

## ■ CAPÍTULO 5 ■

### **O LUGAR DAS VIRTUDES NA ÉTICA ATUAL**

*O objetivo desse capítulo é apresentar a você as principais idéias dos defensores de uma ética de virtudes, tal como ela foi pensada na antigüidade, especialmente por Aristóteles. Além disso, vamos fazer uma breve aplicação da ética de virtudes contemporânea a questões de bioética.*



## 5 O LUGAR DAS VIRTUDES NA ÉTICA ATUAL



Alasdair MacIntyre  
(12/01/1929 - )

O que se chama hoje “**ética de virtudes**” não teve apenas domínio na filosofia grega antiga, mas ela perpassa a própria história da filosofia. A ética das virtudes pode ser encontrada em Hutcheson, Hume, Nietzsche etc. Como veremos, todavia, alguns filósofos modernos negligenciaram o papel do caráter e das virtudes na vida moral. Por isso, na filosofia contemporânea, tanto na Filosofia Analítica (Anscombe, Geach, Foot, MacIntyre, Slote etc.) quanto na Fenomenologia (por exemplo, Scheller), há tentativas de reabilitar uma ética de virtudes. Por isso, não podemos analisar todos esses filósofos aqui, mas um dos defensores mais eminentes de uma ética das virtudes é o filósofo escocês, naturalizado americano, Alasdair MacIntyre.

### 5.1 A REABILITAÇÃO ATUAL DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Em *After Virtue*, um livro realmente estimulante para pensarmos as questões éticas atuais, MacIntyre sustenta que o projeto moderno de justificação da moralidade fracassou. O fracasso deve-se, principalmente, ao fato de fazer depender a justificação das virtudes de uma prévia justificação de regras e princípios. Para MacIntyre, é necessário inverter esse procedimento colocando as virtudes em primeiro lugar a fim de compreender a função e a autoridade das regras. Para ele, esta é a melhor forma de justificar a moralidade e o modelo que segue de mais perto este procedimento pode ser encontrado na ética antiga, particularmente, em Aristóteles.

A ética moderna tem sido considerada uma ética legalista. Segundo MacIntyre, Kant tentou mostrar que certas qualidades morais, que aparentemente são virtudes, não podem ser consideradas boas sem limitação e que somente uma boa vontade que age por respeito a leis práticas é incondicionalmente boa. Para Kant, talentos do espírito (discernimento), qualidades de temperamento (coragem), dons da fortuna (honra) não são virtudes, mas vícios, se não existir, como vimos, uma boa vontade agindo a partir de **regras** legitimadas pelo Imperativo Categórico. É justamente contra esta aparente inversão da ética antiga que se volta MacIntyre e outros filósofos morais contemporâneos.

Em *After Virtue*, MacIntyre pretende demonstrar que se vive, hoje, numa **cultura emotivista**. A análise da linguagem moral feita a partir do emotivismo mostra que os juízos de valor e, mais especificamente, os juízos morais não são mais do que expressões de preferência, de atitudes ou de sentimentos. Um consenso moral não pode ser assegurado por nenhum método racional e se ele existir é porque produz certos efeitos não racionais nas emoções ou atitudes. O **emotivismo** é uma teoria que pretende dar conta de todos os juízos de valor e se ele estiver certo, então todos os desacordos morais são realmente intermináveis. Para os emotivistas, o juízo moral “X é bom” significa “eu aprovo isto, faça você o mesmo”. Na disciplina Ética II, discutiremos mais detalhadamente esse ponto.

A pergunta que o autor de *After Virtue* faz, então, é esta: **como a moral contemporânea caiu em tal desordem conceitual representada pelo emotivismo?** A resposta apresentada é a de que a fragmentação da linguagem moral, tanto na Filosofia quanto nas práticas cotidianas, possui a mesma causa, a saber, o fracasso de projeto iluminista de fundamentação da moralidade. Para MacIntyre, entre 1630 e 1850, na Europa, a moralidade converteu-se no nome de uma esfera peculiar em que as **regras de conduta** não eram nem teológicas, nem legais, nem artísticas. Neste período, procurou-se uma justificação independente para estas regras. Para MacIntyre, é o fracasso desse projeto que proporciona o pano de fundo histórico que conduz à fragmentação da linguagem moral em que vivemos hoje.

Durante o período citado acima, Hume relega a moral às paixões porque suas argumentações excluem a possibilidade de

fundamentá-la na razão. Kant fundamenta na razão porque suas argumentações excluíram a possibilidade de fundamentá-la nas paixões. Kierkegaard exclui tanto a razão quanto a paixão compreendendo a moralidade a partir de uma escolha última, isto é, de um ato de fé (não necessariamente no sentido religioso). Mas não é apenas porque esses filósofos, que apesar do cristianismo compartilhado apresentam justificações da moralidade incompatíveis e excludentes, fracassaram ao tentar justificar a moralidade que o projeto iluminista implodiu. Qualquer projeto que pretendesse construir argumentações válidas que iam da natureza humana à autoridade das regras estava condenado ao fracasso.

Este projeto estava destinado **necessariamente** ao fracasso porque, desde o século XII, funcionou na Europa um esquema básico cuja estrutura é a que Aristóteles já tinha analisado na *Ethica Nicomachea* e que se rompeu no início da modernidade. O esquema era tríplice:

- a) uma compreensão do homem-tal-como-ele-é: sua natureza em estado não educado;
- b) uma postulação de natureza-humana-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos;
- c) preceitos de uma ética racional capaz de fazer o ser humano passar de sua natureza no estado bruto para a realização de seu *télos*.

Todavia, com a rejeição das teologias protestante e católica e com a rejeição científica e filosófica do aristotelismo, eliminou-se a noção do homem-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos. Tem-se, então, por um lado, um conjunto de mandatos privados de seu contexto teleológico e, por outro, uma visão inadequada da natureza humana. Por isso, os filósofos modernos citados acima trabalhavam, segundo MacIntyre, num projeto necessariamente destinado ao fracasso.

O prognóstico apresentado por MacIntyre para a superação da fragmentação da linguagem moral e para restituir a racionalidade e a inteligibilidade às atitudes e compromissos morais é a reabilitação da tradição aristotélica. Para MacIntyre, o iluminismo errou ao rechaçar Aristóteles, pois sua filosofia prática não é somente



Minerva - Filha de Júpiter  
Deusa da guerra, das  
artes e da sabedoria.  
Correspondente à deusa  
grega Atena.

uma doutrina ética que se legitimou em diversos contextos históricos – grego, islâmico, judaico, cristão etc. –, mas é o mais potente dos modos pré-modernos de pensamento moral. Portanto, Aristóteles estabelece um novo ponto de partida para a sua investigação não apenas por causa de seus textos, mas porque é fonte para a formação de uma tradição completa de pensamento.

A reabilitação desta tradição clássica confronta-se, segundo MacIntyre, com três problemas:

- a) pode-se manter a estrutura teleológica da ética aristotélica rejeitando as pressuposições metafísicas da sua ética advindas da sua biologia, a saber, que há um *télos* inerente à vida e que há uma função (*ergon*) específica do ser humano?;
- b) se grande parte da interpretação das virtudes pressupõe o contexto desaparecido das relações sociais da Cidade-Estado, como sustentar que o aristotelismo tenha relevância moral num mundo onde quase já não existem Cidades-Estado?;
- c) em terceiro lugar, estão os problemas derivados do fato de Aristóteles ter herdado a crença platônica na unidade e harmonia do espírito individual e da Cidade-Estado assim como a consideração de que o conflito deve ser evitado.

É claro que estes problemas, se admitirem solução, levarão não apenas a uma pura e simples reabilitação da tradição aristotélica, mas a uma **transformação** dessa concepção ética.

As questões citadas anteriormente somente podem ser respondidas se outra puder ser resolvida. A questão central para MacIntyre é, portanto, esta: **podemos ou não construir um conceito unitário e central das virtudes juntamente com um conceito unitário da vida humana?** Sua resposta é afirmativa. Há, todavia, que se fazer algumas transformações da ética aristotélica:

- a) a primeira exige como pano de fundo a descrição do conceito *practice* (prática);
- b) a segunda, uma descrição do que é caracterizado como *narrative order* (ordem narrativa) de uma vida humana única;
- c) finalmente, uma descrição mais completa do que constitui uma tradição moral.

É a partir destes elementos que MacIntyre pretende transformar a tradição aristotélica, mas mantendo sua estrutura teleológica, para então reabilitá-la.

MacIntyre entende por **prática** uma forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, estabelecida socialmente, mediante a qual se realizam os bens inerentes à mesma enquanto se tenta atingir os modelos de excelência que são apropriados a essa forma de atividade. O conjunto de práticas é amplo: as artes; as ciências; os jogos; a política; etc. Toda prática inclui, além de bens, modelos de excelência e obediência a regras. O conceito **prática** permite MacIntyre formular uma definição provisória de virtude:

*“é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de atingir qualquer destes bens” (1985: 191).*

A tentativa de dar unidade à vida humana como um todo encontra alguns obstáculos: um social, a saber, a fragmentação da vida humana em segmentos: o trabalho e o ócio; a vida privada e a pública etc.; outro é a tendência de pensar atomisticamente, isto é, de forma isolada, os atos humanos. Contudo, apesar destes obstáculos, a inteligibilidade de uma ação só é possível no contexto de uma **narrativa histórica**, pois, segundo MacIntyre, sonhamos, esperamos, desesperamos, cremos, descremos, planejamos, criticamos, construímos, apreendemos, odiamos etc. **narrativamente**. Não somos apenas atores, mas também autores de narrativas. Estas narrativas exibem a ação com um certo caráter teleológico. Ainda segundo MacIntyre, vivemos nossas vidas, individualmente e em nossas relações com os demais, à luz de certos conceitos de futuro possível compartilhado, um futuro no qual algumas coisas parecem possíveis e outras não. Não há presente que não esteja informado por alguma imagem do futuro e este sempre se apresenta em forma de um *télos* (entendido agora como busca consciente de objetivos práticos) ou de uma multiplicidade de fins ou metas para o qual avançamos ou fracassamos em avançar. A narrativa é o que dá unidade à vida humana e cria a identidade pessoal. Além disso, contar histórias é parte importante para a educação nas virtudes.

O conceito de ordem narrativa permite MacIntyre redefinir as virtudes situando-as não apenas nas práticas, mas com relação à vida boa para o homem:

*“Virtudes são aquelas disposições que não somente mantêm as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que nos sustentam também no tipo permanente de busca do bem, ajudando-nos a vencer os riscos, perigos, tentações e distrações que encontramos e fornecendo-nos crescente autoconhecimento e crescente conhecimento do bem.”* (Idem, p.119)

Esta redefinição do conceito de virtude permite MacIntyre esclarecer o terceiro traço da tradição clássica que ele pretende transformar para responder às questões levantadas acima a respeito da compatibilidade do aristotelismo com o contexto atual. Para o autor de *After Virtue*, as tradições, quando estão vivas, incorporam continuamente conflitos. **O que dá vida às tradições é o exercício das virtudes pertinentes.** A falta de justiça, de veracidade, de valor, de virtudes intelectuais apropriadas corrompem as tradições. Por isso, MacIntyre é contrário ao individualismo moderno que, ao negar que a história individual esteja inserida na história daquelas comunidades de onde derivam as identidades pessoais, deforma as relações presentes, pois tenta desconectar o presente do passado herdado. É claro que se deve limitar as práticas de algumas formas comunitárias, mas isto faz parte da busca do bem. Não é necessário, portanto, opor tradição e razão, estabilidade da tradição e conflito.

Em *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre mudará um pouco sua posição sustentando uma ética mais tomista e menos aristotélica. Outros filósofos morais, por exemplo, Peter Geach também sustentam uma ética tomista. Para ele, as virtudes cardiais clássicas são justificadas nesses termos:

*“Precisamos prudência ou sabedoria prática para o planejamento em larga escala. Precisamos justiça para assegurar a cooperação e a confiança mútua entre os homens, sem a qual nossas vidas seriam horríveis, brutas e curtas. Precisamos temperança para não desistirmos de nossos objetivos de longo prazo e larga escala e procurarmos as satisfações a curto prazo. E precisamos de coragem para perseverar em face dos retrocessos, das dificuldades, dos perigos.”* (Geach 1977: 13)

Ao invés de discutirmos agora as diferentes variantes da ética de virtudes, vamos analisar suas aplicações num domínio prático da ética, a saber, a bioética.

## 5.2 A ÉTICA DE VIRTUDES E A BIOÉTICA

Com esta reformulação de alguns pontos da ética aristotélica, MacIntyre pôde propor que esta tradição seja reabilitada com a finalidade de restituir a racionalidade e a inteligibilidade à moral contemporânea. Essa forma de compreender a ética pode ser aplicada a diferentes domínios da vida humana. Por exemplo, Pellegrino e Thomasma, em *For the patient's good*, aplicam a ética de virtudes para dar conta de alguns problemas bioéticos. Segundo os autores em questão, tanto profissionais da saúde quanto pacientes devem exibir certas qualidades morais para que a medicina alcance o bem que a justifica socialmente, a saber, *healing*, que não é a simples prevenção e a restauração da saúde, ou seja, a cura, mas o restabelecimento do funcionamento normal de um paciente (1988: 10). O fim da medicina não é, por exemplo, simplesmente tratar de um ferimento físico, mas dar conta do sofrimento psicológico, social e espiritual. Assim, *healing* é mais do que simplesmente cura e envolve, em alguns casos, quatro estágios: dor; recuperação provisória como um todo; retirada do tecido morto; regeneração. Esses estágios ocorrem nos domínios biológico, pessoal e social.

Dada a importância dessa abordagem na bioética, vamos reconstruir aqui algumas das principais idéias em detalhe. Para Pellegrino e Thomasma (1988: 3), duas teorias predominam hoje na **ética médica**. A primeira, derivada do Iluminismo, salienta a liberdade e a autonomia individual. Ela está baseada nos direitos, deveres e obrigações dos profissionais da saúde e dos pacientes. A segunda teoria dá prioridade à utilidade social ao invés da autonomia individual. Ela surge em reação ao caráter individualista da primeira teoria. Essas duas teorias serão melhor estudadas em Ética II. Aplicadas ao contexto biomédico, a primeira teoria exige que o profissional da saúde respeite o direito de autodeterminação do paciente. A segunda, ao contrário, exige que o profissional da saúde maximize os benefícios e bens mesmo quando isso pode levar a agir sem o consentimento do paciente. Mas os autores



A descoberta do DNA trouxe grandes avanços na medicina, mas também deu origem a muitos dilemas éticos.

de *For the patient's good* advogam uma terceira teoria baseada na beneficência e na virtude. Esse enfoque teria sido originalmente formulado por Sócrates, Platão e Aristóteles, reforçado pelos estóicos romanos e modificado por Tomás de Aquino e prevaleceu no ocidente até o Iluminismo (1988: 3). Note que foram exatamente esses autores que foram estudados nesse livro-texto. Essa “terceira via” é contraposta ao enfoque predominante na bioética baseado no princípio do respeito à autonomia e nos direitos do paciente o qual procura evitar o paternalismo forte, isto é, a sobreposição da vontade do profissional da saúde à vontade do paciente.

O bem humano é entendido por Pellegrino e Thomasma em termos aristotélicos. Aceitando a leitura inclusivista da *eudaimonía*, isto é, que o bem supremo não é um conceito monolítico, mas é composto por vários ingredientes, eles sustentam que o bem médico, a saúde do corpo, é um bem subsidiário (1988: 74). Nesse sentido, pode-se citar o próprio Aristóteles que, na *Retórica*, sustenta que a excelência do corpo é saúde, isto é, a condição que nos mantém livres da doença e permite que nos engajemos em atividades físicas. Além disso, o Livro I da *Ethica Nicomachea* está cheio de referências à saúde: primeiro, como fim da medicina (capítulo 1); segundo, como um bem entre outros (capítulo 4); terceiro, como um bem que não existe em si, mas num indivíduo humano particular, recusando assim uma caracterização platônica do bem (capítulo 6). O próprio Platão, como vimos no capítulo 1, sustenta na *República* que a virtude é um tipo de saúde, a boa condição da alma, e o vício é uma espécie de doença (444e).

Baseados na ética teleológica das virtudes, Pellegrino e Thomasma identificam quatro bens do paciente (1988: 76-83):

- i. o bem último, o *télos* da vida humana tal como ele é percebido pelo próprio paciente, ou seja, o sentido que ele ou ela dá à existência humana, as suas posições sobre as relações com outros homens e mulheres, com o mundo e com Deus;
- ii. o bem do paciente como pessoa humana, como ser capaz de usar a razão e, por conseguinte, de escolher; negar esse bem significa escravizar a humanidade de uma pessoa;

- iii. os interesses do paciente, isto é, a sua avaliação subjetiva da qualidade de vida e a sua avaliação do impacto que a intervenção biomédica vai ter na sua vida, nos seus planos e nos seus objetivos;
- iv. o bem biomédico, médico ou clínico, isto é, o bem que pode ser alcançado através das intervenções médicas para curar uma doença.

Para alcançar o bem do paciente, tanto profissionais da saúde quanto o próprio cliente (paciente ou sujeito de uma pesquisa biomédica) devem possuir determinadas virtudes. Um paciente virtuoso deve possuir, por exemplo, as virtudes da veracidade (falar a verdade sobre a sua condição e sobre a sua história como paciente), probidade (fazer a sua parte no processo de recuperação), justiça e tolerância (reconhecimento do que é devido ao profissional da saúde, por exemplo, proteção da sua reputação), confiança (não apenas “entregar-se” aos cuidados médicos, mas também gratidão e amizade). (cf. Pellegrino & Thomasma 1988: 106-110)

Um profissional da saúde também deve possuir determinadas qualidades morais além do conhecimento científico e de habilidades técnicas. Aliás, é bom salientar que a virtude não pode ser confundida com meras habilidades. Já Aristóteles comparou a *areté* com a *techne*, mas não classificou a última entre as virtudes morais. A *techne* pode criar excelência (por exemplo, uma certa habilidade pode ser perfeita), mas não contribui necessariamente para o valor moral da pessoa. Agora, certamente, a compaixão (a capacidade de simular e sentir a própria experiência da dor e sofrimento que o paciente está sentindo), a benevolência (a disposição de querer e fazer o bem ao paciente), a coragem (de enfrentar os desafios da doença) etc. são qualidades de caráter de um bom profissional da saúde. Além disso, para Pellegrino e Thomasma, a lista completa de virtudes tal como exposta por Aristóteles é importante para atingir o bem da medicina, embora nem todas sejam necessárias em cada decisão, em cada ato (1988: 118). Finalmente, é necessário salientar que o próprio juramento hipocrático, apresentado no primeiro capítulo, parece pressupor algumas virtudes. Por exemplo, quando um aprendiz de medicina jura “Conservarei

imaculada minha vida e minha arte”, ele está se comprometendo com a pureza de intenções, um traço de caráter. A ética de virtudes não se preocupa com **fazer**, com atos particulares, mas com o **ser** uma pessoa boa. Para Pellegrino e Thomasma, essa é a vantagem principal da ética de virtudes na bioética.

A defesa que os autores de *For the patient's good* fazem das virtudes procura mostrar que ela é mais adequada aos fins da medicina que uma mera ética deontológica, isto é, uma ética baseada exclusivamente no Código de Ética Médica. Como eles escrevem:

*“A medicina é em si mesma um exercício de sabedoria prática – um modo correto de agir, em circunstâncias difíceis e incertas, na busca de um fim específico, isto é, o bem de uma pessoa particular que está doente. É quando a escolha de uma ação boa e correta torna-se difícil, quando as tentações do auto-interesse são mais fortes, quando nuances inesperados do bem e do mal surgem, e quando ninguém está olhando, que as diferenças entre uma ética baseada na virtude e uma ética baseada na lei e/ou no dever podem ser claramente distinguidas.” (Pellegrino & Thomasma 1988: 122)*

Desse modo, os autores sustentam que a ética de virtudes leva ao agir altruísta sendo, por conseguinte, superior a uma ética baseada somente nos direitos e deveres entre profissionais da saúde ou pesquisadores e pacientes ou sujeitos de uma pesquisa biomédica.

Também os principialistas Beauchamp e Childress, em *Principles of biomedical ethics*, enumeram cinco virtudes que um profissional da saúde de bom caráter possui: compaixão; discernimento; confiança; integridade e conscienciosidade (2001: 32-38). Tais qualidades complementarizam os princípios básicos da bioética, a saber, o princípio do respeito à autonomia, a beneficência, a não-maleficência e a justiça. Na verdade, eles procuram integrar uma ética de virtudes com uma ética de princípios nos seguintes termos (*Idem*, p.39):

Princípios	Virtudes correspondentes
Respeito pela autonomia	Reverência
Não-maleficência	Não-malevolência
Beneficência	Benevolência
Justiça	Justiça ou equidade

Apesar da correspondência entre princípios ou regras e virtudes não ser perfeita, há uma clara tentativa de superar as dicotomias dos enfoques éticos atuais. Talvez, uma opção melhor seja ver tanto regras quanto virtudes como estando justificadas a partir de princípios. Todavia, não podemos desenvolver esse ponto aqui.

Cabe mencionar, também, como um exemplo da influência de Aristóteles, a teoria do cuidado racional desenvolvida por Stephen Darwall. O autor de *Welfare and Rational Care* sustenta que cuidar de alguém significa agir em benefício daquela pessoa **por ela mesma**, ou seja, buscar o que é melhor para o bem-estar dela desde um ponto de vista racional. Essa caracterização metaética do cuidado, como sendo agente-neutro, e do bem-estar é complementada por uma ética normativa a partir de uma “**tese aristotélica**”: a idéia de que a melhor vida humana possível consiste no engajamento naquelas atividades que uma pessoa encontra valor, isto é, a vida virtuosa é a vida que beneficia mais um ser humano (2004: 80-82).

Como podemos perceber, a ética de virtudes apresenta-se hoje não apenas como alternativa filosófica ao consequencialismo e às éticas deontológicas como também encontra aplicação nos problemas morais cotidianos. Antes de discutirmos as vantagens e desvantagens desse enfoque ético, precisamos estudar as éticas teleológicas e as éticas deontológicas.

## REFLITA SOBRE

- Qual é, segundo MacIntyre, o principal problema da ética moderna?
- É correto contrapor a ética antiga e a ética moderna em termos de uma ética de virtudes e uma ética de deveres?
- Como a ética de virtudes pode ser aplicada na bioética?



## OBSERVAÇÕES FINAIS

Nessa disciplina de Ética I, estudamos os principais filósofos morais antigos e medievais do mundo ocidental. Além disso, demos uma atenção especial aos elementos de uma ética de virtudes bem como a sua reabilitação atual. Esse estudo teve como preocupação não apenas reconstruir historicamente o pensamento dos filósofos, mas também ver a sua atualidade através de uma discussão de determinados problemas de ética prática, principalmente, questões bioéticas. Por isso, nessa “conclusão”, pretendemos avaliar criticamente a ética de virtudes apresentando algumas vantagens e desvantagens desse enfoque ético. Não se pretende fazer uma avaliação absoluta, pois é necessário antes estudar os enfoques éticos modernos de forma mais detalhada.

Vamos citar aqui três pontos positivos da ética de virtudes:

- i. concentra-se em modos de ser e não simplesmente em atos;**
- ii. salienta a importância do exemplo na educação moral; e,**
- iii. recomenda qualidades de caráter como intrinsecamente valiosos.**

Vamos abordar brevemente cada uma dessas vantagens.

Quanto ao primeiro ponto, a ética de virtudes distingue-se das teorias conseqüencialistas e deontológicas na medida em que não está preocupada com o fazer ou o agir, mas com o **ser**. Dito de outro modo, para uma ética de virtudes, o importante não é a con-

duta externa, mas o caráter do agente. Aparentemente, essa é uma importante contribuição ética, pois de nada adianta ter um código de regras morais, se os agentes não estão motivados a segui-lo e procuram todas as formas possíveis de distorcê-lo. O famoso “jeitinho” de alguns brasileiros ilustra bem esse ponto. Podemos reconhecer a universalidade de uma regra, mas para nossos amigos ou parentes ou para alguém que nos paga um suborno, podemos dar um jeito e “aplicar” a regra diferentemente. Isso é possível num país onde Macunaíma, o “herói sem caráter”, é apresentado como modelo de preguiça. Nada mais antiético da perspectiva de uma ética de virtudes.

Outro ponto positivo de uma ética de virtudes é seu caráter educativo. O modelo de uma pessoa boa certamente inspira imitações não apenas de crianças e adolescentes, mas também obtém o reconhecimento, o aplauso e a simpatia dos adultos. Geralmente, a ética de virtudes salienta o valor moral das histórias e procura assim cultivar bons hábitos, influenciando a ética narrativa. Nesse sentido, a ética de virtudes adquire até mesmo uma feição antiteórica, pois a reflexão, argumenta-se, destrói a moralidade (Williams, 1993). A pessoa de bom caráter automaticamente faz o bem.

A ética de virtudes recomenda vários traços de caráter como intrinsecamente valiosos. Ser justo, corajoso, sábio, temperante etc. é bom em si mesmo. Como foi salientado por Aristóteles, todas as virtudes são escolhidas por si mesmas e mesmo que nada mais resultasse, nem mesmo a felicidade, ainda assim nós as escolheríamos. Nesse sentido, a virtude é sua própria recompensa.

Precisamos, agora, mencionar alguns pontos negativos da ética de virtudes:

- i. possui uma tendência tradicionalista de valorizar o *ethos* precedente como sendo válido;
- ii. pode levar a um certo tipo de relativismo ao estabelecer o agente virtuoso como critério do correto; e,
- iii. pressupõe que os seres humanos possuem uma finalidade, um *telos* que não pode ser facilmente estabelecido.

Alguns autores que trabalham com a ética de virtudes são política e filosoficamente conservadores. Esse é o caso, como vimos,

de MacIntyre, que ancora a sua ética de virtudes na tradição, isto é, num *ethos* anteriormente aceito. Recentemente, MacIntyre tornou-se um tomista. Todavia, não é muito claro que uma ética de virtudes tenha que ter essa característica. Por exemplo, não podemos simplesmente afirmar que Sócrates e Aristóteles estão expondo a moralidade comum grega da época. Ao contrário, questionar os costumes vigentes levou Sócrates à condenação e à morte e Aristóteles quase teve a mesma sorte. Por isso, talvez seja importante trabalhar com uma ética de virtudes sem seus componentes tradicionalistas. Sob o ponto de vista filosófico, um ato não é correto ou bom simplesmente porque foi considerado tal. **A reflexão filosófica deve buscar uma base mais confiável para a moralidade humana.**

Um outro problema de uma ética de virtudes é a arbitrariedade do agente virtuoso como critério do bom, do correto. Quem é o **exemplar**, o modelo do agir virtuoso? Madre Teresa? Buda? Maomé? Péricles? Por isso, uma das dificuldades da ética de virtudes é estabelecer o que é correto a partir do caráter do agente tomado como critério exclusivo da boa ação. Além disso, como vimos, as virtudes sofreram reinterpretações e transformações ao longo da história: algumas virtudes gregas são vistas como vícios pelos cristãos e assim por diante, e certas virtudes cristãs seriam desprezadas pelos gregos.

Finalmente, uma ética de virtudes parece pressupor que o ser humano tenha uma finalidade. Mas se perguntarmos “Para que serve o ser humano?”, muitas respostas diferentes e incompatíveis podem surgir: alguns sustentam que é para louvar a Deus; outros, existimos simplesmente para sobreviver e sermos felizes; outros, que não há finalidade alguma etc. Desse modo, principalmente com o advento da biologia evolucionista moderna, não é muito claro em que sentido ainda se pode falar em teleologia.

Balançando os pontos positivos e negativos, temos condições de perceber a importância de alguns elementos e recusar os aspectos problemáticos da ética de virtudes para construir um novo enfoque ético. Todavia, uma avaliação final não é recomendável ainda sem estudarmos as alternativas éticas. Por isso, voltaremos a esse assunto na Ética II.



## GLOSSÁRIO

**Ação:** ato livre, deliberado e escolhido, e não mero movimento instintivo.

**Acrasia:** fraqueza de vontade; incapacidade de fazer o bem apesar de conhecê-lo.

**Agente:** pessoa capaz de deliberar, escolher e determinar-se a agir; sujeito da ação.

**Altruísmo:** teoria que sustenta que o comportamento especificamente moral beneficia primeiramente a outra pessoa e não o próprio agente.

**Anti-realismo:** teoria metaética que nega que existam fatos morais independentes do sujeito individual ou do ser humano.

**Autonomia:** (i) auto-imposição de leis; (ii) liberdade de escolha; independência.

**Bem Supremo:** valor ou ideal (por exemplo, a felicidade) assumido como o fim último das ações.

**Bondade:** (i) qualidade do que é bom; (ii) aprovável, recomendável.

**Caráter:** conjunto de qualidades morais do agente, especialmente, virtudes que constituem o seu modo de ser.

**Ceticismo Ético:** teoria metaética que nega que exista conhecimento moral.

**Cognitivismo:** teoria metaética que sustenta que existe conhecimento moral, isto é, que os julgamentos morais possuem valor-de-verdade ou expressam conteúdo cognitivo.

**Consequencialismo:** teoria ética normativa que sustenta que o valor moral de um ato ou qualidade moral é estabelecido pelos seus resultados positivos.

**Contingente:** (i) que pode ser de outro modo; (ii) domínio das ações.

**Contratualismo ético:** teoria ética normativa que sustenta que as regras morais as quais o sujeito consente e pactua com os outros agentes são as únicas justificadas.

**Correto:** (i) moralmente adequado a uma regra ou a outro padrão normativo; (ii) permitido moralmente.

**Culpa:** sentimento oriundo da transgressão moral, isto é, da sensação de se ter feito algo errado.

**Deliberação:** (i) investigação sobre os meios para se atingir um fim; (ii) conjunto de raciocínios sobre o que fazer.

**Deontico:** relativo ao dever.

**Deontológico:** modelo normativo que estabelece a validade das obrigações morais sem apelo aos resultados (por exemplo, as teorias intuicionista, kantiana, etc.).

**Determinismo:** teoria metafísica que nega a existência da liberdade e, portanto, da ação.

**Dignidade:** valor moral da pessoa.

**Direito:** (i) ciência jurídica; (ii) reivindicação legítima de um bem.

**Egoísmo:** teoria que sustenta que o comportamento moral consiste na busca da realização dos interesses do próprio agente.

**Egoísmo ético:** teoria filosófica que sustenta que o agente deve buscar a satisfação dos desejos, interesses etc. próprios.

**Egoísmo psicológico:** teoria científica que constata que os agentes são motivados naturalmente a agir de forma egoísta.

**Emotivismo:** teoria metaética que sustenta que os juízos morais são expressão de emoções, sentimentos etc. e não possuem valor-de-verdade.

**Empatia:** sentimento moral que simula o que outra pessoa sente (por exemplo, sofrimento).

**Epicurismo:** teoria ética normativa que sustenta que o prazer é o bem maior (e é intrinsecamente valioso), sendo a razão para agirmos virtuosamente.

**Epistemologia moral:** parte da metaética que estuda a possibilidade do conhecimento moral.

**Errado:** que é moralmente proibido ou que não deve ser feito.

**Estoicismo:** teoria ética normativa que sustenta que as virtudes são intrinsecamente boas e condição suficiente para sermos felizes.

**Ética:** reflexão filosófica sobre a moral.

**Ética de virtudes:** enfoque ético que sustenta que o caráter é o padrão do que é moralmente bom e que as virtudes são intrinsecamente valiosas.

**Ética do cuidar:** enfoque ético que sustenta que há uma “voz feminina” substancialmente distinta da masculina e que centra a moral no cuidado e não em princípios racionais de justiça e imparcialidade.

**Ética feminista:** enfoque ético que sustenta que as mulheres foram historicamente subjugadas e defende a igualdade dos gêneros.

**Ética normativa:** parte da ética que estuda critério(s) para estabelecer o que é bom/mau ou correto/incorreto, sendo uma investigação sobre o que desejar, querer, ser ou fazer.

**Ética prática:** parte da ética que estuda a aplicação de uma teoria ética normativa a casos particulares ou problemas especiais.

**Eudaimonismo:** teoria ética normativa que sustenta que a felicidade é o bem supremo.

**Expressivismo:** teoria metaética baseada na idéia de que os juízos morais são expressões de aceitação de sistemas normativos sendo, portanto, não-cognitivista.

**Externalismo ético:** teoria metaética de base psicológica que defende que a moralidade não é intrinsecamente motivante, sendo necessário um fator externo tal como a punição para garantir o agir moral.

**Genealogia moral:** estudo da origem da moral ou dos diferentes sistemas morais.

**Hedonismo:** teoria ética normativa que sustenta que o prazer é o bem supremo.

**Ideal moral:** fim ou padrão moral das nossas ações.

**Imparcialidade:** qualidade de uma regra ou julgamento que é independente das partes.

**Imperativo Categórico:** (i) princípio supremo da moralidade, segundo Kant; (ii) regra moral que ordena uma ação como sendo boa em si mesma.

**Imperativo hipotético:** regra que ordena uma ação como meio para alcançar algum outro fim.

**Internalismo ético:** teoria metaética relacionada com a psicologia moral que sustenta que a moralidade é suficientemente motivante.

**Intuicionismo:** teoria metaética que sustenta que existe uma faculdade genuinamente moral, a intuição, que apreende propriedades morais tais como bondade, correção etc.

**Justiça:** (i) parte da ética que estuda os direitos e as obrigações sociais do cidadão; (ii) qualidade do caráter de fazer o que é correto; (iii) legalidade; (iv) igualdade.

**Liberdade:** (i) ausência de coerção, independência; (ii) ideal de autonomia.

**Lógica deontica:** parte da metaética que estuda os axiomas e teoremas do “dever” e as suas inferências lógicas usando os operadores “O” (obrigatório), “P” (permissível) etc.

**Maldade:** contrário de bondade.

**Metaética:** parte da ética que estuda as questões lógicas, epistêmicas e ontológicas sobre a própria ética.

**Moral:** conjunto de costumes, traços de caráter, regras etc. que guiam as ações de um indivíduo ou grupo social na busca do bem.

**Naturalismo ético:** teoria metaética que sustenta que a moralidade tem que ser compreendida como fenômeno natural e que a ética pode se constituir como ciência.

**Necessário:** (i) que não pode ser de outro modo; (ii) caráter obrigante de uma norma moral.

**Nihilismo:** teoria normativa que sustenta que não há valores ou ideais morais últimos a serem buscados.

**Nobre:** valioso de estima.

**Ontologia moral:** parte da metaética que estuda quais entidades morais existem no mundo (por exemplo, valores, ideais etc.).

**Particularismo:** teoria ética que sustenta que atitudes éticas são direcionadas a indivíduos específicos.

**Perfeccionismo:** teoria normativa que busca a excelência moral como fim último.

**Pessoa:** (i) agente, capaz de autodeterminação; (ii) portador de direitos e obrigações.

**Prescritivismo:** teoria metaética que sustenta que todos os juízos morais são prescritivos ou implicam prescrição sendo, por conseguinte, não-cognitivista (ou melhor, não descritivista).

**Prudência:** qualidade moral de quem age considerando os prós e os contras de um ato.

**Razão (pura) prática:** capacidade de agir segundo leis morais.

**Realismo:** teoria metaética que afirma que existem propriedades e fatos morais independentes do agente.

**Reciprocidade:** qualidade do que vale para ambos.

**Relativismo:** posição metaética que sustenta que não existem padrões objetivos na moral.

**Relativismo Cultural:** constatação histórica e/ou social de que há diversos sistemas morais e culturais.

**Relativismo Ético:** teoria metaética que nega que exista um único critério para diferenciar o bem e o mal, o justo e o injusto.

**Respeito:** reconhecimento de um indivíduo como pessoa.

**Ressentimento:** sentimento moral de pouco valor e incapacidade de buscar compensação.

**Simpatia:** sentimento moral de preocupação pelo bem de outra pessoa por ela mesma.

**Subjetivismo:** teoria metaética que sustenta que juízos morais são expressões das opiniões do sujeito emitente, isto é, “x é bom” significa simplesmente “eu aprovo x.”

**Teleológico:** modelo que determina o valor moral de um ato ou de uma qualidade moral por algum fim (*télos*).

**Universalidade:** qualidade de uma regra moral de valer para todas os agentes.

**Universalizabilidade:** caráter de um juízo moral que compromete o agente a julgar casos iguais da mesma maneira.

**Utilitarismo:** teoria normativa que sustenta que a correção moral depende da felicidade a ser produzida para o maior número de indivíduos.

**Utilitarismo-de-ato:** teoria normativa que sustenta que a correção de um ato depende de ele maximizar a felicidade.

**Utilitarismo-de-regra:** teoria normativa que sustenta que a validade de uma regra depende da maximização da felicidade para o maior número.

**Valor:** qualidade do que é buscado porque satisfaz um desejo ou necessidade de um agente ou grupo social.

**Valor intrínseco:** valor que é interno ao objeto sendo constituinte de sua natureza

**Vergonha:** sentimento moral de reconhecimento de erro moral.

**Virtude:** qualidade do caráter.

**Virtude moral:** qualidade *moral* do caráter, por exemplo, disposição de ser justo.

**Voluntário:** que depende do agente.

**Vontade:** capacidade de agir livremente.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- ANSCOMBE, G.E.M. "Modern Moral Philosophy". In: CRISP, R. & SLOTE, M. *Virtue Ethics*. Oxford: University Press, 1997, p. 26-44.
- AQUINAS, T. *Summa Theologiae*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- ASHBY, W. *A Comprehensive History of Western Ethics*. New York: Prometheus Books, 2005.
- AUGUSTINE. *The basic writings of St. Augustine*. New York: Random House, 1948.
- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- ARISTOTLE. *The complete works*. (Ed. J. Barnes) Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BEAUCHAMP, T. & CHILDRESS, J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: University Press, 2001.
- CICERO, M. *De Officiis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.

- CRISP, R. & SLOTE, M. *Virtue Ethics*. Oxford: University Press, 1997.
- DALL'AGNOL, D. "Os significados de 'justiça' em Aristóteles". *Dissertatio*. V.2, N.3, jun.1996, p.33-49.
- DALL'AGNOL, D. *Bioética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- DARWALL, S. *Philosophical Ethics*. Boulder, Co: Westview Press, 1998.
- DARWALL, S. *Welfare and Rational Care*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.
- DAWKINS, R. *The God Delusion*. Boston/New York: Houghton Mifflin, 2006.
- EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- EPICURO. *The Epicurus Reader*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.
- FRANKENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- GÓMES-LOBO, A. *The foundations of Socratic ethics*. Indianapolis/Cambridge: 1994.
- GEACH, P. *The virtues*. Cambridge: University Press, 1977.
- GILLIGAN, C. *In a different voice*. Massachusetts/London: Harvard University Press, 1993.
- HOBBUS, J. *Eudamonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*. 2002. Disponível em: [http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/livro\\_hobbus.pdf](http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/livro_hobbus.pdf)
- IRWIN, T. *Plato's ethics*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995.
- JAEGER, W. *Paideia. The ideals of Greek culture*. New York: Oxford University Press, 1945.
- JOHNSON, O.J. *Ethics*. Selections from classical and contemporary writers. NY: Holt, Rinehart and Winston, 1974.
- KANT, I. *Practical Philosophy*. Cambridge: University Press, 2004.

- KENNY, A. (ed.) *Aquinas. A collection of critical essays*. New York: Anchor Books, 1969.
- KENNY, A. *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- KOHLBERG, L. *The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*. New York: Harper & Row, 1981.
- KRAUT, R. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- LAERCIO, D. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, 1959.
- LONG, A.A. & SEDLEY, D.N. *The hellenistic philosophers*. Cambridge: University Press, 1987.
- LUCRETIUS. *On the nature of things*. Marmondsworth: Penguin, 1951.
- MacINTYRE, A. *A short history of ethics*. New York: The Macmillan Company, 1966.
- MacINTYRE, A. *After Virtue*. London: Duckworth, 1985. (Tradução brasileira: São Paulo: Edusc)
- MacINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?*. London: Duckworth, 1988.
- MARCUS AURELIUS. *The meditations*. New York: The Bobbs-Merrill, 1963.
- MARCO AURELIO. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- PELLEGRINO, E. & THOMASMA, D. *For the Patient's Good. Restoration of Beneficence in Health Care*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988.
- PLATO. *Complete works* (ed. John Cooper). Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores, volume "Sócrates")

- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLOTINUS. *Enneades*. New York: Pantheon Books, 1957.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ROSS, D. *Aristotle*. London/New York: Routledge, 1995.
- SCHELLER, M. “Para a reabilitação da virtude”. In: SCHELLER, M. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 19-41.
- SELLARS, J. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006.
- SÊNECA. *Da Tranquilidade da Alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- SÊNECA. *Letters*. Marmondsworth: Penguin, 1987.
- SÊNECA. *Four dialogues* (De Vita Beata, De Tranquillitate Animi, De Constantia Sapientis, Ad Helviam Matrem de Consolatione). Warmister: Aris & Phillips, 1994. (Tradução brasileira de *Sobre a vida feliz*: São Paulo: Nova Alexandria, 2005.)
- SIDGWICK, H. *Outlines of the history of ethics*. Boston: Beacon Press, 1960.
- SINGER, P. *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.
- STRODACH, G. K. *The philosophy of Epicurus*. Evanston: Northwestern University Press, 1963.
- TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- WETZEL, J. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. New York, Fontana, 1993.
- ZINGANO, M. . *Eudamonia e Bem Supremo em Aristóteles*. *Analytica* 1(2) 1994. p11-40.