

## ÉTICA DAS VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE: UMA BREVE INTRODUÇÃO

Jonas Muriel Backendorf\*

**Resumo:** Este breve texto articula alguns dos principais aspectos que caracterizam a retomada contemporânea da assim chamada ética das virtudes, modelo teórico cujas origens históricas são creditadas principalmente a Aristóteles. O texto destaca o papel decisivo de Anscombe, sobretudo o seu *Modern Moral Philosophy*, como marco na transição que critica as teorias dominantes na modernidade (em especial a deontologia kantiana e o utilitarismo) e abre caminho para a retomada da reflexão nos moldes aristotélicos, enfatizando sobretudo o papel central que a ideia de caráter passou a ocupar desde o seminal artigo da autora. Atrélado a esse aspecto central, destaco, como traços distintivos deste modelo teórico, i) a centralidade dada à psicologia moral, ii) a inclusão, no escopo do debate ético, de aspectos “pessoais” do agente (suas emoções, seus projetos de vida, suas capacidades individuais, em detrimento das regras e princípios abstratos e impessoais que monopolizavam o debate moderno), e iii) a busca por uma base de fundamentação naturalista, que concebo, ao final da reflexão, como proposta mais frutífera dessa retomada contemporânea do modelo aristotélico.

**Palavras-Chave:** Caráter. Virtudes. Aristóteles. Anscombe. MacIntyre.

### VIRTUE ETHICS IN CONTEMPORARY TIMES: A BRIEF INTRODUCTION

**Abstract:** This brief text articulates some of the main aspects that characterize the contemporary resumption of the so-called virtue ethics, a theoretical model whose historical origins are credited mainly to Aristotle. The text highlights Anscombe's decisive role, especially her *Modern Moral Philosophy*, as a milestone in the transition that criticizes the dominant theories of modernity (especially Kantian deontology and utilitarianism) and paves the way for a resumption of reflection along Aristotelian lines, emphasizing the central role that the idea of character has occupied since the Anscombe's seminal article. Linked to this central aspect, I highlight, as distinctive features of this theoretical model, i) the centrality given to moral psychology, ii) the inclusion, within the scope of the ethical debate, of “personal” aspects of the agent (his emotions, his life projects, his individual capacities, in detriment of the abstract and impersonal rules and principles that monopolized the modern debate), and iii) the search for a naturalistic foundation, which I conceive, at the end of the reflection, as the most fruitful proposal of this contemporary resumption of Aristotelian model.

**Keywords:** Character. Virtues. Aristotle. Anscombe. MacIntyre.

---

\* Doutorando em Filosofia pela UFSM. E-mail: jonasb90@hotmail.com.

## Introdução

A filosofia moral contemporânea, especialmente a partir de meados do século passado, tem retomado a ênfase na noção de *caráter pessoal* como centro de discussão ética.<sup>145</sup> Essa postura, de modo geral, é fruto do trabalho da renascente ética das virtudes e resulta sobretudo do descontentamento, por parte de seus defensores, em relação às duas grandes teorias morais modernas: o utilitarismo e o deontologismo. A origem desse movimento costuma ser atribuída ao seminal artigo de Elizabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, originalmente publicado em 1958, por meio do qual a autora propôs uma retomada do modelo aristotélico de pensar a ética, de modo a desfazer o caráter excessivamente “legalista” da ética moderna em favor de uma postura normativa mais branda e mais próxima do ideal de virtudes do caráter. Esse modelo focado na noção de virtudes teria como um de seus principais benefícios o ganho em termos de realismo moral, na medida em que aproxima e concilia as exigências normativas da ética àquilo que as pessoas são e àquilo que podem de fato ser em suas vidas concretas; afinal, a realização moral aparece aqui como intimamente atrelada à realização ou florescimento dos potenciais do caráter pessoal.<sup>146</sup>

Esse movimento impulsionado por Anscombe resultou em diversas variantes teóricas que em maior ou menor grau concordam com a retomada do modo aristotélico de abordar a moralidade. Neste texto, tenho a pretensão de apresentar, além desse passo inicial dado por Anscombe e aprofundado por Alasdair MacIntyre, uma breve revisão de como a literatura filosófica posterior caracterizou e deu seguimento à proposta de retomada desse modo de pensar a moralidade. Estabeleço essa revisão tomando como fio condutor um aspecto que destaco como central para a compreensão do que aqui está em jogo, a saber, a transição que passa de posturas abstratas, focadas em regras, princípios (e nas ações, de modo geral) para a ênfase na ideia de caráter (entendido de modo amplo como a vida do sujeito ou agente moral) e na compreensão de seu florescimento.

Essa exposição tem a simples finalidade de apresentar algumas das principais caracterizações desse modelo teórico recente. Vale salientar, em vista disso, que não é objetivo deste texto aprofundar a exposição de qualquer das abordagens apresentadas;

---

<sup>145</sup> VAN HOOFT, 2014, p. 2; CRISP, 1998, p. 2; CARR ET AL., 2017, p. 3

<sup>146</sup> VAN HOOFT, 2014, pp. 2-3; ANSCOMBE; 2010, p. 35

ele deve ser visto, antes do mais, como um pequeno roteiro introdutório, que poderá interessar a quem busca um contato inicial com a vertente teórica aqui apresentada. Além disso, é importante salientar que há, entre os defensores das virtudes como base da discussão ética, em vasto campo de divergências que, dados os objetivos do presente texto, são abordados apenas pontualmente. Por fim, pode ser útil apontar que, por ser este um texto de introdução a um assunto, o uso de citações diretas aparece com uma frequência um pouco acima do usual; isso é feito propositalmente, de modo a possibilitar ao leitor o contato direto com as ideias apresentadas.

### **Anscombe, MacIntyre e o “radical” ressurgimento da discussão focada no caráter e nas virtudes**

David Solomon (2003), tomando os trabalhos de Anscombe e de MacIntyre como versões paradigmáticas e “radicais” da ética das virtudes contemporânea (em distinção às versões mais suaves, “rotineiras”, que procuram desenvolver uma compreensão das virtudes sem se desligar das teorias concorrentes atacadas por Anscombe e MacIntyre), apresenta uma lista de características que distinguem esse modelo teórico como radicalmente distinto dos demais:

Suspicion of rules and principles; Rejection of conscientiousness; Focusing on concrete terms – “generous”, “just”, “despicable” – rather than “good”, “right” and “ought”; Critique of modern models of practical reason; Stress on community, not merely the individual; Focus on the whole human life rather than actions; Interest in narrative; Centrality of contingently based special relationships (family, friends, church); Suspicion of morality (as distinct from ethics); Emphasis on “thick” moral education, that is, education in the virtues. (SOLOMON, 2003, pp. 68-79; ROBERTS, 2017, p. 27)

Há pelo menos um traço que liga todos esses pontos, traço que quero resumir, um tanto caricatamente, como passagem ou transição das concepções *abstratas* para as concepções *concretas* na discussão moral.

O primeiro e mais importante passo dessa transição é o famoso texto de Anscombe, *Modern Moral Philosophy* (1958/2010). Ao questionar a ausência de legitimidade dos modelos teóricos dominantes em sua época (que qualifica como “legalistas”), a autora contesta a própria coerência de se falar de termos como “dever” e

“obrigação” nos moldes dessas teorias e sugere que seria mesmo um serviço à moralidade abandonar tais conceitos e, mais seriamente, suspender a própria discussão ética<sup>147</sup>, até que se atinja o que chamou de “uma adequada filosofia da psicologia” (Cf. ANSCOMBE, 2010, p. 19). O “legalismo” das visões modernas estaria atrelado ao modo impróprio com que a normatividade vinha sendo concebida:

Os termos comuns (e indispensáveis) “tem de”, “precisa de”, “deve”, “tem a obrigação de” (*must*) adquiriram esse sentido especial ao serem equacionados nos contextos relevantes com “está obrigado a” (*is obliged to*), “assumi o encargo de” (*is bound to*) e “é exigido” (*is required to*) no sentido que se pode estar obrigado ou se pode assumir um encargo por lei, ou de que algo pode ser exigido por lei (ibid., p. 24)

“Naturalmente”, acrescenta a autora, “não é possível ter uma tal concepção a menos que você acredite num deus legislador” (ibid.). A manutenção, no pensamento ético, dessa concepção de norma, portanto, seria equivalente a conceber leis para as quais não há legislador. “É como se a noção de criminoso permanecesse uma vez abolidos e esquecidos o código penal e as cortes de justiça” (ibid.).

Mas isso não significa que as noções normativas como um todo deveriam ser abandonadas. Sobre esse aspecto propriamente normativo, Roger Teichmann (2008) enfatiza que a transição que Anscombe está promovendo não é exatamente o banimento da ideia de norma e de seus correlatos “certo”, “errado”, etc.; antes, o que a autora está defendendo é que o emprego de tais conceitos não tem um sentido válido se não fizer referência ao que caracteriza a própria ética. “A ética tem de ser caracterizada por seu assunto: em termos gerais, o florescimento humano, ou os vários aspectos do florescimento humano. É por isso que a ética pode ser definida como uma ‘ciência’” (TEICHMANN, 2008, p. 103). Duncan Richter detalha a questão:

What is the ordinary sense of such words as 'ought', 'must' and so on? They have to do with good and bad. The examples that Anscombe gives are of certain machinery needing oil in order to run well and of a flower needing a certain environment --light, water, good soil, and so on -- in order to flourish. Of course one might also, like Aristotle, have a conception of human flourishing and what is needed for that, although in this case what is needed is not so easy to specify. If, in

---

<sup>147</sup> “Não é frutífero para nós, no presente, fazer filosofia moral; essa tarefa deveria ser deixada de lado até que tenhamos uma adequada filosofia da psicologia, da qual conspicuamente carecemos”. (ANSCOMBE, 2010, p. 19).

saying that one ought (or is obliged, needs or has) to oil this tractor, water that plant or tend to that woman one means that without such action it will be bad for one or for the tractor, plant or injured woman, then Anscombe has no objection to such a way of speaking. (RICHTER, 2000, p. 2)

Seria necessário, portanto, trazer esses conceitos para o seu uso “comum”, no sentido em que os empregamos para afirmar, por exemplo, que uma máquina precisa de óleo e que, portanto, deve ser lubrificada<sup>148</sup> e que uma flor precisa de água e que, portanto, deve ser molhada. “Dever”, nesse sentido, é equivalente a “precisar de”, “necessitar”, perdendo, portanto, sua carga legalista e absoluta e adquirindo, antes, uma força orientadora ou modelar, em termos de ligação conceitual entre os âmbitos avaliativos e descritivos. Trazendo esse raciocínio para o âmbito da vida humana, percebemos que a compreensão fatural daquilo que é *bom para o ser humano* nos permite dizer quais são as normas, nesse sentido específico, que a ele se aplicam. Nas palavras da autora:

Resta-nos buscar por “normas” nas virtudes humanas: assim como o *homem* tem tantos dentes, que por certo não são o mesmo que o número médio de dentes que os homens têm, mas o número de dentes da espécie, talvez a espécie *homem*, considerada não apenas biologicamente, mas do ponto de vista da atividade de pensamento e escolha, nos vários setores da vida – poderes, faculdades e usos das coisas de que precisa -, “tenha” tais e tais virtudes e este “*homem*” com o conjunto completo de virtudes seja a “norma”, como o “*homem*” com, p. ex., um conjunto completo de dentes é a norma. Nesse sentido, porém, “norma” deixa de ser grosso modo equivalente a “lei”. Nesse sentido, a noção de uma “norma” nos aproxima antes de uma concepção aristotélica do que de uma concepção legalista da ética. (ANSCOMBE, 2010, p. 35)

Como podemos ver, além da atenuação do conceito de “norma”, que deixa de expressar uma concepção legalista e passa a figurar como uma ideia de “modelo” ou “parâmetro” avaliativo, em termos aristotélicos, a autora centraliza a discussão na própria noção do sujeito da ação moral, em seus traços e qualidades constitutivas, sujeito que carregaria em si uma carga normativa, ancorada na forma realizada de suas virtudes.

---

<sup>148</sup> Um maquinário “tem de”, “precisa de” ou “deve” ser lubrificado no sentido de que, dada a sua realidade fatural, “funcionar sem lubrificação é ruim para ele ou de que ele funciona mal sem lubrificação” (ibid., p.23).

Transição semelhante aparece em MacIntyre, a partir da ênfase no deslocamento do âmbito da ação para o âmbito do modo de viver introduzido por sua ética das virtudes. O autor questiona, inspirado também na própria Anscombe, o modo como os princípios e as normas aparecem nos modelos modernos como algo “anterior” ao próprio sujeito a quem deveriam se aplicar – o que demarca o estatuto problemático de tal modelo normativo:

[...] que tipo de pessoa devo tornar-me? Essa é, de certa forma, uma pergunta inevitável, pois cada vida humana dá uma resposta a ela na prática. Porém, para as moralidades caracteristicamente modernas, é uma pergunta com que se deve lidar apenas de maneira indireta. A pergunta principal, do ponto de vista delas, refere-se às normas: a quais normas devemos obedecer? (MACINTYRE, 2001, p. 205). [...] Por conseguinte, na perspectiva moderna, a justificação das virtudes depende de uma justificação anterior das normas e dos princípios; e se estes últimos se tornarem radicalmente problemáticos, como têm se tornado, as primeiras também se tornam. (ibid, p. 206)

Se a ética é uma questão de como agir, e se esse ‘como agir’ é anterior às questões que estruturam e dão razão de ser e sentido à nossa vida, então qual é, afinal, o valor da ética? O que justifica a sua relevância para nós, se em sua vantagem tudo o que é valioso para nós foi posto em segundo plano? Uma vez que essa questão é feita, podemos concluir com MacIntyre, a falha substancial desses modelos abstratos é evidenciada.

O autor vê no cenário moderno um afastamento substancial das questões e habilidades mais importantes da condição humana, “questões que não podem ser deixadas nas mãos de especialistas”, mas que, no entanto, se tornaram tão alheias à nossa realidade prática que acabamos por nos tornar completa e catastróficamente “inarticulados” para lidar com elas (BREWER, 2009, p. 3). MacIntyre propõe uma ética das virtudes profundamente atrelada à compreensão social, histórica (é central, nesse sentido, seu conceito de “prática”, que encarna padrões e normas típicas de uma dada atividade e forma de vida, conceitos sempre atrelados à cultura e à comunidade em que se manifestam; Cf. MACINTYRE, 2001, cap. 14; Cf. VAN HOOFT, 2013, p. 62)).

Como base para compreender a essência da moralidade, o autor empreende uma observação histórica daquilo que há de comum às diferentes formas de manifestar as virtudes ao longo da tradição filosófica. Com isso, chega à ideia fundamental da “unidade da vida” como fundamento para o estabelecimento das virtudes. Esse conceito,

que é interpretado como uma unidade narrativa que dá à vida um início, um meio e um fim, que em Aristóteles tinha como um de seus fundamentos uma ideia de ordem natural cósmica, e nos medievais a ideia de ordenação divina, exige hoje uma nova resposta, capaz de satisfazer a necessidade de tornar objetivo esse fundamento – sem incorrer no esvaziamento e na alienação provocados pelo modo de pensar da modernidade.

Isso nos coloca diante de uma pergunta que toda a tradição passada (graças a sua crença numa ordem cósmica/divina/racional) pareceu considerar fácil de responder, mas que no presente é de fundamental urgência:

A pergunta é: será racionalmente justificável conceber cada vida humana como uma unidade, de modo que possamos tentar especificar cada uma dessas vidas como tendo seu bem, e de modo que possamos entender as virtudes como tendo a função de capacitar o indivíduo a fazer de sua vida uma determinada espécie de unidade, e não de outra? (MACINTYRE, 2001, 341).

A resposta positiva a essa pergunta, e somente ela, pode fornecer, segundo o autor, a solidez e a fundamentação de que toda reflexão ética exige. Se não pudermos responder afirmativamente, isto é, se tudo o que pudermos conceber são práticas fragmentadas, relativas, parciais, essa incapacidade fará com que toda sorte de “arbitrariedades subversivas invadam a vida moral” (ibid., p. 340).

### **Aspectos que caracterizam a ética das virtudes como vertente teórica**

Há uma discussão importante sobre até que ponto as expressões teóricas atuais que se auto-concebem como pertencentes ao escopo da “ética das virtudes” realmente levam a sério as questões fundamentais apontadas por Anscombe e MacIntyre e fazem justiça aos ensinamentos clássicos evocados por estes autores. Talbot Brewer (2009), por exemplo, critica severamente a própria ideia de fazer desse modelo simplesmente um “concorrente digno de diálogo” com as vertentes modernas. Na visão deste autor, o tipo de ruptura que Anscombe e MacIntyre apresentam requer uma radicalidade que autores posteriores, como Rosalind Hursthouse, violariam ingenuamente ao pretender que se trata de um diálogo em que a ética das virtudes aparece simplesmente como mais uma opção no cardápio (Cf. BREWER, 2009, pp. 3-5).

Whatever may have been incorporated as a full-fledged participant in ongoing debates about ethics, it can't have been the fundamental dissatisfactions with contemporary moral thought voiced by Anscombe and MacIntyre. MacIntyre's disquieting suggestion was not that there might be another interestingly different approach to the central questions of moral philosophy. Like Anscombe before him, MacIntyre put forward the rather more stunning suggestion that a great deal of what our culture and its philosophers have been saying about how humans ought to live has the status of arbitrary venting of untutored feelings, and that this is not a timeless fact about value-talk but an idiosyncratic fact about the cultural condition of the post-Enlightenment Western World. (BREWER, 2009, pp. 4-5)

Não é o objetivo da presente exposição discutir tais aprofundamentos; importa, no entanto, registrar a relevância de se questionar toda a caracterização a seguir apresentada à luz de sua real fidelidade à postura seminal de Anscombe e de MacIntyre, postura que tanto Brewer (2009) como Solomon (2003) consideram como “radical” e não conjugável com as vertentes concorrentes.

Van Hooft (2013), ao discutir o tipo de capacidade exigida por cada uma das principais abordagens éticas, destaca que “enquanto tudo o que você precisa fazer para um julgamento correto ou uma decisão sobre o dever é ser racional, para fazer um julgamento adequado acerca da virtude é preciso que você seja virtuoso” (VAN HOOFT, 2013, p. 54). Ou seja, neste caso a moralidade é vista muito mais como uma questão de *ser* do que de *fazer*. Isso remete à definição clássica de Aristóteles segundo a qual um agente virtuoso não apenas faz a coisa certa, mas, além de ter consciência da ação e de praticá-la por si mesma, ele a pratica como reflexo de uma disposição de caráter firme e duradoura (Cf. ARISTÓTELES, 1991, 1105a28-34). Um bom caráter, portanto, na medida em que é alguém que *encarna* as virtudes, está apto a agir bem nas infinitas e idiossincráticas possibilidades de exigência que podem surgir na vida prática – algo que alguém voltado a um conjunto superficial e abstrato de princípios ou regras gerais terá certamente muita dificuldade em fazer.

Como podemos ver, a moralidade, nessa orientação centrada nas virtudes, não é concebida, portanto, como um âmbito separado, abstrato e que se impõe, como se dotada de uma autoridade própria e transcendente, sobre o sujeito; a própria vida do sujeito (que não aparece como átomo isolado, mas como social por natureza), aquilo



que a colore e a dignifica, aquilo que eleva e aperfeiçoa sua manifestação, são os conceitos que aparecem na base da discussão.

o objetivo de ser virtuoso não é tanto o de ajudar-nos a satisfazermos as nossas obrigações morais em relação aos outros – embora eles possam de fato obter este benefício -, mas o de assegurarmos que nós mesmos floresçamos de diversas maneiras. [...] Florescer neste contexto significa mais do que apenas ter sucesso em nossos projetos e realizar nossas aspirações. Também significa... estarmos integrados, no sentido de evitarmos um conflito interno entre nossos sentimentos, desejos e modos de ser. (VAN HOOFT, 2013, p. 20)

Esse último ponto evidencia que a ética das virtudes vê a moralidade como atrelada a uma problemática mais ampla, holística, associando e tornando inseparáveis o pensamento claro e as inclinações, hábitos e constrangimentos do organismo humano como um todo (VAN HOOFT, 2013, p. 67). A vida como um todo é seu objeto de estudo.

Um retrato mais detalhado dos múltiplos aspectos centrais que ficam obscurecidos nas teorias criticadas pelos teóricos das virtudes, em especial aqueles relativos ao âmbito da formação do caráter, pode ser visto na seguinte passagem de Greg Pence:

It is a deep fault of non-virtue theories that they pay little or no attention to the areas of life which form character. Perhaps the most important decisions in such areas involve whether to marry, have children, be friends, and where to work. Writers working in ethical traditions based on rights, utility, or Kantian universalization have largely regarded such areas as involving non-moral choices. But since ethics is about how we ought to live, and since such areas occupy so much of how we live, is this not a colossal defect? Modern philosophers are pursuing many questions about virtue, such as the degree to which one is responsible for one's own character, connections between character and manners, connections between character and friendship, and analysis of specific traits such as forgiveness, loyalty, shame, guilt, and remorse. They are even returning to analysis of traditional vices such as inordinate desires for drugs, money, food, and sexual conquest, i.e. the traditional vices of intemperance, greed, gluttony, and lust. (PENCE, 1993, p. 280)

Os aspectos destacados por Pence nos colocam em ligação direta com os pontos mais vivamente práticos das teorias éticas. Toda a discussão moral só faz de fato sentido no momento em que passa a ser traduzida nos diversos espaços concretos da nossa vida.

Uma moral que nos diga, por exemplo, que não devemos mentir pode ter uma parcela muito grande de verdade, mas quando estamos numa situação concreta em que coisas valiosas como a amizade e outros relacionamentos estão em jogo, ou quando estamos enfrentando um problema como o ciúme ou o vício que temos muita dificuldade para controlar, temos certeza de que precisamos de mais do que regras gerais e abstratas para orientar nossas ações.

Esses últimos aspectos remetem à discussão sobre a relevância do âmbito afetivo na reflexão moral. Essa discussão encontra em Michael Stocker<sup>149</sup> um de seus mais ilustres representantes em nossos dias, algo que fica saliente em textos como o seu *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories* (1976), em que o autor investiga as consequências negativas, acima de tudo psicológicas, de se levar a sério, como guia para a vida, o modelo impessoal e abstrato das éticas intelectualistas criticadas pelos teóricos das virtudes.

O ponto principal do argumento de Stocker está na relação de afastamento, promovida pela moral moderna, entre as *motivações* (viscerais) e as *razões* (abstratas) para agir. O aspecto motivacional é sintetizado pelo autor como pertencente ao âmbito “interno” da nossa vida e seria constituído por aquilo que nos “constrange” espontaneamente a agir numa dada direção – isto é, aquilo que nos interessa sem a necessidade de justificação racional prévia, como as coisas que sentimos como boas, belas e importantes. Ao propor uma realidade moral centralmente pautada em princípios imparciais, justificações racionais e demais bens “externos” ao sujeito, a moralidade exigiria que valorizássemos conscientemente bens distantes daquelas motivações espontâneas e geraria, com isso, uma cisão entre esses dois campos da nossa vida concreta. Por mais que possamos viver a partir de uma perspectiva que dá sempre prioridade a bens que não nos motivam genuinamente, essa vida, argumenta o autor, certamente não é, para dizer o mínimo, digna de ser dita boa ou eudaimônica.

One mark of a good life is a harmony between one's motives and one's reasons, values, justifications. Not to be moved by what one values – what one believes good, nice, right, beautiful, and so on – bespeaks a malady of the spirit. Not to value what moves one also bespeaks a malady of the spirit. Such a malady, or such maladies, can properly be called *moral schizophrenia* – for they are a split between one's motives and one's reasons. (STOCKER, 1976, p. 453)

---

<sup>149</sup> Outro expoente relevante dessa abordagem mais próxima das emoções e sentimentos é Slote (2010).

A noção de esquizofrenia seria, desse modo, uma ilustração prática das consequências de se viver a partir dessa orientação cindida, na qual o sujeito se vê movido a uma dada direção mas acaba sendo levado, por exigências externas, à outra. Além de tornar nossas vidas essencialmente cindidas ou fragmentadas, as teorias modernas promoveriam o que o autor chama de desaparecimento do eu, algo que em última instância acabaria por provocar também um desaparecimento do que há de significativo na presença de outras pessoas do nosso cenário moral (ibid., pp. 459-460). A razão disso estaria justamente na “impessoalização” dos bens morais: além de afastar-nos daquilo que para nós é mais valioso, essa impessoalidade, ao definir os bens morais como autônomos e, portanto, indiferentes a quem ou o que os promove, afasta-nos do valor constitutivo dos tipos de relações que estabelecemos com as pessoas (dentre outras coisas, isso implicaria em ver as pessoas como substituíveis, uma vez que o bem, que neste caso é visto como independente, pode ser gerado igualmente por uma ou por outra pessoa (ibid., p. 460)).

O autor esclarece, no entanto, que a valorização desses aspectos concretos e ‘pessoais’, em que se incluem as idiossincrasias das relações humanas específicas (e não intercambiáveis), não significa que não possamos encontrar justificativas racionais e argumentos para defender o “bem” de tais relações; significa, sim, que não é por conta desses bens, em sentido abstrato, e desses argumentos, que tais relações são valiosas. Elas têm valor justamente porque são mais do que meramente entidades abstratas.

Bernard Williams observa algo semelhante. O pensamento moderno, segundo ele, devido ao seu excesso de abstração, teria enfraquecido a necessária identificação prática do agente para com sua ação. De acordo com essa leitura, o imperativo categórico de Kant, bem como o cálculo de felicidade dos utilitaristas, deixa de lado fatores fundamentais que não permitem uma generalização abstrata. Antes de qualquer coisa, a própria possibilidade de efetuar um cálculo racional (no caso específico do utilitarismo) é inevitavelmente precária, já que “todo e qualquer cálculo utilitarista se dará sob condições de considerável incerteza e com informações bastante incompletas” (WILLIAMS, 2005, p. 151). Esse cálculo talvez fosse de fato bem sucedido se nos engajássemos num movimento de “tornar a vida bem mais simples, reduzindo o número de exigências levadas em consideração; mas, em certos casos, essa atitude seria um

subterfúgio covarde, uma recusa de ver o que está bem diante dos olhos” (WILLIAMS, 2005, p. 145).

Essa realidade ignorada, que “está bem diante dos olhos”, diz respeito sobretudo ao conjunto de componentes pessoais do agente, que ocupam destacado espaço no grupo dos valores incomensuráveis, os quais impedem que a moral seja vista como um campo de decisões tomadas por uma razão descolada. O agente moral é, antes de qualquer coisa, alguém que tem projetos pessoais, que valoriza certas coisas mais do que outras, e que, portanto, está no mundo não como alguém cujos traços constitutivos são intercambiáveis abstratamente sob o título de “felicidade”, tal qual o objeto a que intitulamos “dinheiro” é moeda corrente para o intercâmbio de mercadorias, mas como alguém que busca bens e valores sem “utilidade”, como o cultivo da própria integridade, a busca por espontaneidade, amor, expressão estética (Cf. WILLIAMS, 2005, p. 147).

Atrelado a todo esse deslocamento de foco promovido pela ética das virtudes está, como já mencionado, a crescente preocupação com o aspecto descritivo da moralidade, já que, nas palavras de van Hoofft, esse deslocamento torna central entender como as pessoas lidam, na prática, com a moralidade, “como de fato tomam decisões morais, pensam sobre questões morais ou em si mesmas como agentes morais” (VAN HOOFT, 2013, p. 10). Essas questões remetem, portanto, novamente, ao ponto chave, levantado por Anscombe, sobre a imprescindibilidade de uma “adequada filosofia da psicologia” como base da discussão posterior. Vale a pena citar as palavras da própria Anscombe:

Não é frutífero para nós, no presente, fazer filosofia moral; *essa tarefa deveria ser deixada de lado até que tenhamos uma adequada filosofia da psicologia*, da qual conspicuamente carecemos. (ANSCOMBE, 2010, p. 19).

Na filosofia presente, é necessária uma compreensão sobre como um *homem* injusto é mau, ou como uma ação injusta é má; fornecer essa explicação faz parte do âmbito da ética; mas essa explicação não pode sequer ser iniciada enquanto não estejamos equipados com uma sólida filosofia da psicologia. Pois a prova de que um *homem* injusto é um *homem* mau exigiria uma explicação positiva da justiça como uma ‘virtude’. (ibid., p. 23 – grifos meus)

A proposta em destaque, que num primeiro momento parece excessivamente extremada, é reafirmada pela autora ao longo do texto (p. 35, p. ex.) e tem tal peso devido ao reconhecimento, por parte da autora, da complexidade inerente à investigação

conceitual daquilo que é diretamente atrelado às virtudes na vida humana: “conceitos como ‘ação’, ‘intenção’, ‘prazer’, ‘desejo’”, que devem ser investigados “simplesmente como parte da filosofia da psicologia”, “banindo a ética de nossas mentes” (ibid).

O que está em questão nessa exaltação da filosofia da psicologia como condição *sine qua non* da própria ética, portanto, é decorrência direta do ponto que venho destacando como principal nessa transição para as virtudes: abandonar o âmbito abstrato e deslocado das posturas legalistas e inserir a reflexão na própria realidade humana concreta, em relação à qual, segundo Anscombe (o que parece ser igualmente válido nos dias atuais), a filosofia encontra uma “grande lacuna” em termos de compreensão fatural (ibid., p. 36).

### **Vertente naturalista da ética das virtudes**

Um dos mais destacados modos de expressão da ética das virtudes na contemporaneidade, talvez o mais interessante e frutífero, é o chamado modelo naturalista, desenvolvido sobretudo por Philippa Foot (2002) e, num sentido distinto, defendido também por Rosalind Hursthouse (1999). A tese básica dessa vertente específica da ética das virtudes é que uma definição objetiva e naturalista do ser humano e de seu modo de vida pode servir como critério para julgar o que é um bom caráter humano, da mesma forma que a ciência, através de uma descrição objetiva, permite que saibamos o que é um bom exemplar de cactos e o que é um bom exemplar de lobo.<sup>150</sup> Como resume Christopher Toner, essa versão naturalista da ética das virtudes defende “que a natureza humana é normativa, de modo que [para um ser humano] ser moralmente bom é realizar a própria natureza” (TONER, 2008, p. 221). Nas palavras de Foot:

Estou convencida de que, apesar das diferenças que, como veremos, existem entre avaliações de plantas e animais, bem como de suas partes e características, por um lado, e a avaliação moral dos seres humanos por outro lado, descobriremos que todas essas avaliações compartilham basicamente o mesmo status e a mesma estrutura lógica. (FOOT, 2002, p. 58)

---

<sup>150</sup> Para uma abordagem geral, ver Sturgeon, 2014 e Toner, 2008; Para teses específicas, ver Hursthouse, 1999; Foot, 2002.

Essa equivalência na forma de raciocínio estaria calcada no fato básico segundo o qual o ser humano, a exemplo de qualquer organismo vivo, tem, por natureza, independentemente de qualquer julgamento ou preferência externa, suas próprias características imanentes, a partir das quais se pode avaliar, por exemplo, qualidades e deficiências, bem como abstrair modos normativos de boa ou perfeita expressão. Essa estrutura avaliativa básica, calcada nos dados fatuais sobre o próprio organismo, permitiria ser extrapolada para o raciocínio moral, de modo que qualidades morais coincidiriam com as qualidades naturais. “Pretendo demonstrar que a deficiência moral é um tipo de deficiência relativa a aspectos naturais que não se distingue tanto como geralmente se supõe das deficiências de outros seres vivos não racionais” (ibid., 58-59)

Percebe-se, nessa proposta básica, que fatos e valores não exigiriam linguagens distintas e incomunicáveis. Pelo contrário, julgamentos valorativos como os executados pela moralidade assentariam em e dependeriam de um tipo específico de fatos sobre características dos seres vivos e de sua conduta (Ibid, p. 52)

Acredito que ninguém veria outra coisa a não ser um simples juízo de fato na ideia de que algo anda mal no ouvido de uma gaivota que não pode ouvir os gritos de seus próprios filhotes, ou nos olhos de uma coruja que não pode ver no escuro. De modo semelhante, é evidente que se podem fazer avaliações objetivas, baseadas em fatos, acerca de questões tais como a visão, o ouvido, a memória e a capacidade de concentração humana, a partir da forma de vida que caracteriza a nossa espécie. Por que então parece tão assustador sugerir que a avaliação da vontade humana deveria estar determinada pelos fatos relativos à natureza dos seres humanos e à forma de vida da nossa espécie? (FOOT, 2002, p. 52)

No mesmo sentido em que se pode definir que ser um bom lobo é agir conforme as necessidades, qualidades e capacidades naturais dos lobos, também podemos dizer que ser um bom ser humano é agir de acordo com as necessidades, qualidades e capacidades humanas. “O fato de que uma ação ou uma inclinação humana seja boa dentro de seu gênero não é mais do que um fato qualquer a respeito de uma série de características de um certo tipo de seres vivos” (Ibid, p. 21).

O pressuposto básico dessa tese é, portanto, que o que chamamos de bens humanos - a liberdade e a harmonia social, por exemplo - não são características que nos impõem artificialmente a moralidade ou a cultura, e sim algo a que nossa forma naturalmente alicerçada de vida nos direciona; antes de um produto para apaziguar

nossa natureza biológica, elas representam em verdade necessidades (no mesmo sentido aristotélico do termo) para a excelência do nosso caráter.

Assim, a busca por uma definição do que entendemos por “natureza humana” e por “modo de vida da espécie humana” constitui o cerne da argumentação da vertente naturalista. Essa busca tem a preocupação central de atender às demandas normativas com as quais toda teoria ética deve lidar, demandas muitas vezes apontadas como limitação da ética das virtudes (VAN HOOFT, 2014, pp. 2-3). Ao formular um conceito consistente de caráter humano e de suas correspondentes expressões virtuosas, esse modelo ético pode oferecer tais conceitos num sentido que faça coincidir descrição fatural e avaliação normativa.

Hursthouse (1999) leva essa concepção básica a um nível mais pontual, sugerindo (numa postura um tanto incompatível com o que propõe, por exemplo, MacIntyre) que essa base naturalista do caráter poderia servir para julgar ações específicas em termos de certo e errado. No dizer da autora, “se a questão é ‘como pode a ética da virtude especificar a ação correta?’”, uma resposta muito simples, mas que costuma provocar “uma gargalhada irritante e deboche”, seria: “Uma ação é correta *sse* é aquilo que um agente virtuoso caracteristicamente faria (ou seja, agir com caráter) naquelas circunstâncias.” “Isso não serve pra nada”; “Quem são os agentes virtuosos?” - são algumas objeções que a autora destaca como frequentes. No entanto, ela argumenta, é curioso que o mesmo problema existe em relação à ética utilitarista e deontológica. Se a ética das virtudes tem de explicar “quem deve contar como um caráter virtuoso”, não é menor o problema do utilitarismo para explicar “o que conta como as melhores consequências, e a deontologia o que conta como uma regra moral correta”.<sup>151</sup> O cerne da argumentação de Hursthouse é que o traço distintivo da ética das virtudes naturalista é que ela tem um referente firme e auto-fundado para suas normas: a própria natureza humana, considerada em termos teleológicos, ou seja, considerada como dotada de uma estrutura potencial que tende a fins identificáveis e que podem servir como “norma” no sentido brando proposto por Anscombe.

Vale a pena notar que autores como Cottingham (2018) veem nessa ênfase dada por Hursthouse à ação uma completa subversão dos ideais aristotélicos. De acordo com

---

<sup>151</sup> Essa e as demais passagens deste parágrafo estão em: Hursthouse, 1998, p. 22-23

o autor, o modelo orgânico e complexo de Aristóteles é, em leituras como essa, reduzido

a uma caricatura na forma de um suposto teste para a ação certa ou boa: “um ato é bom se e somente se é a espécie de ato que uma pessoa virtuosa realizaria”. Essa fórmula estéril, que imita a espécie de coisa que se encontra no cálculo utilitarista, ignora tudo o que é mais importante sobre a ética aristotélica, fazendo-a parecer como se fosse uma teoria concebida para avaliar uma ação separada do contexto do desenvolvimento da vida do agente – e como resultado rouba dela tudo o que dá seu sentido ético (COTTINGHAM, 2018, p. 21).

Essa mesma crítica é vista também na já mencionada discussão de Brewer (2009), que vê especificamente em Hursthouse uma ilustração clara da distorção que o esforço atual por traduzir o modelo focado nas virtudes numa vertente teórica academicamente consolidada acaba por gerar não apenas nos aportes básicos de Anscombe e MacIntyre, mas do próprio modo aristotélico de pensar a ética (Cf. BREWER, 2009, p. 4).

### Considerações finais

Algumas considerações sobre a ética das virtudes são amplamente compartilhadas pelos manuais de filosofia moral. Dentre elas está a concepção de ter esse modelo ressurgido, contemporaneamente, em oposição sobretudo aos dois grandes modelos modernos – a deontologia kantiana e o utilitarismo. Uma segunda consideração comum é que um momento decisivo para esse ressurgimento foi o famoso artigo de Anscombe, *Modern Moral Philosophy* (1958/2010). Outro aspecto amplamente afirmado é o acolhimento (o que, vale dizer, nem sempre se concretiza) franco e ampliado, por parte da ética das virtudes, à psicologia moral. Ainda um outro aspecto de amplo reconhecimento é a ênfase na relevância de se incluir, de modo substancial, no debate ético, a esfera das questões mais concretas da vida do sujeito moral: o cultivo de suas capacidades e seus projetos particulares, suas relações afetivas interpessoais, e assim por diante.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Sobre todos esses traços comuns na apresentação da teoria das virtudes, ver, p. ex., Crisp, 1998; Van Hooft, 2014; Carr et al., 2017



O presente texto procurou fornecer uma abordagem introdutória a esses e outros aspectos centrais na retomada contemporânea deste modelo teórico. Busquei enfatizar que os trabalhos de Anscombe e, posteriormente, de MacIntyre estão na raiz da crítica concebida por Solomon (2003) e Brewer (2009) como “radical” em relação ao modo como se vinha fazendo filosofia moral no período moderno. Atrelado a este ponto está a relevância de se observar com um olhar crítico o que se seguiu a esses autores, sobretudo a tendência a assumir que tudo o que a ética das virtudes tem a oferecer é “uma versão opcional” que procura reconhecimento no debate atual. Deixando o aprofundamento deste debate específico para uma reflexão oportuna, busquei apresentar quais são os traços que definem, para o bem ou para o mal, a ética das virtudes como uma corrente teórica constituída e rival às duas grandes da modernidade (deontologia e utilitarismo). Na parte final do texto, abordei o modelo naturalista de Foot, que considero o mais interessante e promissor para debates futuros. Atrelado ao modelo de Foot, está a tentativa de Hursthouse de conceber uma teoria normativa da ação a partir do slogan genérico “uma boa ação é aquela que um agente virtuoso executaria”, tentativa que, como apresentei, merece um olhar crítico quanto à sua correspondência aos mais caros pressupostos do aristotelismo ético.

### Referências

ANSCOMBE, G. E. M. A filosofia moral moderna. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 19 – 41.

ANSCOMBE, G. E. M. On Promising and Its Justice, and Whether It Needs be Respected In Foro Interno. *Crítica*: Revista Hispanoamericana de Filosofía, Vol. 3, No. 7/8 (Jan. - May, 1969), pp. 61-83

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores, v. 2)

BREWER, Talbot. **The Retrieval of Ethics**. New York: Oxford University Press, 2009

CARR, David. ARTHUR, James. KRISTJÁNSSON, Kristján (Edits.). **Varieties of Virtue Ethics**. London: Palgrave Macmillan, 2017

CHERRY, Mark J. The Normativity of the Natural: Can Philosophers Pull Morality Out of the Magic Hat of Human Nature? In: Cherry, Mark J. (edit) **The Normativity of the**

- Natural:** Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing. Austin: Springer, 2009
- COOP, David (Edit.). **The Oxford Handbook of Ethical Theory.** Oxford University Press, 2006
- COTTINGHAM, John. As Razões, as Emoções e o Bem Viver. In: WILLIGES et al. **O Lugar das Emoções na Ética e na Metaética.** Pelotas: Editora UFPel, 2018
- CRISP, Roger (Edit.). **How Should One Live?** New York: Oxford University Press, 1998
- FOOT, Philippa. **Bondad Natural:** Una visión naturalista de la ética. Barcelona: Paidós, 2002
- FOOT, Philippa. **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy.** New York: Oxford University Press, 2002
- HURSTHOUSE, Rosalind. **On virtue ethics.** New York: Oxford University Press, 1999
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: um estudo em teoria moral.** Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001
- PENCE, Greg. Virtue Theory. In: Singer, Peter. **A Companion to Ethics.** Malden: Blackwell Publishers, 1993
- RICHTER, Duncan. **Ethics After Anscombe.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000
- ROBERTS, Robert C. Varieties of Virtue Ethics. In: CARR, David. ARTHUR, James. KRISTJÁNSSON, Kristján (Edits.). **Varieties of Virtue Ethics.** London: Palgrave Macmillan, 2017
- SLOTE, Michael. **Moral Sentimentalism.** New York: Oxford University Press, 2010
- SOLOMON, David. Virtue Ethics: Radical or Routine? In: **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology.** DEPAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda. (Edits.). New York: Oxford University Press, 2003
- STOCKER, Michael. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 14 (Aug. 12, 1976), pp. 453-466
- STURGEON, Nicholas L. **Ethical Naturalism.** In: Coop, 2006 The Oxford Handbook of Ethical Theory, pp. 92-121
- TEICHMANN, Roger. **The Philosophy of Elizabeth Anscombe.** New York: Oxford University Press, 2008

TONER, Christopher. Sorts of Naturalism: Requirements for a successful theory. In: *Metaphilosophy*, 39(2), 2008, pp. 220-250

VAN HOOFT, Stan. **Ética da Virtude**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013

VAN HOOFT, Stan. (Edit). **The Handbook of Virtue Ethics**. Acumen, 2014

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006

WILLIAMS, Bernard. **Moral: Uma Introdução à Ética**. São Paulo: Martins Fontes, 2005