes e Robin Hood se torna não apenas literária, mas profundamente ética. Ambos personagens, celebrados em suas narrativas, representam desvios transformados em ideais – não por seu conteúdo moral, mas por sua eficácia simbólica.

Hermes, o deus olímpico da travessia, do comércio, dos ladrões e da persuasão, rouba ainda bebê os bois de Apolo, mas escapa da punição ao encantar os deuses com sua astúcia e com a lira que inventa. Não é a moralidade de seu gesto que o redime, mas o brilho de sua engenhosidade. Já Robin Hood, o fora-da-lei redentor, rouba dos ricos para dar aos pobres e é glorificado por sua compaixão seletiva. Ambos operam fora das instituições: o primeiro burla o logos divino com charme e inteligência; o segundo, a justiça humana com indignação e emoção. Ambos triunfam na narrativa – e esse triunfo é, justamente, o que exige crítica filosófica. Quando a cultura transforma em virtude aquilo que deveria ser tratado como exceção ética, ela colapsa os fundamentos da vida moral.

A crítica contemporânea à estetização da ética encontra respaldo em autores como Alasdair MacIntyre, que adverte: “sem uma concepção teleológica da vida humana, as virtudes se tornam meros instrumentos técnicos ou estéticos, esvaziadas de seu conteúdo moral” (MacIntyre, 2001, p. 78). Hermes e Robin Hood não são virtuosos – são eficazes. Suas ações não são guiadas por critérios universais, mas por astúcia ou compaixão afetiva. E, no entanto, suas figuras são alçadas a ícones de comportamento. Aqui reside o paradoxo: a virtude passa a ser julgada não pelo que é, mas pelo que simboliza. A astúcia vira inteligência; a revanche vira justiça; a estética do gesto substitui a prudência do caráter.

É nesse ponto que se torna urgente recorrer à filosofia moral contemporânea – especialmente à crítica de Martha Nussbaum. Para a autora, a emoção é essencial à vida ética, mas não suficiente. A compaixão, por exemplo, precisa ser acompanhada de critérios distributivos, imparciais e racionalmente fundamentados, sob pena de se tornar seletiva,



manipulável e, em última instância, injusta (Nussbaum, 2013, p. 93–96). Robin Hood age por empatia, mas sua justiça é parcial: ele escolhe a quem beneficiar e a quem punir. Sua ação, portanto, não é pública nem deliberativa – é moralista, no sentido reativo e não reflexivo. Como observa Paul Ricoeur (1994, p. 49), “a justiça só se realiza quando mediada por estruturas compartilhadas que permitam a escuta de todos os envolvidos”.

Do mesmo modo, a figura de Hermes representa a elevação da eficácia ao lugar da virtude. Ele é o símbolo da inteligência desvinculada da responsabilidade – da lógica do sucesso, da sedução, da adaptabilidade performativa. Hermes convence, encanta, persuade – mas não responde eticamente por suas ações. Seu gesto, por mais belo ou engenhoso que seja, não visa ao outro como fim em si, mas à manutenção de seu próprio jogo simbólico. Como alerta Hannah Arendt (2005, p. 242), “a política da persuasão, quando desvinculada do compromisso ético, pode degenerar em manipulação estética do sentido comum”.

Esses dois arquétipos, quando tomados como modelos, geram uma consequência grave: a dissolução do critério ético na linguagem simbólica. Em sociedades como a nossa, hiperestéticas e midiaticizadas, isso se torna ainda mais perigoso. A figura do “líder esperto”, do “justiceiro do povo”, do “influenciador corajoso” repete, sob nova roupagem, os mesmos mecanismos simbólicos de Hermes e Robin Hood. O gesto bonito se impõe ao justo; o efeito se sobrepõe ao critério; a performance substitui o princípio. Como afirma Charles Taylor (2004, p. 62), “a autenticidade, quando não regulada por um bem comum, pode levar ao narcisismo moral”.

A distorção da virtude se manifesta, então, como uma patologia narrativa. Narrativas que originalmente deveriam provocar reflexão ética passam a ser consumidas como entretenimento emocional – e, pior, internalizadas como bússolas morais. Hermes ensina que o roubo, quando feito com charme, pode ser genial; Robin Hood, que a vingança pode ser justa se feita com compaixão. Ambos seduzem – e, por isso mesmo, ambos são perigosos. Como afirma Iris Murdoch (1997, p. 43), “o bem é discreto e exige atenção prolongada; o mal, por outro lado, costuma vir disfarçado de brilho, rapidez e alívio.”

É fundamental, então, recuperar uma concepção de virtude que resista à sedução do gesto isolado. A verdadeira virtude exige ritmo, paciência, prudência e alteridade. Não basta fazer o bem com emoção; é preciso fazer o bem com justiça. Não basta ser eficaz; é preciso ser ético. A ética não é performance: é presença constante do outro em nossa deliberação. Hermes e Robin Hood são pedagogicamente úteis – não por aquilo que devem inspirar, mas por aquilo que



exigem criticar. Eles revelam, com força simbólica, o que a virtude não é, e por isso, são figuras indispensáveis à filosofia moral.

Ao reunir essas narrativas sob a lente da ética, recuperamos a dimensão crítica da literatura e do mito: não como repositórios de modelos, mas como espelhos que nos forçam a perguntar. O que é, de fato, agir bem? O que diferencia o gesto belo do gesto justo? Onde termina o símbolo e começa a responsabilidade? Essas perguntas, e não as figuras em si, devem guiar nosso juízo ético. Pois, como lembra Simone Weil (2002, p. 145), “o bem é o que resiste ao encantamento – e permanece mesmo quando ninguém aplaude”.

4 A fascinação ética pela transgressão: entre apelo narrativo e risco moral

A recorrente exaltação de figuras transgressoras no imaginário coletivo, como Hermes e Robin Hood, não é fenômeno meramente estético ou literário: trata-se de uma operação simbólica que revela algo profundo sobre o modo como as sociedades constroem seus referenciais de virtude, justiça e desejo moral. Desde a Antiguidade, é possível perceber como determinados arquétipos – o trapaceiro brilhante, o fora-da-lei carismático, o justiceiro sentimental – são tolerados ou mesmo celebrados em contextos onde as instituições legítimas de justiça falham em sua função simbólica e afetiva. A pergunta que se impõe, neste ponto do artigo, é: o que significa a popularidade ética desses personagens? Que fissuras institucionais e subjetivas são encobertas por essa narrativa sedutora?

A análise anterior mostrou que nem Hermes nem Robin Hood se alinham à concepção aristotélica de virtude como disposição estável, guiada pela razão prática e orientada à *eudaimonia* (Aristóteles, 2009, p. 110–113). São personagens que atuam à margem da prudência (*phronesis*) e cuja ação não visa a uma justiça universal, mas a soluções localizadas, motivadas por emoção ou engenho. Apesar disso – ou exatamente por isso –, são revestidos de aura ética e assumem o papel de “virtuosos” em seus mundos narrativos. Esse descompasso entre o conteúdo da ação e a sua recepção simbólica revela um fenômeno fundamental: a transgressão, quando encenada com carisma, torna-se desejável – e até moralmente redentora – aos olhos da coletividade.

Slavoj Žižek (2011, p. 58–61), ao refletir sobre a ideologia e o gozo ético, argumenta que figuras transgressoras frequentemente ocupam, em nossa cultura, o lugar de realização simbólica de desejos reprimidos pela moral convencional. Elas funcionam como “figuras de



excesso permitido”: canalizam afetos éticos difusos, frustrações institucionais e carências de justiça real para um ponto de descarga simbólica, operando uma falsa reconciliação entre o desejo e a ordem. Robin Hood não é apenas um fora-da-lei – é a promessa mítica de que a injustiça pode ser corrigida sem reforma estrutural. Hermes não é apenas um trapaceiro – é o sonho narrativo de que a astúcia pode triunfar sem consequências. Ambos simbolizam atalhos morais onde a virtude verdadeira exigiria demora, escuta, mediação.

Essa operação simbólica torna-se ainda mais crítica quando analisada sob a ótica de Martha Nussbaum (2013), que insiste na importância das emoções na ética, mas alerta que a compaixão, por exemplo, só pode ser moralmente relevante se articulada a princípios de equidade e justiça racional. Quando a emoção é absolutizada – como no caso da simpatia pelo sofrimento dos pobres em Robin Hood, ou da admiração pela criatividade de Hermes –, corre-se o risco de produzir uma ética centrada na identificação subjetiva, e não na universalidade moral. O gesto comovente passa a ser visto como justo, mesmo que seja arbitrário ou parcial. Nesse cenário, a transgressão performática deixa de ser exceção e passa a ser horizonte – um ideal estético de justiça imediata, acessível e não negociada.

Essa dinâmica também é descrita por Paul Ricoeur (1994, p. 49), ao tratar da reconfiguração da experiência pela narrativa. Ricoeur observa que a narrativa tem poder simbólico de organizar o tempo, o sentido e o valor moral de uma ação. No entanto, quando esse poder não é vinculado a uma ética da alteridade e da responsabilidade, ele pode se tornar perigoso: a narrativa pode fabricar heróis onde deveríamos ter críticos; pode canonizar gestos onde deveríamos promover escuta. Hermes e Robin Hood são, nesse sentido, personagens que encantam – mas esse encantamento pode funcionar como desvio da tarefa ética real: a construção de uma justiça sustentada em estruturas compartilhadas e mediadas.

A literatura, como destaca Charles Taylor (2004, p. 62), tornou-se lugar de produção de autenticidade moral no mundo moderno. O problema, contudo, é que a autenticidade não garante justiça. A autenticidade pode ser emocionalmente genuína e, ainda assim, eticamente cega. Hermes é autêntico em seu brilho; Robin Hood é sincero em sua compaixão. Mas ambos ignoram a complexidade ética da mediação institucional – e a narrativa que os celebra reforça o equívoco de que boa intenção ou carisma substituem a estrutura do bem. Isso é particularmente perigoso em um mundo onde as instituições já se encontram fragilizadas e a ética pública é corroída por discursos emocionais.



Esse fenômeno também tem raízes psíquicas. Como apontam Freud (1923, p. 39-46) e Lacan (2005, p. 127-147), o desejo humano é sempre dividido, ambíguo, em tensão entre a lei e o gozo. Figuras como Robin Hood e Hermes capturam essa tensão: são, ao mesmo tempo, portadores do desejo de justiça e encarnações do gozo transgressor. Eles oferecem ao sujeito a fantasia de poder fazer o bem sem renunciar ao prazer – de ser ético sem renunciar à eficácia imediata. Essa fusão é tentadora, mas irreal. A verdadeira virtude, como mostrou Aristóteles, exige perda, renúncia, espera. Não há virtude sem prudência – e não há prudência sem freio.

No campo político, essa estetização da transgressão ética tem efeitos nefastos. A figura do “herói ético” que age por impulso moral e contra as instituições é, muitas vezes, instrumentalizada para justificar lideranças autoritárias ou populistas que se apresentam como justiceiras. Robin Hood vira o modelo do político que “passa por cima das leis em nome do povo”; Hermes vira o empresário “esperto”, “flexível”, “livre das amarras do sistema”. Ambos são celebrados não apesar de seus desvios – mas por causa deles. Como adverte Neiman (2009, p. 97), a ética não é uma cena para ser aplaudida, mas uma construção silenciosa e exigente que requer sustentação, e não sedução.

A transgressão, portanto, pode fascinar, mas não pode fundar o justo. Hermes e Robin Hood revelam mais sobre nossas carências do que sobre nossos ideais. Eles nos mostram que, quando o sistema não cuida, o símbolo assume o cuidado; quando a lei falha, a narrativa se apressa. Mas isso não é virtude – é anestesia simbólica. E a filosofia ética tem o dever de romper essa anestesia, resgatando a distinção entre o gesto que emociona e o gesto que sustenta.

Em síntese, a fascinação ética pela transgressão decorre de um desejo legítimo de justiça, mas pode ser instrumentalizada para mascarar a ausência de virtude. Cabe à crítica filosófica recuperar o peso da mediação, da prudência e da responsabilidade – pois só há virtude quando há renúncia ao gozo da exceção em nome da construção comum do bem.

Conclusão – Entre a astúcia que encanta e a virtude que sustenta: por uma vigilância ética da narrativa

Ao final desta travessia conceitual, emerge com nitidez a tensão que estrutura todo o percurso: a diferença entre aquilo que brilha narrativamente e aquilo que sustenta eticamente. Hermes e Robin Hood – personagens cuja popularidade ultrapassa eras, culturas e sistemas morais – são, ao mesmo tempo, espelhos e artifícios. Espelhos, porque revelam desejos sociais



legítimos por justiça, reconhecimento e reparação. Artifícios, porque operam por atalhos simbólicos que substituem a virtude real por sua performance encantadora.

Ao longo do artigo, mostramos como o gesto esperto de Hermes e a compaixão individual de Robin Hood não correspondem às exigências filosóficas da virtude como disposição estável da alma, orientada pela prudência (*phronesis*) e pelo bem comum (*eudaimonia*), como propõe Aristóteles (2009, p. 104-113). Ambos agem fora das estruturas de mediação: um por engenho, outro por impulso afetivo. E ainda assim, ambos são celebrados. Essa dissonância entre valor ético e impacto narrativo revela a força que a narrativa tem de reconfigurar a moral – ora como crítica simbólica, ora como risco de inversão ética.

A partir da leitura de autores como MacIntyre (2001), Martha Nussbaum (2013), Paul Ricoeur (1994), Slavoj Žižek (2011) e Susan Neiman (2009), argumentamos que a narrativa – quando desacompanhada de crítica e vigilância – pode converter exceções simbólicas em paradigmas morais. Hermes, o ladrão divino, é transformado em símbolo de inteligência; Robin Hood, o justiceiro solitário, em ideal de compaixão. Mas essa elevação simbólica desloca o critério da ação justa do campo da deliberação racional para o da emoção estética. O resultado é a romantização da transgressão: o gesto se torna mais importante que o princípio; a eficácia, mais admirável que a prudência; a beleza, mais sedutora que a justiça.

Ao transitar pela seção que investiga o fascínio ético pela transgressão, evidenciamos que o encantamento por tais personagens decorre, em grande parte, da falência das instituições em garantir justiça simbólica e afetiva. Como sugere Žižek (2011, p. 60), quando o sujeito sente que a lei é surda, recorre à fantasia para escutar. Hermes e Robin Hood tornam-se figuras de substituição simbólica – capazes de oferecer, ainda que ilusoriamente, aquilo que o mundo real não entrega. Contudo, essa substituição cobra um preço: normaliza-se a arbitrariedade, enfraquece-se a confiança nas mediações institucionais e estetiza-se a ruptura com a prudência.

Ricoeur (1990, p. 254) nos lembra que a ética exige narrativa, mas que essa narrativa precisa ser modulada por responsabilidade. A história bem contada não basta: é preciso que ela esteja atravessada pela escuta do outro. Hermes não escuta – ele engana. Robin Hood não negocia – ele impõe. Ambos agem com intensidade, mas sem prudência; com intenção de bem, mas sem escuta institucional. E é por isso que, ainda que emocionem, não sustentam. A virtude real – insiste Aristóteles – é sempre ato mediado: exige tempo, responsabilidade e medida.

No mundo contemporâneo, em que a velocidade, a performatividade e a estética das ações ocupam o centro da cena pública, a figura do herói transgressor ganha nova força. Como adverte



Susan Neiman (2009, p. 97), a justiça verdadeira não é aquela que emociona no instante, mas aquela que sustenta no longo prazo. Em tempos de “ética instantânea”, é fundamental recuperar o valor da espera, da reflexão e da construção comum. Virtude não é espetáculo: é consistência. Não se define por impacto, mas por coerência. E, sobretudo, não nasce do desejo de aplaudir-se, mas do compromisso com o que excede o eu.

Assim, ao revisitar Hermes e Robin Hood, não propomos sua rejeição simbólica, mas sua releitura ética. Eles devem ser compreendidos como narrativas que denunciam a ausência de justiça verdadeira – mas não como modelos morais. Precisamos escutá-los, sim – mas não os imitar. Como figuras de linguagem, são potentes; como modelos de virtude, são perigosos.

A ética, nesse sentido, exige vigilância não apenas da ação, mas da narrativa que a envolve. Como lembra Iris Murdoch (1997, p. 43), o bem é silencioso, e sua presença se dá mais nos gestos pequenos e constantes do que nas ações vistosas. A virtude, por fim, não grita – sustenta. E nossa tarefa, como sujeitos éticos e leitores críticos, é distinguir o gesto que brilha daquele que constrói. Pois somente este último pode, de fato, conduzir-nos a uma vida justa.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Martin Claret, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. (Trabalho original publicado em 1991).

FREUD, Sigmund. **O ego e o id**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Trabalho original publicado em 1923.)

GIRARD, René. **O bode expiatório**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HINO HOMÉRICO A HERMES. Tradução, introdução e notas de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1993

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Martin Claret, 2003.



KNIGHT, Stephen. **Robin Hood**: uma biografia mítica. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7**: A ética da psicanálise (1959–1960). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. **Após a virtude**: um estudo da teoria moral. Tradução de Luiz João Baraúna. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MURDOCH, Iris. **A soberania do bem**. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

NEIMAN, Susan. **O mal no pensamento moderno**: uma história alternativa da filosofia. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NUSSBAUM, Martha C. **Justiça poética**: a imaginação literária e a vida pública. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: tomo I. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Campinas: Papirus, 1994.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: É Realizações, 2004.

WEIL, Simone. **A pessoa e o sagrado**. Tradução de Anna Maria Corrêa. São Paulo: É Realizações, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.