

ÉTICA I



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

ÉTICA I

Darlei Dall'Agnol



UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL

Ministério
da Educação



Florianópolis, 2008.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Luiz Inácio da Silva
Ministro de Educação Fernando Haddad
Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowky
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor Lúcio José Botelho
Vice-reitor Ariovaldo Bolzan
Pró-reitor de Orçamento, Administração e Finanças Mário Kobus
Pró-reitor de Desenvolvimento Urbano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva
Pró-reitora de Assuntos Estudantis Corina Martins Espíndola
Pró-reitora de Ensino de Graduação Thereza Christina Monteiro de Lima Nogueira
Pró-reitora de Cultura e Extensão Eunice Sueli Nodari
Pró-reitor de Pós-Graduação Valdir Soldi
Pró-reitor de Ensino de Graduação Marcos Laffin
Diretora do Departamento de Ensino de Graduação a Distância Araci Hack Catapan

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretora Unidade de Ensino Maria Juracy Filgueiras Toneli
Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti

Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha,
Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart
Tredezini Straioto

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hiperímia

Coordenação Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Laura Martins Rodrigues, Karina Silveira, Rafael de Queiroz Oliveira.
Ilustrações Felipe Oliveira Gall, Karina Silveira, Rafael de Queiroz Oliveira.
Revisão gramatical Gustavo Andrade Nunes Freire, Marcos Eroni Pires

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Chalin Zanon Severo

Copyright © 2008 Licenciaturas a Distância Filosofia/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

D1611

Dall'Agnol, Darlei.
Ética I / Darlei Dall'Agnol. — Florianópolis : Filosofia/EAD/UFSC, 2008.
132p. : 28cm

ISBN: 978-85-61484-00-2

1.Filosofia moral. 2.Ética antiga. I. Título.

CDD 170

Elaborado por Rodrigo de Sales, supervisionado pelo setor técnico da Biblioteca
Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O QUE É ÉTICA?	11
LEITURA RECOMENDADA	27
REFLITA SOBRE	28
1 Sócrates e Platão:	
RETÉ E CONHECIMENTO DO BEM.....	29
1.1 Sócrates: o surgimento da Ética	31
1.2 Platão: a base metafísica da Ética	42
LEITURA RECOMENDADA.....	51
REFLITA SOBRE	51
2 ARETÉ E EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES	53
2.1 O bem supremo.....	55
2.2 A definição de areté	59
LEITURA RECOMENDADA.....	70
REFLITA SOBRE	70
3 EPICURISMO E ESTOICISMO	71
3.1 A ética epicurista.....	74
3.2 O estoicismo romano	82
LEITURA RECOMENDADA.....	89
REFLITA SOBRE	89

4 AS VIRTUDES EM AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO	91
4.1 Agostinho: o amor como base da ética	93
4.2 As virtudes cardeais e teologais em Aquino.....	98
LEITURA RECOMENDADA.....	103
REFLITA SOBRE	103
5 O LUGAR DAS VIRTUDES NA ÉTICA ATUAL.....	105
5.1 A reabilitação atual da ética aristotélica.....	107
5.2 A ética de virtudes e a bioética.....	113
REFLITA SOBRE	117
OBSERVAÇÕES FINAIS	119
GLOSSÁRIO.....	123
BIBLIOGRAFIA GERAL	129

APRESENTAÇÃO

A disciplina Ética I tem como objetivo central fazer uma introdução geral ao estudo das principais questões de Filosofia da Moral a partir do pensamento antigo e medieval. Além de proporcionar uma definição de Ética distinguindo-a da moral, a disciplina pretende fazer uma abordagem dos principais domínios da reflexão filosófica sobre a moral, a saber, as questões metaéticas, normativas e de aplicação.

A disciplina Ética I centra-se nos estudos dos filósofos e correntes de pensamento antigo (principalmente, grego-romano: Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro, Sêneca, Marco Aurélio) e medieval (especialmente o cristão: Agostinho e Tomás de Aquino). Trata-se, obviamente, de uma apresentação do pensamento ético desses autores e não de outros aspectos filosóficos. Esse estudo histórico será complementado com a disciplina Ética II, a qual tratará da filosofia moral moderna e contemporânea (Hobbes, Kant, Mill, Moore, Rawls etc.). O estudo do pensamento ético dos filósofos grego-romanos não será, todavia, um fim em si mesmo. A disciplina Ética I procurará também discutir as reabilitações contemporâneas, por exemplo, da ética aristotélica. Além disso, fará uma discussão de alguns problemas práticos para avaliar criticamente tais tendências filosóficas.

A intenção principal das disciplinas Ética I e Ética II não é, por conseguinte, fornecer apenas informações históricas sobre os desenvolvimentos da Filosofia da Moral. Ao contrário, enquanto a primeira disciplina pretende apresentar as principais idéias de uma ética de virtudes, a Ética II busca fundamentalmente examinar os prin-

cipais elementos das éticas deontológicas e das correntes consequencialistas. O objetivo será, posteriormente, discutir a possibilidade de superar essas tendências mantendo presente a necessidade de uma nova Ética nos nossos dias.

A perspectiva adotada nas disciplinas Ética I e Ética II é basicamente histórica, mas terá uma importância grande para a disciplina Ética III, a qual tratará exclusivamente de questões e problemas éticos. Logo, no final das três disciplinas de Ética, o(a) aluno(a) terá uma boa formação na História da Ética, mas também será capaz de discutir os problemas morais da nossa época.

A principal motivação, então, para o estudo da disciplina é esta: o(a) estudante deve ser capaz de participar ativamente na discussão das grandes questões morais, contribuindo, assim, para a construção de um mundo melhor, seja exercendo o magistério da filosofia no Ensino Fundamental ou Médio e discutindo questões morais na formação do aluno, seja exercendo a cidadania no nosso país, que precisa urgentemente repensar seus valores. A pseudomoral do “herói sem caráter,” da malandragem, do jeitinho, da falta de seriedade etc. não está contribuindo para a construção de um mundo melhor e precisa urgentemente ser superada.

Darlei Dall’Agnol

ADVERTÊNCIAS E AGRADECIMENTOS

*Nosso livro-texto apresenta, como foi dito anteriormente, os principais filósofos morais e algumas correntes éticas da filosofia antiga e medieval. Não pretendo cobrir todo o período de forma sistemática, mas apenas dar uma visão geral dos principais temas éticos. Talvez esse trabalho seja uma semente para um dia escrever uma História da Ética completa, mas no momento não tenho essa pretensão. Portanto, é altamente recomendável que, além desse livro-texto, o aluno adquira ou tenha uma cópia da obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, para ter uma visão mais aprofundada dos temas aqui abordados.*

Gostaria de agradecer aos colegas do “ethics lunch,” especialmente Steve e Peter, pelas sugestões. Agradeço também ao CNPq e à CAPES pelo incentivo ao meu trabalho nesses anos todos, seja de formação, seja de pesquisa filosófica.

■ INTRODUÇÃO ■

O QUE É ÉTICA?

O objetivo dessa introdução é fazer uma apresentação geral da ética enquanto disciplina filosófica, mostrando as suas especificidades, sua forma e estrutura, e distinguindo-a de outras investigações sobre a moralidade humana tais como as científicas, teológicas etc. Além disso, pretendemos estabelecer uma diferenciação entre a ética enquanto atividade teórico-reflexiva e os diferentes sistemas morais particulares que existiram ao longo da história humana.

INTRODUÇÃO: O QUE É ÉTICA?

As pessoas usam, cotidianamente, a palavra “**ética**” e seus cognatos (ético, antiético, etc.) como sinônimo de “**moral**”, mas é preciso postular um sentido mais específico para esses termos no presente contexto de um curso acadêmico, isto é, considerando a ética uma disciplina filosófica. Há uma razão etimológica para essa intersubstituição dos termos, pois a palavra “**moral**” tem origem latina (*mor* = **costume ou inclinação para fazer um ato**) e é uma tradução da palavra grega *ethica* ou **ἠθικά**, a qual originalmente significava ou caráter (se escrita com **ἦ**) ou costume (se escrita com **ε**). Por isso, o uso das palavras “**ética**” e “**moral**” como sinônimos é plenamente justificável. Todavia, seguindo o dicionário da língua portuguesa *Aurélio*, reservaremos o termo “**Ética**” para o **estudo** da moral.

Na literatura filosófica, encontramos diferentes usos para essas palavras, cada filósofo podendo estabelecer arbitrariamente uma definição a partir da qual construirá suas posições teóricas. Assim, para muitos pensadores, **eticidade** é sinônimo de costumes (da família, da sociedade civil, de um estado) e **moralidade** é equivalente a convicções subjetivas; para outros, a ética está relacionada com a vida boa, com a felicidade, e a moral com questões de justiça e direitos. Dada essa diversidade de usos, vamos estabelecer uma

convenção e definir aqui a ética como uma *reflexão filosófica sobre a moral*. A reflexão é filosófica porque usa o método especulativo (e não o experimental), que é essencialmente interrogativo, crítico e argumentativo, e procura compreender racionalmente os fenômenos morais a partir de uma visão do mundo como um todo. Nesse sentido, a ética distingue-se de uma investigação científica, por exemplo, sociológica ou psicológica dos fenômenos morais, que usa a observação, a análise de dados, que constrói hipóteses e as testa procurando formular leis e teorias explicativas dos fatos do mundo. Portanto, uma investigação ética é distinta de uma etologia ou de uma antropologia moral que trata dos costumes, por exemplo, de uma tribo amazônica que nunca teve contato com a civilização moderna.

Existem, hoje, muitos estudos antropológicos, históricos, psicológicos, biológicos sobre a origem da moralidade humana. Por exemplo, a tentativa de explicar darwinisticamente as nossas noções morais do certo e do errado, do bom e do mau mais conhecida é a da sociobiologia. Por exemplo, Richard Dawkins, zoólogo britânico, autor do famoso livro *The selfish gene*, sustenta que a evolução é guiada pelos genes e que tudo o que fazemos é ultimamente direcionado para a reprodução dos nossos próprios gens. O indivíduo é uma máquina de sobrevivência determinada pela sua constituição biológica. Desse modo, somos geneticamente programados para perseguir nossos próprios interesses. Ele explica o comportamento **altruísta**, ou seja, o comportamento moral em sua definição, como cooperação e benefício recíproco, mas isso é compreendido em termos dos ganhos e vantagens que ele traz ao próprio agente. No capítulo “**The roots of morality: why are we good?**” do seu mais recente livro *The God Delusion*, Dawkins identifica quatro vantagens evolutivas da moral entendida basicamente como altruísmo (2006: 219):

- i. **ajuda aos geneticamente próximos (irmãos etc.);**
- ii. **comportamento recíproco (pagamento por favores recebidos e expectativa de retribuição);**
- iii. **a boa reputação por agir de forma generosa e**

iv. **propaganda da generosidade (algo como “veja como sou superior, tenho condições de dar-lhe comida”).**

Todavia, uma questão ética é esta: como podemos justificar a ação altruísta? Por que não agir simplesmente de forma egoísta? O que há de errado em agir sempre e exclusivamente baseados no auto-interesse? Em outros termos, tratar “cientificamente” a moralidade como sendo altruísta não justifica ainda a sua força normativa. O egoísmo ético, ou seja, a teoria que afirma que cada indivíduo **deve** buscar seu próprio bem-estar, é uma possibilidade que precisa ser enfrentada filosoficamente. Se observarmos o comportamento cotidiano das pessoas, o egoísmo natural parece ser uma hipótese de trabalho mais científica do que a assumida nos estudos acima mencionados. Portanto, o estudo científico da moralidade é, eticamente falando, insuficiente. Isso não significa, todavia, que os resultados científicos não possam ser objeto de uma reflexão filosófica.

Vamos discutir brevemente, agora, outro estudo científico da moralidade. Baseado nas pesquisas do desenvolvimento cognitivo elaboradas por Piaget, o psicólogo Lawrence Kohlberg elaborou uma pesquisa para descobrir as etapas do desenvolvimento moral humano. Entrevistando 58 pessoas em várias idades (da infância, passando pela adolescência, até a fase adulta) e vários níveis sociais, Kohlberg elaborou alguns dilemas morais que os entrevistados deveriam resolver. Por exemplo, considere que uma mulher contraiu um tipo raro de câncer e está próxima da morte. Há um remédio que um farmacêutico descobriu há pouco, mas ele cobra 10 vezes mais o valor que ele tem de custos para produzi-lo. O marido, Heinz, tentou pedir emprestado dinheiro para comprar o remédio, mas não conseguiu o suficiente, somente a metade do dinheiro. Ele oferece o que tem pelo remédio, o que paga o custo de produção e muito mais, mas o farmacêutico recusa. Ele, então, planeja invadir a farmácia e roubar o remédio. A pergunta é: Heinz deveria roubar o remédio? Por que sim ou por que não?

Kohlberg elaborou então o seguinte quadro:

<p>Nível Pré-Convencional:</p> <p>O comportamento moral é guiado pelas consequências externas e não existe internalização de valores ou regras.</p>	<p>Nível Convencional:</p> <p>O comportamento moral é guiado pela conformidade às regras sociais e pela expectativa de que as pessoas as internalizaram.</p>	<p>Nível Pós-Convencional:</p> <p>O comportamento moral é guiado pela internalização de princípios morais auto-impostos que protegem os direitos de todos os membros da sociedade.</p>
<p>Estágio 1 (Punição e obediência):</p> <p>“Correto” é obedecer as regras simplesmente para evitar punição (e.g., Heinz não deve roubar o remédio porque ele será preso).</p>	<p>Estágio 3 (Expectativas interpessoais):</p> <p>“Correto” é ser uma pessoa “boa” e conformar-se com as expectativas sociais mostrando cuidado pelos outros e seguindo as regras (e.g., Heinz deveria roubar o remédio porque é isso que um marido dedicado faria).</p>	<p>Estágio 5 (Princípios Legais):</p> <p>“Correto” é ajudar a proteger os direitos básicos de todos os membros da sociedade, promovendo os valores legais da justiça, da igualdade e a democracia. (e.g., Heinz deveria roubar o remédio porque a sua obrigação de salvar a sua esposa se sobrepõe ao direito do dono da farmácia à propriedade).</p>
<p>Estágio 2 (Benefício mútuo):</p> <p>“Correto” é uma troca justa e a moral está baseada num “fair play” (e.g., Heinz deve roubar o remédio porque o dono da farmácia está cobrando muito).</p>	<p>Estágio 4 (Lei e Ordem):</p> <p>“Correto” é ajudar a manter a ordem social e cumprir o dever simplesmente porque é dever (e.g., Heinz não deveria roubar o remédio porque isso seria contra as leis que ele deve seguir).</p>	<p>Estágio 6 (Princípios morais universais):</p> <p>“Correto” é determinado por princípios tais como a santidade da vida humana, a não-violência, a igualdade, a dignidade humana, etc. (e.g., mesmo que fosse para uma pessoa estranha, Heinz deveria roubar o remédio para salvar a vida de um ser humano).</p>

Esse estudo suscita várias questões éticas. Por exemplo, ele pressupõe o desenvolvimento da vida moral em direção a uma moral de princípios universais, mas há várias teorias éticas que podem ser justificadas filosoficamente sem tal pressuposto. Por exemplo, muitos filósofos defendem o particularismo moral e, desse modo,

a questão da validade dos princípios morais é questionada tanto sob o ponto de vista epistêmico quanto moral. Por isso, um estudo psicológico sobre o desenvolvimento moral não pode simplesmente pressupor “cientificamente” uma moral universal. Além disso, um estudo científico, descritivo, não consegue explicar suficientemente o problema da normatividade, isto é, o problema de compreender em que bases a moral é um guia para a ação. Dito de outro modo, afirmar que uma ação é praticada é muito diferente de dizer que ela **deve** ser praticada.

Outras críticas logo apareceram. Por exemplo, Carol Gilligan, autora de *In a Different Voice*, salientou que os entrevistados por Kohlberg eram homens e que a ética masculina está baseada em **direitos individuais e na justiça** enquanto que a ética feminina é uma **ética do cuidado e da responsabilidade**. A partir dessa constatação, os enfoques feministas na ética recusam a abordagem de problemas morais a partir de princípios universais. Todavia, a própria Gilligan sustentou a complementaridade desses enfoques e esse ponto é muitas vezes esquecido por algumas feministas. Mas mesmo que Gilligan não tivesse sustentado essa posição, ainda assim caberia a questão: **não poderiam os homens serem educados para cuidar e as mulheres para agir justamente?** Essa é uma questão normativa e, como tal, ética.

Há, todavia, uma questão de psicologia moral, mas que é **meta-ética**, que é muito importante para os estudos éticos. Trata-se do problema de saber se razões morais são inerentemente motivantes ou não. O **internalismo** sustenta que um julgamento moral pressupõe que o agente está motivado a agir moralmente. Por outro lado, o **externalismo** sustenta que a moral não é suficientemente motivante, isto é, que algum fator externo, por exemplo, uma punição, deve ser associada a uma regra moral.

Se a ética pode ser definida como a reflexão filosófica sobre a moralidade, a moral, por sua vez, pode ser formalmente definida como o conjunto de valores, costumes, modos de ser, regras etc. que efetivamente guiam o comportamento humano na busca do bem. Podemos, assim, falar de **diferentes sistemas morais, tais como a moral judaica, a moral cristã, a moral budista, a moral grega, a moral islâmica, a moral liberal etc.** A moral parece ter surgido com a pró-

Para um comentário sobre cada uma das chamadas grandes tradições morais, veja os artigos escritos por especialistas no livro editado por Singer *A companion to ethics*: Ética Indiana, por Purosottoma Bilimoria; Ética Budista, por Padmasiri de Silva; Ética Chinesa clássica, por Chad Hansen; Ética Judaica, por Menachem Kellner; Ética Cristã, por Ronald Preston; e Ética Islâmica, por Azim Nanji.

pria humanidade: desde os tempos dos caçadores e coletores houve a necessidade de co-ordenar as ações dos diferentes grupos nômades através de regras e costumes. Há vários códigos morais antigos e modernos e, desse modo, não é possível estudar todos aqui. A título de exemplificação, podemos mencionar os dez mandamentos como um dos códigos que mais influenciou a ética ocidental. Considere a formulação original do 10º mandamento no Torah (5 primeiros livros do Antigo Testamento): “Não cobiçarás a casa de teu próximo, nem a mulher do teu próximo, nem seu escravo, nem sua escrava, nem seu touro, nem seu jumento, nem qualquer coisa que pertença ao teu próximo.” (Deuteronômio 5). Essa regra é necessária para tornar a co-existência pacífica, a co-operação entre as pessoas etc., mas uma pergunta ética é esta: os mandamentos divinos permitem a escravidão? Mais importante ainda: é a escravidão justa?

A Igreja Católica modificou esses mandamentos. A lista completa é esta:

1. Adorar a Deus e amá-lo sobre todas as coisas.
2. Não invocar o Seu santo nome em vão.
3. Guardar os domingos e festas.
4. Honrar pai e mãe (e os outros legítimos superiores).
5. Não matar (nem causar outro dano, no corpo ou na alma, a si mesmo ou ao próximo).
6. Não pecar contra a castidade (em palavras ou em obras).
7. Não furtar (nem injustamente reter ou danificar os bens do próximo).
8. Não levantar falsos testemunhos (nem de qualquer outro modo faltar à verdade ou difamar o próximo).
9. Não desejar a mulher do próximo.
10. Não cobiçar as coisas alheias.

Muitos desses mandamentos suscitam outros problemas éticos, por exemplo, sobre a moralidade ou não da existência da propriedade privada (mandamentos 7 e 10). Como sabemos, desde Platão ela tem sido questionada por ser empecilho para o bem comum.

Agora, independentemente da base teológica ou religiosa dessas regras, outra questão ética importante é saber se regras são o principal elemento da moral ou se virtudes, emoções e sentimentos etc. também não desempenham um papel importante na vida moral. Geralmente, a ética grega, como veremos nos primeiros capítulos, é considerada uma ética de virtudes e a moral judaica é vista como uma moral de regras. Alguns filósofos tentam conciliar uma moral de regras e uma moral de virtudes; outros, sustentam que elas são incompatíveis.

Como veremos, a **ética filosófica** consiste também num questionamento da justificação dessas regras morais tais como elas são ilustradas nos dez mandamentos. Cabe ressaltar que a ética filosófica surge com Sócrates a partir da idéia de uma justificação racional para as ações humanas na busca da melhor forma de viver. A marca decisiva da reflexão filosófica consiste exatamente no abandono das explicações tradicionalistas, míticas, religiosas etc. e na investigação de princípios racionais para guiarem a vida humana. Desse modo, um dos primeiros desafios da ética foi expresso por Platão no dilema de Eutifron, que pode ser reconstruído assim: algo é bom porque Deus manda?; ou Deus manda aquilo que é bom? Discutiremos esse problema no capítulo 1.

Sobre as principais diferenças
entre esses três enfoques
éticos, veja o artigo de Cláudio
Costa em: www.cfhh.ufsc.br/ethic@
(v.1, n.2, 2002, p.155-174).

A história da ética é bastante rica e abrange mais de dois mil e quinhentos anos. É praticamente impossível tratar todos os autores e posições filosóficas em apenas duas disciplinas. Por isso, fizemos um recorte a partir dos três principais enfoques éticos contemporâneos: **a ética de virtudes, a ética deontológica e a ética consequencialista**. O objetivo das disciplinas Ética I, que abrange basicamente a ética antiga, e Ética II, centrada na ética moderna, será abordar os principais autores e idéias desses enfoques procurando, no final, apontar para uma possível convergência entre as três principais concepções éticas estudadas. Desso modo, a disciplina Ética I abordará os principais autores clássicos da ética de virtudes, bem como algumas tentativas contemporâneas de reabilitar tal enfoque. Por outro lado, Ética II tratará das éticas deontológicas e consequencialistas.

Obviamente, a ética abordada nessa disciplina possui um recorte ocidentalizado. Não se trata de menosprezar as morais orientais

tais como o budismo, o taoísmo, o hinduísmo etc. Há muitos ensinamentos importantes nessas morais. Trata-se apenas dos limites da disciplina e da falta de um conhecimento mais aprofundado por parte do autor desse livro-texto da filosofia oriental. Mas, aparentemente, as morais orientais suscitam o mesmo tipo de questionamento ético. Também a título de exemplificação, podemos citar algumas idéias básicas da moral budista, a qual está fundada nas “**quatro nobres verdades**” de Buda, o iluminado:

1. A existência implica sofrimento, insatisfação (por exemplo, o nascimento, o envelhecimento e a morte geram sofrimentos);
2. a origem do sofrimento é o desejo (ou seja, as pessoas buscam prazeres que não duram muito tempo e que geram mais sofrimento);
3. o fim do sofrimento só é possível com o fim do desejo;
4. a superação do sofrimento pode ser alcançada através de oito passos:
 - 1º Passo. Visão correta: implica o conhecimento das quatro nobres verdades;
 - 2º Passo. Intenção correta: desejo de permanecer no caminho que conduz à iluminação;
 - 3º Passo. Palavra correta: falar de uma forma clara, e sobretudo, não fazer uso de uma linguagem agressiva ou maliciosa;
 - 4º Passo. Atividade correta: implica seguir cinco regras básicas, que são: não matar, não roubar, não mentir, não ingerir substâncias intoxicantes e não ter uma conduta sexual incorreta;
 - 5º Passo. Meios de subsistência corretos: ter uma forma de ganhar a vida que não implique o sofrimento dos outros seres e a desonestidade;
 - 6º Passo. Esforço correto: praticar a autodisciplina de modo a evitar as paixões;

7º Passo. Memória ou atenção correta: implica a auto-análise constante dos pensamentos e ações;

8º Passo. Concentração correta: é o objetivo final, que é entrar no estado de Nirvana.

Temos, aqui, um bom exemplo de um sistema moral que suscita várias questões éticas: por exemplo, em que medida o budismo está realmente baseado numa metaética cognitivista? Qual a natureza epistemológica dos oito passos? São verdades *prima facie* ou possuem um estatuto de verdades absolutas? Podemos prescrever o Nirvana como fim último para todos os seres humanos? Para responder a essas questões, temos que compreender melhor a forma e a estrutura da própria ética enquanto reflexão filosófica sobre a moral.

A ética possui três grandes domínios de questões: **a metaética, a ética normativa e a ética prática**. A **metaética** é uma reflexão lógica, epistemológica e ontológica sobre a natureza da própria ética. Uma das questões centrais da metaética é saber se a ética é uma atividade teórica, talvez até mesmo científica, isto é, se ela deve procurar elaborar teorias constituídas por princípios e regras ou não. Para resolver essa questão, uma série de perguntas metaéticas precisam ser respondidas:

- i. como podemos definir os termos morais básicos tais como “bom”, “mau”, “correto”, “dever”, etc.?
- ii. qual é a natureza dos julgamentos morais, ou seja, será que eles expressam fatos ou será que eles expressam as emoções, os sentimentos, as atitudes de quem julga moralmente?
- iii. é possível derivar valores ou obrigações a partir de fatos (a questão do ser/dever-ser);
- iv. os juízos morais são objetivos, isto é, existe **conhecimento** moral?;
- v. há fatos morais independentes do sujeito que julga moralmente?

Dependendo das respostas dadas a essas questões, nós teremos diferentes enfoques metaéticos, por exemplo, o cognitivismo e o realismo *versus* o não-cognitivismo e o anti-realismo.

O seguinte quadro resume as principais posições metaéticas:

	Objetivismo	Antiobjetivismo
<i>Semântica moral:</i> ocupa-se do significado da linguagem moral	Cognitivismo: a linguagem moral é proposicional: possui valor-de-verdade	Não-cognitivismo: a linguagem moral é emotiva ou expressiva
<i>Ontologia moral:</i> preocupa-se em saber se há fatos morais	Realismo: há fatos morais que são independentes das nossas crenças	Anti-realismo: não há fatos morais; projetamos noções morais no mundo.
<i>Epistemologia moral:</i> quer saber se existe conhecimento moral	Não-ceticismo: o conhecimento moral é possível	Ceticismo moral: não existe conhecimento moral

Visto que a metaética apresenta as questões filosóficas mais complexas quanto à natureza da própria moralidade, vamos aprofundar uma dessas questões procurando clarificar melhor esse domínio da ética. Considere, por exemplo, a definição geralmente apresentada pelos lógicos de uma proposição “p”: qualquer estrutura lingüística capaz de ser ou **verdadeira** ou **falsa**. Claramente, uma sentença declarativa simples tal como “O livro está sobre a mesa” é uma instância de uma proposição. Mas não é muito claro se juízos morais tais como “Deves manter as promessas” ou “Paulo é uma pessoa honesta” podem ou não ser verdadeiros e em que sentido. É especialmente difícil ver como **normas** podem ser verdadeiras ou falsas. Juízos valorativos talvez possam, todavia, ser considerados como proposições. Por exemplo, se alguém sustentar que Paulo é uma pessoa honesta, podemos concordar dizendo “É verdade”. Isso mostra que eventualmente juízos morais, em especial os valorativos, são portadores de verdade ou falsidade e, por conseguinte, pode-se sustentar uma epistemologia moral a qual defenda que existe conhecimento moral. Mesmo para o caso dos juízos normativos, pode-se assumir o cognitivismo ético sustentando que existe uma propriedade específica, a correção intrínseca aos atos morais, que é expressa pelas normas, ou postular a existência de fatos *sui generis* que dariam sustentação ontológica a tais julgamentos. Os intuicionistas são eticistas que sustentam que há conhecimento moral e, além disso, sustentam que há tais propriedades e fatos morais.

A questão, todavia, é bem mais delicada. Considere, por exemplo, que ao enunciar o juízo valorativo “Paulo é uma pessoa honesta”, nos encontremos diante de uma pessoa que discorda do nosso julgamento moral sobre o caráter de Paulo. Por conseguinte, o desacordo moral genuíno entre dois indivíduos parece mostrar que não existe conhecimento moral. Os emotivistas são eticistas que sustentam que não existe conhecimento moral, que juízos morais não são portadores de verdade ou falsidade, e que, portanto, tudo o que fazemos quando emitimos um julgamento moral é expressar nossa aprovação ou desaprovação de alguma conduta, do caráter de um agente etc. Como, então, explicar que cotidianamente as pessoas atribuam verdade ou falsidade aos juízos morais? Aqui, muitas hipóteses podem surgir: assim como as pessoas atribuem cor aos objetos e a física moderna mostra que cores não são propriedades primárias das coisas, assim também as pessoas podem no dia-a-dia errar ao sustentar que existem qualidades morais.

Outra explicação possível depende de uma discussão mais aprofundada sobre a natureza da verdade. Por exemplo, se alguém defende uma teoria correspondencial da verdade (“p” é verdadeira se e somente se p), então juízos normativos parecem não corresponder a estados de coisas do mundo, mas apenas prescrever cursos de ação. Por outro lado, uma teoria coerencial da verdade (num sistema teórico qualquer, p é verdadeira se ela puder ser inferida de outras proposições aceitas), então podemos eventualmente dizer que certas regras podem ser deduzidas de outras normas, por exemplo, de princípios. Considere o seguinte exemplo: se aceitamos como princípio geral de nossa vida a norma “não cause dano”, então as seguintes regras também devem ser aceitas sob pena de incoerência: não mate; não calunie; não ofenda a dignidade de uma pessoa; etc., pois elas são instanciações de dano, seja físico, psicológico ou moral. Temos também as teorias pragmáticas da verdade, a teoria minimalista etc. Por isso, uma discussão sobre a melhor forma de definir a verdade também é um problema metaético fundamental.

Mas toda essa discussão parece pressupor uma epistemologia moral que trabalhe apenas com a definição de conhecimento como *crença justificada numa proposição verdadeira*. Agora, suponha que existam diferentes **tipos** de conhecimento. Por exemplo, considere

que quando desenvolvemos certas habilidades a partir de treinamentos educacionais, aprendemos a fazer determinadas coisas. Assim, quando aprendemos a andar de bicicleta, o que adquirimos não foi apenas um conhecimento informativo, meras crenças etc., mas efetivamente desenvolvemos um poder fazer algo. Por isso, podemos diferenciar entre o saber-que (ter crenças justificadas em proposições verdadeiras) e o saber-como (ser capaz de aplicar certas instruções normativas adquiridas através de um treinamento). Por conseguinte, talvez a epistemologia moral precise trabalhar com uma noção de conhecimento moral em termos de saber-como. Essa pequena exemplificação de um problema sobre o caráter cognitivo ou não dos julgamentos morais mostra a complexidade das questões metaéticas.

A **ética normativa** trata do estabelecimento de um critério (seja um princípio ou um procedimento, ou um modo de ser etc.) para efetivamente distinguir o bom e o mau, o correto (justo) e o incorreto (injusto). As principais versões da **ética de virtudes**, por exemplo, sustentam que o critério para estabelecer o que é que deve ser feito é perguntar pelo que faria uma pessoa com caráter virtuoso nas devidas circunstâncias. De outro modo, as **éticas deontológicas** sustentam que existem princípios autoevidentes (normas morais *prima facie* válidas tais como manter as promessas, não mentir etc.) ou algum princípio válido *a priori* tal como o **Imperativo Categórico de Kant**, o qual será estudado em Ética II. As **éticas consequencialistas**, tais como o egoísmo ético e o utilitarismo, sustentam que a ação a ser executada é aquela que produzirá a maior quantidade de bem em relação ao mal, seja para um agente ou seja para a maioria das pessoas. Tal ação deve ser avaliada em relação a qualquer outra ação alternativa. Esses são alguns exemplos de como podemos estabelecer critérios para distinguir o correto e o incorreto.

Por enquanto, basta saber que o Imperativo Categórico é uma meta-regra, isto é, um princípio para justificar outras regras, e foi formulado por Kant nesses termos: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal." (Fundamentação BA 51).

A seguinte tabela nos apresenta as principais concepções da ética normativa:

Éticas teleológicas	Éticas deontológicas
Egoísmo ético; hedonismo; epicurismo; estoicismo; utilitarismo; perfeccionismo; consequencialismo; ética de virtudes; etc.	Éticas kantianas; contratualismo; intuicionismo; ética de direitos humanos; etc.

Uma questão que vai nos ocupar durante as disciplinas de Ética diz respeito à possibilidade de encontrar alguma *congruência* entre as diferentes teorias normativas. Por exemplo, como alcançar um equilíbrio entre as noções de respeito e cuidado? Por um lado, se pensarmos exclusivamente em termos deônticos, o respeitar alguém pode ser possível a uma certa distância, sem nos preocuparmos com o seu bem-estar. Por outro lado, se pensarmos apenas em cuidar de alguém, isto é, em agir de forma que possamos beneficiar a outra pessoa por ela própria, talvez acabemos por cair no paternalismo. Desse modo, o respeito e o cuidado precisam se limitar reciprocamente. É necessário encontrar um modo de contrabalançar essas duas noções de tal modo que superemos a dicotomia entre modelos exclusivamente deontológicos ou teleológicos.

A relação entre a **metaética** e a **ética normativa** não é muito clara. Por um lado, muitas teorias metaéticas acompanham normalmente certas concepções normativas. Por exemplo, o realismo e o naturalismo metaéticos são geralmente complementados por uma teoria normativa utilitarista ou consequencialista. O anti-realismo construtivista geralmente é acompanhado por uma concepção normativa deontológica, seja o kantismo, seja o intuicionismo, seja o contratualismo. Por outro lado, não podemos dizer que existe uma relação necessária entre uma teoria metaética e uma normativa. Nesse aspecto, podemos sustentar, a partir dos estudos de Darwall (1998), que uma “**ética filosófica**”, tal como ela foi pensada por autores como Aristóteles, Hobbes, Kant e Nietzsche, procura compatibilizar posições metaéticas com teorias normativas.

A ética prática trata da aplicação desses critérios estabelecidos pela ética normativa, sejam princípios, procedimentos, valores, ideais ou modos de ser, a casos particulares. Por exemplo, a **bioética** trata da aplicação de princípios tais como “não cause dano” ou “respeite a autonomia das pessoas” a questões específicas sobre o início da vida (fertilização *in vitro*, clonagem, aborto etc.), sobre a qualidade de vida e sobre o fim da vida (se alguma forma de eutanásia é moralmente permitida ou não). Além da bioética, a ecoética, as diferentes éticas profissionais, a ética econômica, a ética ambiental etc. são exemplos de aplicações da ética normativa a questões morais cotidianas.

Considere, para fins de maior ilustração da interconexão entre questões metaéticas, normativas e aplicadas, uma discussão cotidiana sobre o aborto. Alguém poderia sustentar que a interrupção de uma gestação, mesmo em casos de doença gravíssima como a anencefalia, é moralmente condenável e, por conseguinte, não deve ser permitida. Poderíamos, então, perguntar: que razões tal pessoa pode oferecer para justificar seu julgamento moral? Suponha, para fins de esclarecimento, que assumindo uma posição pró-vida, ela afirme que o princípio da não-maleficência (não causar dano) é o que fundamenta tal julgamento moral. Essa é uma vinculação clara entre questões aplicadas e normativas na ética. Mas imagine, agora, que o interlocutor pergunte: o que significa “mal”, ou seja, “dano” nesse contexto? Assim, surge um problema metaético, isto é, sobre o significado de um termo ético. Obviamente, o dano causado pode ser ao feto, mas alguém sustentando uma posição pró-escolha, poderia sustentar que o dano maior, nesse caso psicológico e moral, pode ser entendido como estando relacionado à mãe que se vê obrigada a levar adiante uma gestação sem perspectivas de gerar um ser humano integral. Esse exemplo mostra a interconexão entre questões metaéticas, normativas e práticas.

As questões metaéticas possuem **prioridade** para o filósofo, pois é a partir de sua resolução que podemos construir uma teoria normativa mais bem fundamentada para guiar o comportamento. Desse modo, a discussão de questões práticas será feita a partir de uma base sólida. Todavia, sob o ponto de vista cotidiano, as questões da ética prática são mais importantes e até mesmo mais proeminentes para as pessoas, principalmente num mundo com tantos problemas morais graves e urgentes.

Antes de começarmos a estudar os principais temas éticos desde um ponto de vista histórico, convém salientar que um tema ético importante é o da **liberdade**. Há várias formas de determinismo que negam que a ação livre, a escolha, sejam possíveis: fatalismo, predestinação teológica ou genética, determinação causal, histórico-cultural etc. Por exemplo, se a natureza é completamente determinada por relações de causa e efeito, então parece razoável supor que as ações humanas, enquanto fenômenos naturais, também são determinadas por relações de causa e efeito. Desse modo, não

seríamos livres e, por conseguinte, responsáveis por nossos atos. Por esse motivo, a primeira e talvez uma das principais tarefas do eticista é mostrar que a ação é possível. Nesse sentido, tornou-se usual fazer um esquema analítico para exibir as condições de responsabilização de um agente. Por exemplo, A fez **p** se e somente:

- i. A tinha a intenção de fazer **p**;
- ii. **p** ocorreu;
- iii. A fez um meio adequado para produzir **p**.

Esse esquema mostra, por exemplo, que a intencionalidade é uma condição de possibilidade da ação livre. Se alguém “faz” algo de forma não-intencional, ele pode ser desresponsabilizado. Essa forma de analisar a ação não é importante apenas na ética, mas também no direito e na política. De qualquer modo, é um tema ético que perpassa a própria história da filosofia moral, como veremos a seguir.

O presente curso procurará estabelecer uma clara vinculação entre questões metaéticas, normativas e práticas. Ele incluirá várias atividades de aplicação de virtudes, no caso da Ética I, e princípios (Ética II) a problemas morais cotidianos.

LEITURA RECOMENDADA

Leia, durante o curso, um livro introdutório à Ética. Sugestões:

FRANKENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Vozes, 2004.

Sugerimos consultar as seguintes páginas sobre a vida e obra dos filósofos aqui tratados, especialmente seus pensamentos éticos:

<http://plato.stanford.edu>

<http://www.wikepidea.com>

<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil> (LABFIL)

O Conselho Federal de Medicina publica a revista *Bioética*, que pode ser utilizada para a realização das atividades previstas no final de cada capítulo e que está disponível em:

<http://www.cfm.org.br>

Um dos melhores sítios sobre ética na rede mundial de computadores é o *Ethics updates*, disponível em:

<http://ethics.sandiego.edu>

O Departamento de Filosofia da UFSC, através do NÉFIPO - Núcleo de Ética e Filosofia Política - edita a revista *Ethic@*. Procure consultar a revista durante o curso. Ela está disponível gratuitamente em:

www.cfh.ufsc.br/ethic@

REFLITA SOBRE

- A diferença da Ética enquanto disciplina filosófica de outras investigações sobre a moralidade.
- O que é a moral?
- Qual é o domínio da investigação ética que envolve mais problemas filosóficos?

■ CAPÍTULO 1 ■

SÓCRATES E PLATÃO: ARETÉ E CONHECIMENTO DO BEM

Os principais objetivos deste primeiro capítulo são os seguintes: que você reconstrua as contribuições de Sócrates e Platão à formação da ética enquanto disciplina filosófica e compare as principais diferenças e semelhanças entre o pensamento ético dos filósofos gregos aqui discutidos.

A palavra grega areté, geralmente traduzida por virtude ou excelência, possui na verdade um sentido mais amplo do que essas palavras.

Em termos gerais, areté significa uma realização plena das potencialidades de um ser vivo ou de algo. Para distinguir do nosso sentido corrente de virtude e do sentido romano da virtus, vinculada à força (da mesma raiz da palavra “viril”), utilizaremos aqui a palavra transliterada areté enquanto tratarmos da ética grega.

1 SÓCRATES E PLATÃO: ARETÉ E CONHECIMENTO DO BEM

1.1 SÓCRATES: O SURGIMENTO DA ÉTICA

As contribuições de Sócrates à ética são inegáveis, mas há muitos problemas em estabelecer exatamente quais são, pois ele nada deixou escrito. As fontes mais confiáveis de seu pensamento são os diálogos de Platão, pois em outros textos ele aparece caricaturizado (por exemplo, em *As Nuvens*, do comediante grego Aristófanes). O problema que surge é, então, como diferenciar o pensamento dos dois filósofos. Geralmente, os comentadores dividem, usando critérios cronológicos e estilísticos, a obra de Platão em três grandes períodos:

- i. Platão I (principais obras: *Apologia*, *Eutífron*, *Críton*, *Laches*, *Protágoras*, *Górgias*, *Livro I da República* etc.) onde o personagem Sócrates expressa pensamentos do Sócrates histórico;
- ii. Platão II (algumas obras: *Mênon*, *Banquete*, *República* Livros II-X etc.) onde o personagem “Sócrates” expõe idéias platônicas; e
- iii. Platão III (obras: *Leis*, *Filebo*, *Teeteto* etc.) onde Platão revisa o realismo metafísico do período intermediário e procura responder às dificuldades de sua teoria das formas (*eidos*).

Além dos critérios apontados, Aristóteles é uma boa referência para diferenciarmos Sócrates de Platão, pois ele não esteve nem tão próximo de Sócrates como Platão sentindo emocionalmente o impacto da morte de seu mestre, nem tão distante como nós estamos hoje. Por isso, vamos adotar aqui Aristóteles como o principal testemunho para diferenciar o pensamento ético socrático do platônico. Segundo Aristóteles, ao dedicar-se ao estudo das expressões éticas, Sócrates foi o primeiro a reconhecer a necessidade de apresentar definições universais. Aristóteles afirma que:

Duas coisas, com efeito, pode-se atribuir com justiça a Sócrates: a argumentação indutiva e a definição universal. Essas duas coisas dizem respeito ao princípio da ciência. Todavia, Sócrates não atribuía existência separada aos universais nem às definições. Seus seguidores, ao contrário, os separavam e chamaram idéias (ideas) a tais entidades de modo que havia idéias de tudo o que se enunciava universalmente. (Metafísica 1078b 28-30)

Enfim, Sócrates ocupou-se dos problemas éticos e não da natureza em sua totalidade como os filósofos antes deles, chamados *pré-socráticos*, e foi o primeiro a investigar metodicamente as **definições** de termos éticos tais como *areté*, justiça, sabedoria etc. Eis porque ele é considerado o fundador da Ética enquanto disciplina filosófica.

Para compreendermos melhor essas contribuições, é necessário esclarecer o método filosófico que Sócrates utilizou nas suas reflexões éticas. Basicamente, o procedimento investigativo é simples, sendo composto de dois momentos distintos: o uso da ironia para levar o interlocutor ao reconhecimento da ignorância e a **maieutica**, ou seja, através de perguntas e respostas chegar à descoberta da verdade.

Um dos exemplos mais interessantes da aplicação desse método é a refutação que Sócrates faz da tese sofista, sustentada por Trasímaco, de que a justiça nada mais é do que o direito, a conveniência do mais forte (*República* 337c). Uma breve reconstituição pode ser feita nos seguintes termos. Sócrates começa perguntando o que Trasímaco entende por “**mais forte**”, ou seja, se no sentido de força física ou em outro sentido qualquer. Inicia, por conseguinte, exigindo uma definição. Trasímaco, então, esclarece que diferentes

Cidades-Estado (*polis*) possuem diferentes formas de governo (tirania, democracia, aristocracia etc.) e que em cada uma delas o mais forte é quem governa. Além disso, é evidente que cada governante faz leis em proveito próprio. Desse modo, um súdito é obrigado a seguir as leis para agir de forma justa e isso implica que ele fará o que é vantajoso para o governante, para o mais forte. Segue-se, então, o seguinte diálogo:



Sócrates (470 a.C - 399 a.C)

“Sócrates: Diga-me, não sustentas que é justo obedecer aos governantes?”

Trasímaco: Sim.

Sócrates: Mas os governantes são infalíveis ou estão sujeitos ao erro?

Trasímaco: Sem dúvida, estão sujeitos ao erro.

Sócrates: Então, quando eles fazem as leis, eles não fazem algumas corretas e outras incorretas?

Trasímaco: Suponho que sim.

Sócrates: E uma lei é correta se ela prescreve o que é vantajoso para o próprio governante e incorreta se ela prescreve o que é não vantajoso? É isso que queres sustentar?

Trasímaco: É.

Sócrates: E quaisquer leis que os governantes fazem devem ser obedecidas pelos súditos e isto é a justiça?

Trasímaco: Obviamente.

Sócrates: Portanto, de acordo com a tua concepção, é justo não somente fazer o que é vantajoso para o mais forte, mas também o oposto: o que não é vantajoso para os governantes.”

(República 339b-d)

Vemos, aqui, Sócrates levar, somente através de perguntas, o oponente a uma posição de admitir uma consequência indesejada na tese sustentada, a saber, a necessidade de obedecer a uma lei que é contrária aos interesses do governante. É claro que Trasímaco não se rende imediatamente e Sócrates precisará continuar a investigação dialética até refutar de forma completa o oponente, mostrando por analogia que assim como o bom médico exerce

suas atividades em benefício do paciente e não para ganhar dinheiro, o governante deve governar em função do súdito. Todavia, o pequeno trecho do diálogo ilustra bem o método socrático, ao menos, em sua parte negativa. Após discutirmos alguns aspectos gerais do pensamento de Sócrates, elencaremos alguns princípios positivos da ética socrática.

A jornada de Sócrates começa com a consulta que um amigo dele faz a um oráculo em Delfos sobre quem seria o homem mais sábio do mundo. Sócrates ficou surpreso ao saber que era ele, pois não se considerava sábio. Por isso, resolveu descobrir qual seria a razão para tal revelação e assim Sócrates começou a interrogar aqueles que se diziam sábios começando por um político renomado. Na *Apologia*, Sócrates revela que tal reputação não era merecida e o que ele pensou depois da conversa com o suposto sábio: “Embora nenhum de nós saiba coisa alguma de realmente belo e bom, eu estou numa posição melhor, pois ele nada sabe e pensa que sabe, enquanto eu nem sei nem penso que sei.” (21d). É quase desnecessário dizer que Sócrates estava começando a questionar a autoridade dos governantes e que isso poderia trazer, como de fato trouxe, grandes problemas políticos para ele.

A busca de conhecimento e o reconhecimento da própria ignorância são ingredientes fundamentais de uma motivação ética fundamental do pensamento socrático, a saber, da busca de autoconhecimento expressa no imperativo: **conhece-te a ti mesmo**. Sócrates é certamente um dos primeiros a sustentar que uma vida reflexiva, a vida filosófica enquanto tal, é valiosa em si mesma. Uma vida não examinada, argumentava ele, não é valiosa de se viver (*Apologia* 38a). Mas é falso dizer que Sócrates simplesmente expõe a moralidade grega de XXV séculos atrás, pois se é verdade que a busca do autoconhecimento era algo prescrito pelo senso moral comum grego, a vinculação dessa prescrição com a atividade filosófica não existia antes de Sócrates. Os chamados filósofos pré-socráticos, Tales de Mileto, Pitágoras, Demócrito, Heráclito, Parmênides etc. ocupavam-se principalmente com a investigação sobre a constituição última do mundo. Foi Sócrates quem fez um “giro ético” na reflexão filosófica.

Uma das principais teses do pensamento ético socrático consiste em sustentar que a *areté* é conhecimento. Particularmente, a *areté* é conhecimento do bem, daquilo que é bom para o ser humano atingir a plenitude *qua* ser humano. Não se trata, todavia, de conhecimento teórico-científico, por exemplo, de saber se a água é o elemento básico do mundo natural, nem conhecimento enquanto habilidade prática de um artista ou artesão. O conhecimento presente em “*conhece-te a ti mesmo*” é o conhecimento do bem, um tipo de sabedoria que tem a pessoa que leva uma vida virtuosa. Isso significa também, por um lado, que ninguém erra voluntariamente, pois saber o que é bom, para Sócrates, é suficiente para motivar uma pessoa a buscar a *areté* e, por conseguinte, atingir a *eudaimonía*. Esta tese, como veremos no próximo capítulo, será criticada por Aristóteles. Por outro lado, ela pressupõe que o conhecimento é o melhor guia para a ação e esta é realmente uma boa forma de compreender a própria filosofia enquanto amor à sabedoria.

A palavra grega eudaimonía, geralmente traduzida por felicidade, também apresenta problemas de compreensão. Em Sócrates, ela tem o sentido de se ter um bom (eu) demônio (daimon) dentro de si. Não se trata de uma felicidade enquanto mero contentamento momentâneo, enquanto satisfação dos desejos dos sentidos. Como veremos em Aristóteles no próximo capítulo, a eudaimonía deve ser medida numa vida inteira e é uma forma de atividade. Por isso, uma tradução melhor talvez seja bem-estar ou bem-agir. Vinculada a areté enquanto realização plena, a eudaimonía é o completo florescimento, a realização plena de cada ser. Por isso, manteremos a palavra transliterada eudaimonía.

A *areté*, todavia, não pode ser ensinada ao modo sofista. Os sofistas originalmente autoproclamavam-se capazes de ensinar a *areté*. Também para os sofistas, a *areté* de uma pessoa consistia no seu bom desenvolvimento enquanto ser humano. Para o bom funcionamento de uma *polis* era necessário que os indivíduos fossem bons cidadãos e para tal, numa democracia incipiente como a ateniense, era necessário impressionar numa assembléia pública ou nas cortes. Para alcançar esse fim, técnicas de oratória e convencimento eram centrais. Os sofistas dispunham-se a ensinar tais técnicas e essa era supostamente a *areté* do próprio sofista. Sócrates desafiou os sofistas a mostrarem como tais qualidades poderiam ser ensinadas, pois eles próprios não sabiam o que constituía a *areté* que ensinavam. Por exemplo, o sofista Protágoras sustentava que o ser humano é a medida de todas as coisas: das coisas que são, que elas são, e das coisas que não são, que elas não são. Esse relativismo epistêmico (não existe o frio em si mesmo, mas apenas o frio para o ser humano) leva a um relativismo ético. Isso significa que a *areté* não seria um valor absoluto. Gorgias radicalizou a posição sofista sustentando que nada existe: mesmo que exista algo, não poderia ser conhecido; mesmo que possa ser conhecido, não poderia ser comunicado. Afinal, questionava Sócrates, como

podem os sofistas **ensinar**, isto é, transmitir verdades, se tudo é relativo, se cada indivíduo é uma medida para cada coisa? O professor-sofista não sabe mais do que o aprendiz e, portanto, não está em condições de ensinar nada. Desse modo, contrariamente aos sofistas que sustentavam que exemplos de *areté* tais como a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça eram meras palavras sem um sentido verdadeiro além daquilo que é convencionalizado em determinadas comunidades ou sociedades, Sócrates buscou o significado universal desses termos argumentando que a *areté* é objetiva. Sócrates passou parte de sua vida tentando refutar os sofistas através de seu método da ironia/maiêutica. Buscou, enfim, compreender a essência de cada *areté* através da definição precisa desses termos.

Como bem apontou, todavia, o historiador inglês da ética, Henry Sidgwick (1960: 24), o pensamento de Sócrates não pode ser salvo de inconsistência se duas teses não forem harmonizadas:

1. a suposta sabedoria de Sócrates entendida a partir de seu reconhecimento da própria ignorância;
2. a *areté* enquanto conhecimento do bem não poderia ser alcançada se somente existisse ignorância.

Dito de outro modo, os filósofos das escolas socráticas menores, por exemplo, os cínicos e os cirenaicos (que serão brevemente estudados no capítulo 3), herdaram apenas a parte negativa, destrutiva, do método socrático: pensaram que se Sócrates jamais apresentou uma definição final de justiça, apenas refutou seus oponentes, e então, talvez, simplesmente não exista justiça. Para superar essa dificuldade, temos que atribuir ao aspecto positivo do método socrático, a saber, a **maiêutica**, a capacidade de estabelecer, de alguma forma, princípios éticos.

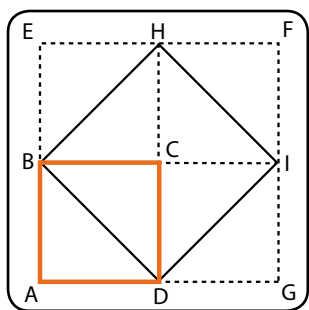
Uma forma de identificarmos os princípios positivos da ética socrática é, por exemplo, ler com atenção a reconstrução que Platão fez do discurso de defesa de Sócrates, a *Apologia*. Nesse sentido, é interessante citar a parte final do discurso:

Vós, também, ó juízes, deveis ter boa esperança em relação à morte, e considerar esta única verdade: que não é possível haver mal algum para um homem de bem, nem durante a sua vida, nem depois de morto. Os

deuses não se desinteressam do que a ele concerne e, por isso mesmo, o que hoje aconteceu, no que se refere a mim, não é devido ao acaso, mas é a prova de que para mim era melhor morrer agora e ser libertado das coisas deste mundo. Eis também a razão por que a divina voz não me dissuadiu, e por que, de minha parte, não estou zangado com aqueles que votaram contra mim, nem contra meus acusadores. Não foi com esse pensamento, entretanto, que eles me acusaram e me condenaram, pois acreditavam causar-me um mal. Por isso é justo que sejam censurados. No entanto, tudo o que lhes peço é o seguinte: quando meus filhos ficarem adultos, puni-os, ó cidadãos, atormentai-os do mesmo modo que eu vos atormentei, quando vos parecer que eles cuidam mais das riquezas ou de outras coisas do que da virtude. E, se considerarem que são alguma coisa e não são nada, reprovai-os, como eu a vós: não vos preocupeis com aquilo que não lhes é devido. E, se fizerdes isso, terei de vós o que é justo, eu e os meus filhos. Mas, já é hora de irmos: eu para a morte, e vós para viverdes. Mas, quem vai para a melhor sorte, isso é segredo, exceto para os deuses.

Como pode ser notado, alguns princípios da ética socrática aparecem claramente nessa passagem. Por exemplo, fica claro pelo que é dito acima que Sócrates jamais pensou que fosse correto agir de forma injusta. Ao contrário, pensou que seria melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la.

Temos, assim, uma forma de encontrar os princípios positivos da ética socrática: através da maiêutica. Talvez o exemplo mais impressionante desse tipo de procedimento metodológico encontrasse no diálogo *Mênon* (82-85), quando Sócrates chama um escravo sem conhecimentos de geometria e simplesmente através de perguntas e respostas mostra que Mênon consegue construir um **quadrado** de área dobrada (BDIH) a partir de um quadrado dado (ABCD). Esse procedimento pressupõe o teorema de Pitágoras, o qual não era conhecido pelo escravo. Claro que para compreendermos inteiramente esse fenômeno teríamos que discutir um pouco mais detalhadamente a teoria do conhecimento enquanto processo de reminiscência. Todavia, esse problema foge aos limites desse livro-texto. No caso dos princípios morais da ética socrática, não há a necessidade de postulações metafísicas. Há, entretanto, um problema que deve ser colocado, pois ele será importante no decorrer da história da Ética: trata-se do dilema de Eutifro.



No diálogo *Eutifro*, aparece a seguinte dificuldade:

“Sócrates: Considere isso: é o piedoso amado pelos deuses porque é piedoso ou é piedoso porque é amado pelos deuses?”

Eutifro: Eu não entendo, Sócrates, o que queres dizer.

Sócrates: Vou tentar explicar: nós falamos de carregar e de ser carregado, de liderar e de ser liderado, de ver e ser visto. Você sabe que em todos esses casos há uma diferença e você sabe também em que essa diferença consiste?

Eutifro: Creio que entendo.

Sócrates: E não é aquilo que é amado distinto daquilo que ama?

Eutifro: Certamente.” (10a-11b)

Esse problema ficou posteriormente conhecido como o dilema de Eutifro: é bom aquilo que é ordenado por Deus ou Deus ordena o que é bom? Voltaremos a discutir esse tema no decorrer da disciplina, mas o importante aqui é ter presente que ele representa uma dificuldade para a ética socrática: estaria Sócrates assumindo um embasamento metafísico, até mesmo religioso, de seus preceitos morais? Parece claro que não, pois uma rápida aplicação do método da ironia conduziria logo a uma posição agnóstica. Além disso, o pensamento filosófico nasce como uma tentativa de encontrar explicações racionais para o agir moral em contraposição ao pensamento mitológico.

Podemos, então, voltar a perguntar pelos preceitos não-problemáticos da ética de Sócrates. Além do já citado preceito sobre justiça, cabe também salientar que a idéia de que é errado causar dano a alguém claramente aparece nessa parte do discurso acima citado. Não é possível, todavia, enumerar aqui todos os princípios a partir desse discurso. Teríamos que repassar toda a obra do jovem Platão ou procurar em algum comentador. Por motivos de espaço, vamos optar pela segunda alternativa. Podemos nos valer, então, de algumas formulações feitas por Alfonso Gómez-Lobo (1994: 138-9) das pressuposições fundamentais da ética socrática para não termos que reconstruir aqui muitas das obras de Platão, pois isso fugiria aos limites do presente trabalho. Para Gómez-Lobo, os princípios da ética socrática são:

- i. uma escolha é racional se e somente se é uma escolha do que é melhor para o agente;
- ii. para cada ser humano, o melhor é ser um bom ser humano;
- iii. cada agente, ao desempenhar uma ação, deve considerar exclusivamente se aquilo que ele está fazendo é justo ou injusto;
- iv. cada agente que assumiu uma posição acreditando que é a melhor, deve mantê-la;
- v. um agente não deve fazer algo errado;
- vi. fazer algo errado é mau e vergonhoso;
- vii. o mau e o vergonhoso não devem ser feitos;
- viii. um agente não deve fazer algo errado por vingança;
- ix. acordos justos devem ser cumpridos;
- x. somente a vida boa, não qualquer tipo de vida, deve ser prezada acima de tudo;
- xi. a vida boa é a vida nobre e justa;
- xii. algo é bom para um agente se e somente se é moralmente correto;
- xiii. o bem supremo, isto é, a *eudaimonía*, consiste em ações nobres e boas;
- xiv. o maior mal consiste na ação injusta;
- xv. cada agente quer o seu próprio bem real;
- xvi. cada agente deve querer seu próprio bem real.

Essas pressuposições da ética socrática podem ser encontrados na leitura da *Apologia*, *Críton* e *Górgias*. Sócrates chega a elas através da **maiêutica**.

Compare também as pressuposições gerais da ética socrática com a moral, tal como ela é entendida no desempenho de uma função. Para fins de ilustração, vamos citar aqui o juramento de Hipócrates, o pai da medicina, que também viveu no período clássico grego. Lembre que na refutação de Trasímaco, Sócrates usa a analogia da função do médico. Esse juramento estabeleceu as

bases da ética médica por mais de dois mil e quinhentos anos e é somente na modernidade que o princípio do respeito à autonomia passa a fazer parte da medicina. Eis o juramento que, de um modo geral, ainda hoje um estudante de medicina faz ao se formar:

Eu juro, por Apolo médico, por Esculápio, Hígia e Panacea, e tomo por testemunhas todos os deuses e todas as deusas, cumprir, segundo meu poder e minha razão, a promessa que se segue: estimar, tanto quanto a meus pais, aquele que me ensinou esta arte; fazer vida comum e, se necessário for, com ele partilhar meus bens; ter seus filhos por meus próprios irmãos; ensinar-lhes esta arte, se eles tiverem necessidade de aprendê-la, sem remuneração e nem compromisso escrito; fazer participar dos preceitos, das lições e de todo o resto do ensino, meus filhos, os de meu mestre e os discípulos inscritos segundo os regulamentos da profissão, porém, só a estes.

Aplicarei os regimes para o bem do doente segundo o meu poder e entendimento, nunca para causar dano ou mal a alguém.

A ninguém darei por prazer, nem remédio mortal nem um conselho que induza a perda. Do mesmo modo não darei a nenhuma mulher uma substância abortiva.

Conservarei imaculada minha vida e minha arte. Não praticarei a talha, mesmo sobre um calculoso confirmado; deixarei essa operação aos práticos que disso cuidam. Em toda a casa, aí entrarei para o bem dos doentes, mantendo-me longe de todo o dano voluntário e de toda a sedução sobretudo longe dos prazeres do amor, com as mulheres ou com os homens livres ou escravizados. Àquilo que no exercício ou fora do exercício da profissão e no convívio da sociedade, eu tiver visto ou ouvido, que não seja preciso divulgar, eu conservarei inteiramente secreto.

Se eu cumprir este juramento com fidelidade, que me seja dado gozar felizmente da vida e da minha profissão, honrado para sempre entre os homens; se eu dele me afastar ou infringir, o contrário aconteça.

Sem entrarmos em maiores detalhes aqui, parece claro que as pressuposições positivas da ética socrática estão presentes nesse juramento que marcou profundamente a medicina ocidental e ainda é uma das bases da bioética atual. Mais do que simplesmente estar presentes, Sócrates procurou fornecer um método para che-

gar a princípios éticos e lhes dar uma justificação. Por exemplo, o princípio biomédico “**não causar dano**” é certamente justificável a partir das pressuposições éticas socráticas.

É necessário ressaltar, todavia, que a ética de Sócrates é uma ética fundada na *areté*, quer dizer, o que torna as ações boas e nobres é o caráter do agente e não a mera aparência da conformidade com alguma lei de uma *polis*. Afinal, Sócrates “ouvia” o seu *eu-daimon*, sua própria consciência. Além disso, deve-se perceber que há uma unidade nas diferentes qualidades de caráter, pois todas estão ancoradas no conhecimento do bem. Por isso, é impossível conhecer uma *areté* sem conhecer as outras e, por conseguinte, o todo que é o bem humano. Assim, se uma pessoa é sábia, ela será também temperante, corajosa, justa etc.

Como vimos no livro *Apologia*, Platão reconstrói os discursos de defesa que Sócrates fez perante o júri que o condenaria à morte por considerá-lo culpado de corromper a juventude ao estimular o desacato às autoridades e por questionar os deuses aceitos pela *polis* seguindo seu próprio *eu-daimon*. Platão relata, enfim, o julgamento e a morte de Sócrates. Desse evento, podemos tirar muitas lições éticas, inclusive encontrar um precursor da teoria do “contrato social” que será importante na ética moderna e que estudaremos na Ética II. Quando Sócrates estava preso, seus discípulos propuseram uma fuga para o exílio, mas Sócrates não fugiu e apresentou suas razões retratadas no diálogo *Criton*:

- a) não devemos lesar ninguém e a fuga lesaria a *polis*, pois as leis estariam sendo transgredidas;
- b) se alguém permanece livremente numa *polis*, aceita as leis em vigor, e fugir significa quebrar as promessas feitas de cumprir as leis;
- c) a *polis* é como nosso pai e mestre e devemos obedecê-lo.

Mas note que Sócrates poderia ter bons motivos para fugir a partir de sua própria ética

- a) ele tinha consciência de uma missão, a saber, a de ensinar, e ele deveria cumpri-la, fosse em Atenas ou em qualquer outra *polis*;

b) seu método de ensino (ironia-maiêutica) era necessário para o próprio bem da *polis*, pois ajudava a questionar as falsas leis e autoridades.

Sócrates, entretanto, acatou a decisão da assembléia que o condenou à morte por 281 votos contra 220 e bebeu a cicuta.

1.2 PLATÃO: A BASE METAFÍSICA DA ÉTICA

Os primeiros diálogos de Platão, como vimos, tentam simplesmente reconstruir as idéias de seu mestre Sócrates. Mas Platão sentiu, paulatinamente, a necessidade de construir uma base metafísica para dar sustentação às idéias éticas de Sócrates, e a doutrina das formas (*eidos*) fornece os fundamentos metafísicos da ética platônica. A partir desse momento, usaremos “Sócrates” (entre aspas) para o personagem dos diálogos de Platão, que expõe as idéias do próprio Platão e em alguma medida complementa, mas também está em oposição, ao Sócrates histórico. A partir dos diálogos maduros, Platão não sustentará mais, ao contrário de Sócrates, que o conhecimento é uma condição suficiente da *areté*. Além disso, para o Platão maduro, o justo será comparativamente mais feliz do que o injusto. Assim, ambos Sócrates e Platão são eudaimonistas, isto é, partilham da idéia de que uma justificação racional da vida virtuosa deve mostrar que ela promove o bem para o agente. Mas Platão não mantém que a *areté* requer apenas conhecimento. Ele sustenta que há elementos não-cognitivos presentes, pois algumas qualidades relacionam-se com partes não-rationais da alma (*psyqué*). Finalmente, Platão acabará por rejeitar a tese socrática da unidade da *areté*, pois diferentes qualidades do caráter correspondem a diferentes desejos e requerem diferentes tipos de educação moral. Por exemplo, a aprendizagem da temperança é distinta da aprendizagem da coragem e elas requerem treinamentos diferentes.

O texto central em que as teses ético-políticas platônicas aparecem é a *República*, dedicado à justiça. O Livro I é ainda considerado socrático, pois apresenta simplesmente a tese de que a justiça é melhor do que a injustiça, sendo condição suficiente da *eudaimonía*. Provavelmente, ele foi escrito muito antes dos outros e teria sido pensado como um livro independente. Alguns comentadores



Platão (428/27 a.C. - 347 a.C)

sustentam que esse livro poderia chamar-se “Trasímaco”. O livro termina com Sócrates caracteristicamente reconhecendo que, apesar de ter supostamente refutado Trasímaco, ainda não sabe o que é a justiça de forma positiva. A partir do Livro II, entretanto, Platão sustenta que a justiça é uma *areté* que deve ser escolhida por si mesma, independentemente de suas conseqüências, mas que mesmo assim contribui para a *eudaimonía*. Uma definição positiva de justiça é feita somente após o tratamento das outras qualidades: justo é dar a cada um o que lhe é próprio (*to proshekon hekasto apodidonai*) (*República* 433b e 434a). Mais tarde Ulpiano sintetizará essa definição na seguinte fórmula: *suum cuique tribure*. Para entender essa definição precisamos reconstruir a psicologia moral e algumas idéias políticas de Platão.

Antes de analisarmos de forma detalhada o embasamento metafísico da ética sustentado por Platão, convém apresentarmos uma visão panorâmica da obra *A República*, que freqüentemente é referida como uma obra que possui um subtítulo, o qual pode ser formulado em forma de uma questão filosófica: o que é a justiça? Assim, depois de tentar refutar a tese de Trasímaco de que o justo é o que convém ao mais forte, Platão passa a rediscutir essa tese no Livro II, agora sustentada por Glauco, que mantém que a moralidade não é nada mais nada menos do que **conveniência**. Essa tese sofista é reforçada da seguinte maneira:

- i. pela explicação da origem da justiça, isto é, o mero acordo sobre as leis;
- ii. com a tentativa de mostrar que é melhor ser injusto (o anel de Gíges que tornaria invisível o malfeitor);
- iii. que o injusto é mais feliz (358e-360e).

“Sócrates”, então, muda o eixo referencial da discussão para a comunidade e procura explicitar os princípios primeiros de toda e qualquer sociedade, isto é, a necessidade mútua, pois ninguém é auto-suficiente, e a diferença nas aptidões, nos talentos. Platão concebe assim, a partir do Livro III, um processo educativo cujo objetivo central é descobrir as principais qualidades que os guardiões/cidadãos devem possuir, tais como as virtudes da coragem, da sabedoria etc. Tal processo educativo **básico** começa com o

ler e escrever, a educação física, o treinamento na literatura e na música, até aproximadamente os 18 anos, e com o serviço militar dos 18 aos 20. Tal educação será complementada para aqueles que mostrarem habilidades para serem guardiões com estudos matemáticos e, finalmente, para os filósofos, aqueles que não têm apenas opinião (*doxa*), mas conhecimento (*episteme*), isto é, saber das causas, de essência, universal e necessário, com a arte suprema, ou seja, a dialética. Esse ponto será melhor esclarecido mais adiante. Platão discute também, no Livro V de *A República*, que instituições devem existir na sociedade para melhor realizar a sua concepção de justiça: se deve haver propriedade privada, se a família é fundamental etc. Platão responde negativamente às duas questões.

A *areté* é concebida em Platão a partir de uma visão harmônica das diferentes partes da alma. Platão divide a alma em três partes:

- a) uma parte racional, responsável pela deliberação daquilo que é bom para a alma como um todo;
- b) uma parte apetitiva, cujos desejos (fome, sede etc.) não dependem de considerações sobre o que é bom ou mau;
- c) uma parte emocional, cujas paixões (fúria, orgulho, vergonha etc.) dependem de crenças sobre o que é bom ou mau (*Idem*, 439d-441c).

Assim, “Sócrates” conclui que a *areté* “é um tipo de saúde e beleza e boa condição da alma; o vício é uma doença, uma feiúra, uma fraqueza.” (*Idem*, 444a). Voltaremos a essa analogia médica mais adiante.

A partir dessa visão tripartite e harmônica da alma, Platão examina, no Livro V de *A República*, as principais qualidades morais, a saber:

1. **a sabedoria:** requer conhecimento na parte racional, isto é, julgamentos verdadeiros, para ordenar os desejos das outras duas partes não-rationais; a sabedoria na *polis* é o conhecimento que torna sensatas as políticas públicas determinando a melhor conduta tanto em questões internas quanto externas (*Idem*, 428-429a);
2. **a coragem:** firme resolução sobre o que deve e o que não deve ser temido (*Idem*, 429-430c);

3. **a temperança:** ordena a parte apetitiva da alma levando a um acordo sobre qual parte que deve governar; os desejos racionais devem sobrepor-se aos desejos não-racionais tanto na pessoa quanto na *polis* (*Idem*, 430d-432a);
4. **a justiça:** requer que cada parte da alma cumpra a sua função; na *polis* torna possível que a sabedoria, a coragem e a temperança desempenhem a sua função em relação ao bem comum (441d-442b).

Platão, acreditando na isomorfia entre a alma individual e a estrutura comunitária da *polis*, passa então a discutir a constituição de uma sociedade justa criando a primeira grande utopia, o primeiro estado ideal. Não entraremos em muitos detalhes políticos aqui, mas podemos apresentar o seguinte quadro para exibir a isomorfia entre a alma e esse estado ideal:

Classe	Função	Areté
Trabalhadores (agricultores, artesãos)	Produtiva	Temperança
Auxiliares (soldados, executivos etc.)	Serviços públicos: defesa da <i>polis</i>	Coragem
Guardiões ou governantes	Legislativa e Judicial	Sabedoria

O fato de que as pessoas pertençam a diferentes classes conforme a parte da alma que é predominante não implica que certas qualidades não possam ser comuns a diferentes classes. Além disso, a temperança não é uma *areté* requerida de uma **classe** apenas, mas da sociedade como um todo. Finalmente, como McIntyre apontou (1966: 39), “a justiça não pertence nem a esta nem àquela classe, nem a relações particulares entre as classes, mas à sociedade em seu funcionamento como um todo.” Os filósofos, por serem os únicos capazes de contemplarem as formas (*eidos*), seriam os mais aptos para governar. Eles, sendo mais sábios e justos e por desprezarem os bens materiais e os prazeres sensíveis, seriam, por conseguinte, os únicos capazes de harmonizar a sociedade como um todo. Platão defende, no Livro V, uma monarquia aristocratizada ou uma timocracia como melhor

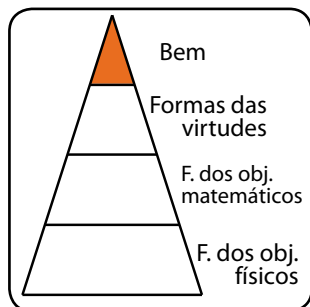
Platão justifica uma divisão por classes a partir do mito fundacional segundo o qual cada ser humano foi criado com uma porção de ouro (guardião), prata (soldados), bronze (comerciantes, agricultores). (415 a-c.)

forma de governo: “o rei-filósofo” deve governar. O conhecimento exigido para contemplar uma *eidos*, especialmente a forma do bem, é o dialético e, por isso, é necessário reconstruir brevemente alguns elementos da epistemologia e da ontologia platônica.

Aristóteles, também nesse aspecto, nos fornece uma boa narrativa:

Platão aceitou os ensinamentos socráticos, mas por estar familiarizado com as opiniões de Heráclito pensou que as definições comuns se produziam em outras coisas e não nas sensíveis, pois lhe parecia impossível que elas fossem das coisas sensíveis que estavam sujeitas à mudança permanente. Platão chamou a tais entes idéias (**ideas**), acrescentando que as coisas sensíveis existem fora delas e são nomeadas de acordo com elas, pois muitas coisas sensíveis têm o mesmo nome por participarem na correspondente forma (**eidos**). A única mudança que ele fez foi usar o nome ‘participação’, pois os Pitagóricos sustentavam que as coisas existem imitando os números, enquanto Platão, mudando o nome, dizia que as coisas existem pela participação nas formas. Sobre o que realmente essa imitação ou participação nas formas seria, eles deixaram em aberto. Platão também diz que além de coisas sensíveis e as formas existem objetos matemáticos como entes intermediários, diferindo das coisas sensíveis por serem eternos e imóveis e diferenciando-se das formas, pois há vários números semelhantes enquanto que a forma é única. (**Metafísica** 987b3-17)

A possibilidade de conciliar o heraclitismo, baseado no devir perpétuo, no fluxo contínuo de todas as coisas, e o pitagorismo (o qual muito influenciou o Platão maduro), fundado na tese de que o ser simplesmente é (e não ser não é), foi vislumbrada por Platão a partir da distinção epistêmica entre o conhecimento sensível, relacionado com os objetos particulares (que mudam continuamente), e o conhecimento inteligível, da forma universal (que é a-temporal, a-espacial, fixa etc.). Essa distinção leva finalmente a uma duplicação ontológica, isto é, à crença na existência de dois mundos e a convicção de que o mundo que vemos é uma mera sombra do mundo verdadeiro, a qual tem implicações éticas profundas. Por exemplo, pode-se atribuir a Platão o dualismo entre corpo sensível e alma, o qual a partir da filosofia neoplatônica e do cristianismo foi, como veremos no capítulo 4, usado para postular uma realidade transcendente.



No Livro V de *A República*, Platão apresenta algumas analogias e alegorias para ajudar a entender as suas principais idéias ético-filosóficas e suas relações com a sua epistemologia e a **ontologia**, especialmente o mundo inteligível. Por exemplo, assim como o sol é a fonte de luz que torna a visão possível, embora o sol não seja nem a luz nem a visão, mas está para além deles e os traz à existência e proporciona sua nutrição e crescimento, assim também o bem é a fonte do conhecimento da realidade, tornando-a inteligível. O bem é a causa do ser e está para além dele assim como o sol está para além da visão. Nas palavras do próprio Platão:

“o bem pode ser considerado não somente a fonte do conhecimento de todas as coisas conhecidas, mas também de seu ser e existência. Entretanto, o bem não é mera existência, mas está para além da existência em dignidade e poder.” (República 509)

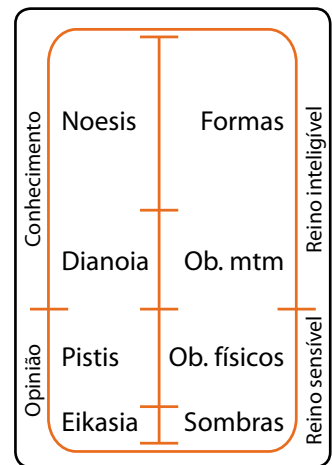
Essa passagem é realmente muito difícil de ser compreendida e duas interpretações distintas podem ser feitas. Seguindo a leitura do neoplatônico Plotino, que será melhor estudado no capítulo 4, a expressão **“além da existência”** foi compreendida em termos transcendentais e então muitos indentificam o Bem platônico com Deus. Todavia, podemos fazer uma leitura menos metafísica dessa passagem em termos de uma busca de conhecimento (por exemplo, de engenharia) com vistas ao bem (construir uma casa), isto é, o bem está além do conhecimento nesse sentido específico. Terence Irwin, cujo livro *Plato's ethics* é um dos melhores trabalhos atuais sobre a ética platônica, interpreta essa passagem nesses termos:

“o bem, então, não pode ser compreendido como algo independente das excelências e de outros bens específicos, mas como uma combinação e arranjo deles. É por isso que Platão acredita que o bem não é ‘ser’ em si mesmo, mas está além do ser; enquanto o bem é superior aos diferentes bens específicos que o constitui, ele não pode ser compreendido, definido ou alcançado sem referência a eles.” (Irwin 1995: 273)

Não podemos aqui entrar nessa polêmica interpretativa, mas sugerimos uma leitura atenta dessa passagem da *República* em 509 e uma reflexão crítica a partir dela.

Uma discussão sobre os diferentes estágios do conhecimento na apreensão do bem talvez possa ajudar nessa leitura. Nesse sentido, a alegoria da linha é esclarecedora (*República* 509d). A partir da linha vertical, quatro segmentos, quatro estágios do conhecimento podem ser distinguidos:

- no primeiro estágio, a sensação/imaginação (*eikasia*) nos apresenta os objetos particulares que são, na verdade, sombras das verdadeiras entidades;
- no segundo estágio, a crença (*pistis*) nos direciona, por exemplo, para os animais e as coisas que crescem, as quais são os originais das sombras;
- no terceiro estágio, o pensamento (*dianoia*) nos proporciona os objetos matemáticos e procede dedutivamente;
- no quarto e último estágio, o raciocínio dialético (*noesis*) nos leva ao conhecimento das *eidos*. O bem, por conseguinte, seria alcançado por último e se constitui no agir com *areté*.



A alegoria da caverna, apresentada no Livro VII, também auxilia a compreender o lugar do bem na filosofia platônica (*República* 514-527a). Imagine uma caverna onde prisioneiros estejam acorrentados e podem ver somente o que está na frente deles. Atrás deles há um fogo que projeta sombras na parede. Os prisioneiros somente podem ver e pensar que as sombras são a realidade. Se um prisioneiro escapar e sair da caverna, ele, depois de ficar quase cego com a luz, pouco a pouco se acostumará e verá as próprias coisas que geram as sombras. Então, ele poderá perceber que o sol é a fonte da luz e das sombras e, finalmente, poderá contemplar o próprio sol. Se o ex-prisioneiro, sentindo simpatia ou compaixão por seus companheiros voltar à caverna para os ajudar, ele ficará novamente cego ao tentar se acostumar com a escuridão. Mas ao tentar convencer seus companheiros de que existe uma outra realidade e que tudo ali ao redor é ilusão, uma verdadeira luz e não um mundo das sombras, seus companheiros zombarão dele e acabarão por matá-lo.

Quais são as implicações éticas dessa alegoria? Há várias e a que o próprio Platão oferece, além do autor da *República* insistir que ela corresponde aos estágios do conhecimento e à metáfora do sol,



Alegoria da Caverna de Platão
Ilustração: Guilherme Briggs

é que a idéia do bem é alcançada por último e que ela é a causa do que é justo e belo. Todavia, talvez possamos tirar outras lições dessa alegoria. Por exemplo, talvez ela nos mostre que cada pessoa tem o poder por si própria de alcançar o que é verdadeiro, belo e bom. Pense nisso!

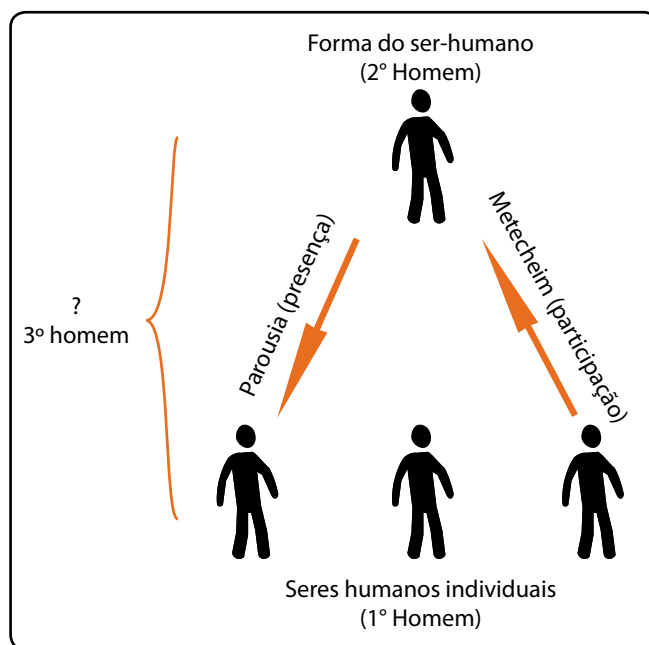
Quanto à primeira interpretação, a saber, que a idéia de bem é alcançada por último, podemos torná-la plausível pela rediscussão que Platão faz no Livro VII do processo educativo agora preocupado especialmente com a educação do filósofo, daquele que deve governar (524-540). Para essas pessoas, há uma concentração maior nos estudos matemáticos dos 20 aos 30 anos, isto é, na aritmética, na geometria, na astronomia, na harmonia e, principalmente, existe a necessidade posterior do cultivo da dialética por mais 5 anos. Para Platão, a dialética é a arte da discussão, da busca dos primeiros princípios, da descoberta do que cada coisa é em si mesma (sua *eidos*) e culmina na apreensão da forma do bem (532-534). Finalmente, o processo educativo termina com a prática efetiva no exercício de cargos públicos, com o apreender a governar e a ser governado.

Embora não seja um objetivo da disciplina Ética I estudar em detalhe questões filosófico-políticas tais como a necessidade ou não da instituição do Estado, a melhor forma de governo, se a democracia, a aristocracia etc., é interessante observar que no Livro VIII e também no início do IX, Platão associa os diferentes tipos de governos a tipos de *caráter*. Ora, o caráter é composto de qualidades morais (ou imorais) que formam uma pessoa naquilo que ela tem de mais importante, ou seja, seu modo de ser, e, por isso, compreendemos melhor a ética platônica se entendemos a vinculação entre os diferentes tipos de caráter e as diversas formas de governo. Por exemplo, um caráter ambicioso, energético, atlético etc. (tal como descrito entre 548e e 550c), é próprio de um regime político chamado por Platão de timocracia, isto é, uma forma aristocrática tal como o próprio autor de *A República* defendeu. Já um caráter cuja única ambição é a riqueza, em que não existem convicções morais fortes e a razão controla o desejo (553-555), é próprio da oligarquia, uma sociedade onde a riqueza é o critério do mérito e os ricos governam. Um caráter versátil, mas sem prin-

cípios, um desejo de espírito livre etc. (558-562), é próprio do regime democrático em que a pessoa tem a liberdade para fazer o que quer e existe também uma igualdade de oportunidades. Já na tirania, num regime que surge segundo Platão do excesso da liberdade da democracia, os principais traços de caráter do governante são um espírito criminoso, um desejo demasiadamente grande de poder, próximo da loucura e a solidão, isto é, a falta de amigos. O caráter perfeitamente justo seria o do filósofo e o perfeitamente injusto, o tirano. Como podemos perceber, há uma íntima relação entre a ética e a política na obra de Platão e o filósofo deve governar pelos atributos de seu caráter e pelo seu conhecimento.

Não cabe, aqui, fazer uma avaliação completa da ética platônica. Todavia, é necessário mencionar uma dificuldade na sua teoria das formas, muito provavelmente formulada por Aristóteles. Já no Livro X de *República*, porém, Platão anteviu problemas: por exemplo, existe uma *eidos* dessa **cama** em particular ou das camas em geral? Mas é somente no diálogo *Parmênides* (132a-b) que Platão enfrenta um argumento similar ao do “**terceiro homem**”, que teria sido elaborado por Aristóteles. Note que Aristóteles é de fato um personagem desse diálogo, uma ocorrência rara na obra de Platão. A dificuldade apontada por Aristóteles pode ser reconstruída dessa maneira: se precisamos postular a *eidos* de homem para garantir a universalidade de julgamentos sobre o que os homens particulares têm em comum, supostamente precisaríamos também postular um “terceiro homem” como elo entre a *eidos* de homem e os homens particulares, e assim por diante *ad infinitum*.

Podemos, enfim, passar ao próximo capítulo, pois Aristóteles, apesar de continuar a desenvolver muitos elementos da ética de seu mestre, será um dos seus mais agudos críticos, incluindo a concepção platônica de bem.



LEITURA RECOMENDADA

Leia as obras *Apologia de Sócrates* e a *República* de Platão (obra importante também para a disciplina Filosofia Política I).

REFLITA SOBRE

- A tese socrática da *areté* enquanto conhecimento.
- Qual a principal contribuição de Platão à ética?
- Em que sentido pode-se dizer que, para Platão, o bem está para além das outras formas (*eidos*)?

■ CAPÍTULO 2 ■

ARETÉ E EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES

O principal objetivo deste capítulo é que você, aluno, conheça as idéias éticas de Aristóteles e dê especial atenção para a relação entre areté e eudaimonía no pensamento filosófico desse estagirita.

2 ARETÉ E EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES

2.1 O BEM SUPREMO



Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.)

Aristóteles foi um dos maiores eticistas da antigüidade e continua a exercer enorme influência na ética atual, como veremos no último capítulo. A sua obra mais conhecida e influente é a *Ethica Nicomachea*, mas Aristóteles escreveu também *Magna Moralia*, *Ethica Eudemia* e *Protéptico*, este último um texto em que ele simplesmente expõe idéias platônicas. Geralmente, os comentadores concordam que o livro *Ethica Nicomachea* expressa o pensamento ético do Aristóteles maduro. Por isso, vamos nos ater aqui ao estudo dessa obra.

O ponto de partida da ética de Aristóteles é a tese de que toda ação e toda a escolha, assim como toda arte e investigação, possui um fim próprio que é compreendido como um bem. Por isso, **o bem é a finalidade de todas as ações**. Nos termos de Aristóteles:

“Adimite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.” (1094a1-3)

Todavia, entre os diversos fins das nossas ações, percebemos algumas diferenças. Alguns são fins intermediários, outros são fins em si. Para ilustrar: o fim da medicina é a saúde, mas esta pode ser um meio para outras atividades, por exemplo, para o trabalho. Por

isso, podemos sempre perguntar quais são os fins das nossas ações, mas também algumas atividades devem ser seu próprio fim. Se não pensarmos desta maneira, perceberemos que há um regresso ao infinito: a saúde é um meio para trabalhar, que é um meio para ganhar dinheiro, que é um meio para comprar bens, que é um meio para satisfazer necessidades etc., etc. Para evitar esta indefinição nos fins das nossas ações, Aristóteles sustenta que **há coisas que devemos desejar por si mesmas e que as outras devem ser desejadas com vistas nelas** (EN 1094a20). Todavia, outra distinção é aqui importante. Há coisas que possuem valor intrínseco, isto é, devem ser desejadas por si, mas que podem fazer parte de outro bem. Por exemplo, a *areté*, o conhecimento, o prazer etc. são valiosos em si, mas podem fazer parte de um bem maior, o supremo bem, isto é, da *eudaimonía*. Nesse ponto, Aristóteles concorda com Platão, que já havia mostrado que a justiça possui valor intrínseco, mas pode também ser desejada em função de suas conseqüências benéficas (*A República*, 358).

É importante, todavia, observar que Aristóteles não se compromete, na primeira frase da *Ethica Nicomachea*, acima citada, com a idéia platônica de Bem. Nesse sentido, o capítulo 6 do primeiro livro da *Ethica Nicomachea* é um dos mais importantes escritos metaéticos da história da filosofia moral. Nele, Aristóteles apresenta várias críticas aos platônicos:

- i. dado que as coisas são ditas boas de modos diferentes (“**bem**” é usado em diferentes categorias), claramente “**bem**” não pode estar universalmente presente e ser único;
- ii. há **uma** ciência para cada idéia e dado que há várias ciências sobre o bem, não há uma forma singular única;
- iii. visto que o significado de “**uma coisa em si mesma**” é o mesmo, por exemplo, num homem particular ou no homem em si, a postulação de formas é supérflua para explicar o que é o homem ou o bem;
- iv. se o que é bom em si mesmo é a forma de bem, então a forma é vazia.

Essas críticas dirigem-se principalmente à leitura transcendente da passagem da *República* sobre a forma do bem (509b), que abordamos no capítulo anterior. Por conseguinte, não se pode interpre-

tar a tese aristotélica sobre o bem em termos platônicos (**há um único bem para o qual todas as coisas tendem**), mas antes deve-se interpretá-lo como alguém que sustenta simplesmente que há um bem para o qual todas as coisas tendem. Caso contrário, comete-se a chamada **falácia menino-menina** (da afirmação “Todos os meninos nessa sala amam alguém” não se segue “Há uma menina que todos amam.”). É necessário, por conseguinte, desplatônizar a ética de Aristóteles.

A *eudaimonía*, então, nunca pode ser desejada como meio ou parte de outro bem. Por isso, os fins são vários: uns são meramente intermediários, outros são fins em si. Mas a *eudaimonía* é um fim absoluto e isto significa que ela nunca é desejável no interesse de nenhuma outra coisa. Neste sentido, ela é um bem incondicional. Como Aristóteles afirma:

“A eudaimonía é sempre procurada por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que a honra, o prazer, a inteligência e todas as areté(s) nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da eudaimonía, pensando que a posse deles nos tornará felizes.” (1097b1-6)

A *eudaimonía*, portanto, precisa ser caracterizada de uma forma completamente diferente de qualquer outro bem. Aristóteles apresenta várias marcas distintivas da *eudaimonía*: ela é auto-suficiente, quer dizer, ela torna a vida desejável e carente de nada; ela é composta de atividades que são fins em si; ela é contínua e duradoura; etc. Se observarmos, agora, o que a maior parte das pessoas pensa a respeito da *eudaimonía*, veremos que todos concordam que ela é realmente o supremo bem, isto é, o maior bem que nós humanos podemos alcançar. Todavia, alguns identificam a *eudaimonía* com o prazer, outros com a riqueza e assim por diante. Por isso, não existe consenso sobre o que seja a *eudaimonía*. Na verdade, há diferentes formas de viver bem: podemos levar uma vida dedicada prioritariamente aos prazeres ou aos estudos ou ao sucesso. Aristóteles pergunta-se, então: qual dessas formas de vida é a melhor?

Muitas pessoas sustentaram, e outras ainda sustentam, que o prazer é o bem. Na época de Platão e Aristóteles, o hedonismo já era uma teoria ética bastante aceita. Por exemplo, Eudoxo manti-

nhaque o prazer é o bem porque via todos os seres tender para ele e porque o prazer era aquilo para o qual quase todas as nossas escolhas direcionam-se. Como veremos no próximo capítulo, também Epicuro é interpretado como alguém que sustentou que o prazer é o bem. Mas Aristóteles objetou, usando um argumento platônico apresentado em *Filebo* (60), que o prazer, quando acrescentado a um outro bem qualquer, como, por exemplo, à ação justa ou temperante, o torna mais digno de escolha. Nos seus próprios termos:

“Este argumento parece mostrar que ele é um dos bens, mas que não é mais do que um outro qualquer; pois qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de um outro do que quando sozinho. E é mesmo por um argumento desta espécie que Platão demonstra não ser o bem o prazer. Diz ele que a vida aprazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mistura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja.” (1172b26-35)

Aristóteles, então, nega que o prazer seja o bem. Como veremos, a vida feliz é composta de vários ingredientes, sendo o principal a dedicação às atividades teoréticas.

A sua resposta, todavia, pressupõe que exista uma função (*ergon*) específica do ser humano que o diferencia dos outros animais e das outras formas de vida. Esta especificidade é o agir de forma racional. Assim, a forma de vida preferida por Aristóteles será a dedicada aos estudos, à vida contemplativa, pois ela supostamente realizaria a função própria do ser humano. Mas, como veremos adiante, principalmente no último capítulo, esta tese é problemática. Não há dúvida, entretanto, que a *eudaimonía* é compreendida como uma atividade conforme a *areté*. Por isso, precisamos elucidar melhor este ponto.

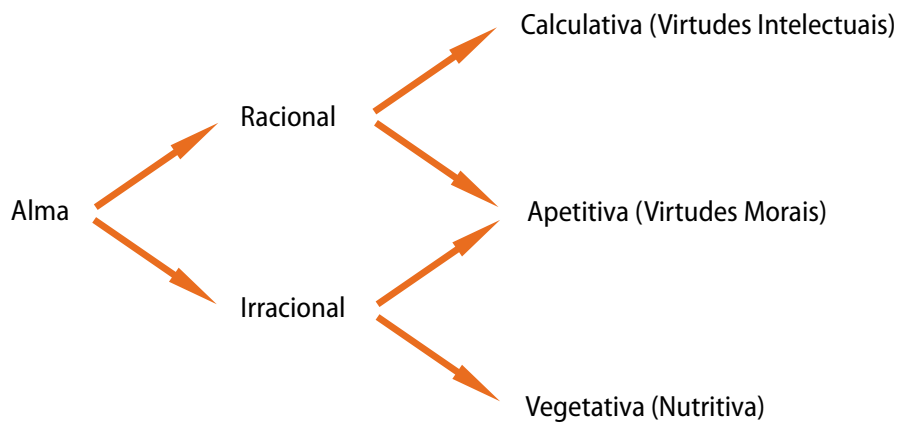
Antes de analisarmos a definição aristotélica de *areté* e elencarmos algumas das qualidades por ele recomendadas, é necessário lembrar que uma pré-condição da ética é uma explicação convincente de como a ação é possível mostrando, desse modo, que o determinismo é ou falso ou parcial. Nesse sentido, Aristóteles fornece uma das teorias mais interessantes da responsabilização moral e, também, da imputação jurídica. Para Aristóteles, um ato voluntário deve preencher três condições:

- a) uma condição ontológica, isto é, parte do ser é contingente (não agimos sobre o que é necessário, por exemplo, ninguém escolhe mudar um evento passado como “ter saqueado Tróia”) (1139b6);
- b) uma condição epistêmica, ou seja, deve-se conhecer as circunstâncias particulares da ação (1111a24) e as regras de ação (1135a8); e, finalmente,
- c) uma condição prática, isto é, a causa eficiente da ação deve ser interna ao próprio agente, isto é, um ato não pode ser, por exemplo, compulsório (1111a23).

Como vimos na introdução, a **ação livre** é um pressuposto sem o qual não faz sentido falar em ética, direito ou política. Então, é quase desnecessário dizer que mesmo os atos virtuosos precisam preencher essas condições. Ato virtuosos são voluntários, livres, e condição necessária da *eudaimonía*.

2.2 A DEFINIÇÃO DE ARETÉ

Um dos aspectos mais significativos da *Ethica Nicomachea* é o espaço reservado ao esclarecimento do que é a *areté* e de um detalhamento das diferentes qualidades morais e intelectuais e seus contrários (vícios). Nesse sentido, o Livro II é fundamental para compreendermos a noção aristotélica de *areté*. Antes de analisarmos a definição ali apresentada de *areté*, convém salientar que Aristóteles concebe a alma (*psiché*) como sendo estruturada da seguinte maneira:



A *psiché* humana tem um elemento irracional compartilhado com os animais não-humanos, responsável pela nutrição e crescimento, e um elemento especificamente humano, a parte racional, a qual é subdividida em apetitiva, responsável pelas emoções e desejos (que também é parcialmente irracional), e a subparte propriamente racional que controla as paixões, delibera, escolhe, infere logicamente, formula os princípios etc.

Segundo Aristóteles, a *areté*

“(...) é uma disposição de caráter relacionada com uma escolha deliberada e consiste num justo-termo relativo a nós, que é determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.” (1106b36-1107a3)

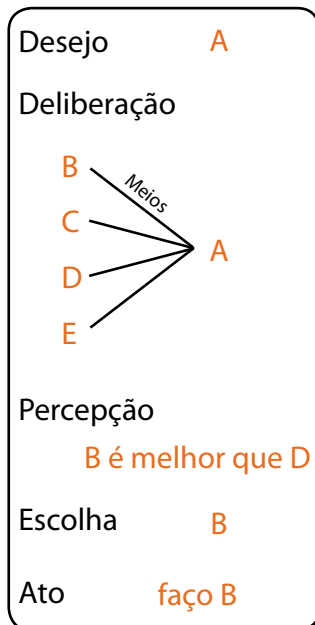
Para compreendermos melhor o que ele está dizendo, é necessário analisar cada um dos principais elementos desta definição de forma mais detalhada.

Por um estado de caráter (*exis*), Aristóteles quer dizer que a *areté* é adquirida por uma contínua prática de boas ações. As boas ações tornam-se hábitos, bons hábitos. Mas a *areté* não pode ser entendida como um mero hábito. A *areté* também não pode ser compreendida como uma mera capacidade natural ou uma habilidade inata. Ela é o produto da educação, do cultivo de bons hábitos. Um estado virtuoso é uma espécie de “segunda natureza” cultivado pelo desempenho continuado de bons hábitos. Assim, considerar a *areté* parte do caráter significa dizer que ela não é uma mera **disposição** psicológica, mas um **estado** do caráter do agente. A *areté* é um *modo de ser*.

O segundo elemento na definição de Aristóteles de *areté* é a escolha deliberada (*proairesis*). A escolha não é apetite, nem cólera, nem desejo e nem um tipo de opinião (1111b11). Ela também não pode ser confundida com atos voluntários porque eles têm uma extensão maior, pois mesmo os animais agem volutariamente. Todavia, eles não escolhem. A escolha pressupõe a deliberação que é uma investigação dos meios necessários para atingir um fim buscado por um agente. Assim, a escolha é somente possível a partir dos resultados dados pela deliberação. Mas, se é verdade que a vontade estabelece os fins da ação, também é verdade que ela

não pode ser confundida com apetite ou desejo. **O que diferencia vontade de desejo** é que ela contém elementos racionais. Os fins da ação, então, são postulados pelo “**raciocínio desiderativo ou desejo racional**” (1139b5). Por isso, é inadequada a oposição entre razão e paixão. A escolha, todavia, está relacionada com os meios para atingir os fins dados pela vontade.

Para visualizarmos melhor a relação entre deliberação e escolha, podemos apresentar o seguinte *esquema*:



Desejo:	Eu desejo A;
Deliberação:	B é um meio para atingir A; C é um meio para B; D, para C; etc.;
Percepção:	D é algo que posso fazer aqui e agora;
Escolha:	Escolho D;
Ato:	Faço D.

(Ross, 1995 p. 207)

Como podemos perceber, os fins das ações são dados pela vontade, ou seja, não deliberamos sobre eles. Além disso, a escolha pressupõe a deliberação.

O terceiro elemento na definição aristotélica de *areté* é o meio-termo (*mesotés*) entre dois vícios. Para evitar mal-entendidos, é importante manter presente dois sentidos de “**meio**”. Por um lado, há um sentido objetivo: “o intermediário (ou o meio) num objeto” (1106a29) que é o ponto equidistante entre dois extremos. Por outro lado, há o sentido menos objetivo de meio, a saber, “relativamente a nós”. Ele é definido como “aquilo que não é nem tão grande nem tão pequeno” (1106a31). De acordo com Aristóteles, ele não é o mesmo para todos. Então, quando Aristóteles define a *areté*, ele considera este segundo sentido de “meio”. Poderíamos ilustrar com o seguinte exemplo: se 5000 calorias é demais para uma determinada pessoa comer e 1000 é pouco, daí não se segue que 3000 seja o ideal, apesar do fato de que este é o meio, no sentido aritmético, entre aqueles extremos. Para estabelecer o justo-meio, devemos primeiro considerar o que é o correto e a partir dele estabelecer os extremos. Por exemplo, se a medida certa, dada

a constituição física de uma pessoa adulta e suas atividades rotineiras, for 2500 calorias, então a partir disso há o mais (5000) ou o menos (1000) etc. A mesma observação aplica-se à *areté*. Há o justo-meio, o modo correto de agir, e a partir dele pode-se estabelecer extremos, ambos vícios. Por exemplo, se a temperança é uma *areté* que é exercida por alguém comendo diariamente 2500 calorias, então se ela come mais é intemperante. O que é, então, o meio, ou melhor, o justo-meio? A resposta é: **o modo correto de agir**. Assim, poderíamos dizer que o ato virtuoso é guiado pela regra justa: a partir dela há dois extremos, ambos atos viciosos.

A *areté* é determinada pela razão (*logos*). De acordo com Aristóteles, a *areté* não é conhecimento – como Sócrates sustentou –, mas ela **envolve** a razão (1144b29). Voltaremos a essa crítica a seguir. Ser virtuoso é agir de acordo com a regra correta, a qual é uma expressão da razão e não de paixões impulsivas. Ser virtuoso significa agir de modo racional: agir-bem e viver-bem é agir e viver de acordo com a racionalidade. Assim, se alguém pergunta: “qual é o princípio racional?”, a resposta não pode ser outra senão esta: a regra universal de ação. Como Aristóteles diz, “a lei é a razão não afetada pelo desejo” (1287a31). É bem verdade que o justo-meio algumas vezes é “relativo a nós”, por exemplo, no modo que cada um deve ser temperante comendo 2500 ou 2700 calorias, mas há situações onde o justo-meio é o mesmo para todos, por exemplo, numa distribuição igualitária de um bem. Por esta razão, nem todas as ações admitem um justo-meio da mesma forma (1107a15). Há situações onde as regras universais são necessárias e todos devem segui-las. Por exemplo, as leis prescrevem atos virtuosos. E, aqui, notamos uma importante interconexão entre regras e *areté*. Este ponto é mal-entendido por certos comentadores engajados numa ética de virtudes que sustentam que a ética de Aristóteles é **meramente** “orientada-pela-*areté*”. Esta seria contrastada com uma ética moderna supostamente legalista, como veremos no último capítulo. Na verdade, em Aristóteles, a lei é universal e prescreve atos virtuosos. Mas se isso é verdade, então é equivocado manter que Aristóteles é pura e simplesmente um particularista na ética e na filosofia política. Esta interpretação “pós-moderna” não pode estar apoiada em evidências textuais. Ao contrário, Aristóteles explici-

tamente sustentou que “da justiça política parte é natural, parte legal – natural é aquela que tem a mesma força em qualquer lugar e não existe porque as pessoas pensam isto ou aquilo” (1134b18). Portanto, há padrões universais de comportamento justo: se julgamos casos iguais da mesma forma, julgamos de forma justa. Do contrário, julgamos injustamente.

Finalmente, é necessário clarificar a relação entre a *areté* e o ser prudente (*phronesis*). A sabedoria prática não é nem uma arte nem uma ciência. Ela não é uma arte porque agir e fazer são distintos. A sabedoria prática é uma forma de *praxis* (agir) e tem a finalidade em si própria, isto é, é intrinsecamente valiosa. A sabedoria prática não é uma ciência porque ela está conectada com coisas que podem ser de outro modo, isto é, com aquilo que é contingente. A caracterização positiva de Aristóteles de sabedoria prática é esta: “ela é um estado verdadeiro e racional de agir de acordo com as coisas que são boas ou más para o homem” (1140b4-5). O exemplo é o político grego Péricles, defensor da democracia ateniense. Ele conhece o que é bom para si mesmo “não em algum aspecto particular, por exemplo, sobre que tipos de coisas conduzem à saúde ou à força, mas que tipos de coisas conduzem a uma boa vida em geral” (1140b9-10). Assim, a sabedoria prática é a habilidade de deliberar que deve cumprir duas condições: a) investigar os meios para a vida boa em geral; e b) para todas as pessoas em geral. Não há evidência maior que a interpretação particularista de Aristóteles é questionável.

A sabedoria prática é o conhecimento que permite que alguém perceba, nas circunstâncias particulares, o que é a boa ação, isto é, o justo-meio, o lugar apropriado, o tempo certo, o modo correto etc. para assegurar aquilo que é bom para a vida boa do homem em geral. Mas, a sabedoria prática é, essencialmente, um conhecimento de como **aplicar** princípios universais a circunstâncias particulares e não a subversão destes princípios (*pace* neo-aristotélicos como MacIntyre). Além disso, se alguém pergunta porque ele agiu desta ou daquela maneira, ele **sabe dar as razões** que suportam as suas deliberações e a sua decisão. Ele conhece as boas razões para fazer o que é necessário para atingir o bem comum.

Citando Aristóteles:

“No que tange à sabedoria prática, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos. Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte.” (1140a25-30)

Logo a seguir, Aristóteles complementa:

“Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí o atribuirmos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, por que percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados.” (1140b6-11)

Antes de apresentarmos as outras virtudes aristotélicas, é necessário esclarecer melhor a crítica de Aristóteles à tese socrática de que a virtude é conhecimento, ou seja, que o conhecimento é condição suficiente do agir virtuoso. Para Aristóteles, várias condições devem ser satisfeitas para qualificarmos certos atos como virtuosos:

“(…) é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável.” (1105a30-35).

Dito de outro modo, ter conhecimento do bem é apenas uma das condições necessárias do agir virtuoso. Não é uma condição suficiente. Considere, por exemplo, o caso de um fumante. Ele sabe que o bem do corpo é a saúde e que a fumaça destrói os alvéolos pulmonares e, assim, que ele acabará por contrair enfisema pulmonar. Todavia, ele pode não ter força de vontade suficiente para abandonar

o vício. Aristóteles chama esse fenômeno de **acrasia**, de fraqueza de vontade. Assim, além do conhecimento do bem, a determinação da vontade é outra condição do agir virtuoso. Para Aristóteles, Sócrates, ao identificar virtude (*areté*) com conhecimento (*episteme*), negligenciou os aspectos não-cognitivos envolvidos no agir virtuoso, tais como as emoções e sentimentos. Por conseguinte, Sócrates tinha uma visão intelectualizada das virtudes.

Tendo esclarecido o que é a *areté*, podemos agora apresentar um breve quadro das principais qualidades de caráter morais e dos seus pólos antagônicos, isto é, dos vícios. Não podemos, entretanto, apresentar o quadro completo, pois ele é extremamente complexo e cheio de especificidades. Assim, fornecemos um exemplo somente para ilustrar:

Tipos de atos	Excesso	Justo-meio	Falta
Confiança	Temeridade	Coragem	Covardia
Prazer	Intemperança	Temperança	Insensibilidade
Honra	Vanidade	Magnificência	Humildade

Este quadro nos dá uma pequena idéia de como Aristóteles estabelece o justo-meio como critério da ação virtuosa. Mas é bom salientar que ele considera muitas outras qualidades tanto morais (por exemplo, a justiça, a liberalidade etc. as quais são adquiridas pelo hábito) quanto intelectuais (que são adquiridas pelo ensino, tais como: a prudência, a **sabedoria** e assim por diante). Quando estudarmos Tomás de Aquino no capítulo 4, voltaremos à distinção entre tipos de virtudes.

A sabedoria filosófica é composta pela razão intuitiva (apreensão dos primeiros princípios) e pelo conhecimento científico (necessário, de essência, universal e a partir de causas) sendo demonstrativo. (1140b10)

Muito poderia ser dito sobre cada *areté* que Aristóteles analisou no *Ethica Nicomachea*. A justiça, por exemplo, ocupa um livro inteiro, o quinto, onde se estabelece a distinção entre justiça distributiva e corretiva que teve grande influência no que se pensou e escreveu posteriormente sobre o assunto. Por exemplo, nas discussões bioéticas atuais ainda se usa essa diferenciação aristotélica. Antes de fazermos essa diferenciação, é necessário, entretanto, discutir a definição de justiça e algumas de suas características básicas.

A origem do termo “**justo**” mostra, segundo Aristóteles, que ele possui dois sentidos básicos: o legal e o igual. Assim, pela expressão “um homem justo” nós significamos primeiramente uma pessoa que respeita a lei. Além disso, também atribuímos tal qualidade de caráter a alguém que age procurando o que é seu, nem mais nem menos, e, por isso, segue o princípio da igualdade. Cabe, então, ressaltar que a justiça é uma disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é correto. Em outros termos, a justiça é uma virtude.

Dada a importância da justiça e a riqueza da explanação de Aristóteles, é necessário reproduzir aqui, embora seja através de uma longa citação, a tese de que na justiça estão todas as virtudes. Por isso, citaremos parte da primeira seção do Livro V da *Ethica Nicomachea*:

“Como vimos que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles, dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. E a lei nos ordena a praticar tanto os atos de um homem bravo (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo, não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.

Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e ‘nem Vésper, nem a estrela-d’álva’ são tão admiráveis; e proverbialmente, ‘na justiça estão compreendidas todas as virtudes’. E ela é

a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. Por isso, é considerado verdadeiro o dito de Bias, 'que o mando revela o homem', pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é um membro da sociedade." (1129b12-1130a3)

Portanto, a justiça é considerada por Aristóteles a virtude completa. Entretanto, deve-se lembrar, para evitar interpretações erradas, que da justiça política parte é natural e parte legal. A natural é aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão das pessoas pensarem desse ou daquele jeito. Por exemplo, o assassinato é considerado injusto em todos os lugares. Todavia, as diferentes nações prevêm diferentes penalidades se tal ato for cometido.

Precisamos, agora, compreender os diferentes tipos de justiça. A justiça distributiva (EN 1131a10-1131b24) trata, por exemplo, da divisão de bens entre os cidadãos de uma *polis*. Assim, num estado democrático, os cidadãos são considerados iguais e todos têm o mesmo direito à liberdade. Quer dizer, a liberdade enquanto bem coletivo deve ser igualmente distribuída entre os cidadãos. A justiça corretiva (1131b25-1132b20) trata daqueles casos onde algum mal foi cometido por alguém e, por conseguinte, este deve ser punido. Por exemplo, se numa troca comercial qualquer entre dois cidadãos, um perde pelo fato de que o outro cometeu alguma injustiça (não entregou o bem prometido), então o juiz restabelece a igualdade corrigindo a diferença. Mas a noção de justiça não é esgotada por estes casos. Outros constituintes tais como a imparcialidade, o mérito, a proporcionalidade, a equidade, a reciprocidade etc. também são discutidos. Estes elementos podem ser combinados originando assim noções mais complexas como, por exemplo, a proporcionalidade de acordo com o mérito (EN 1131a26). Outro princípio básico é a reciprocidade proporcional que, segundo a *Política* de Aristóteles, é o que mantém as pessoas unidas numa *polis* (cf. 1132b34).

Tendo mencionado a *Política* de Aristóteles, é importante salientar o caráter indissociável entre o pensamento ético e o político na sua filosofia prática. A política, na verdade, é a ciência arquitônica, a arte mestra, exatamente porque é ela que determina quais as ciências que podem ser estudadas num estado, quem é que deve estudá-las e até que ponto (EN 1094b1-2). Além disso, a ética trata das condições para alcançarmos a *eudaimonía* pessoal, enquanto que a política trata da *eudaimonía* pública, e alcançar esta é mais nobre e divino. Aliás, aquela não existiria sem esta. Por isso, Aristóteles termina a *Ethica Nicomachea* dizendo que ela deve ser complementada pela investigação política. A interconexão entre estas duas obras pode ser notada, por exemplo, quando ele analisa as diferentes formas de governo (a monarquia, a república, a aristocracia, a democracia etc.) segundo a noção de justiça estabelecida anteriormente. Aristóteles escreveu:

“O bem é o fim de toda ciência ou arte; o maior bem é o fim da política, que supera todos os outros. O bem político é a justiça, da qual é inseparável o interesse comum e muitos concordam em considerar a justiça, como dissemos em nossa Ethica, como uma espécie de igualdade,” (Política 1282b14)

É importante salientar que, ao contrário da maioria dos filósofos modernos, Aristóteles pensa que a igualdade é a idéia básica da justiça. E é oportuno também lembrar que Aristóteles mostra, exatamente na *Política*, que a excessiva desigualdade entre os cidadãos é a principal causa das revoluções (cf. 1301b26). Muitas revoluções ao longo da história, inclusive modernas, confirmaram essa tese.

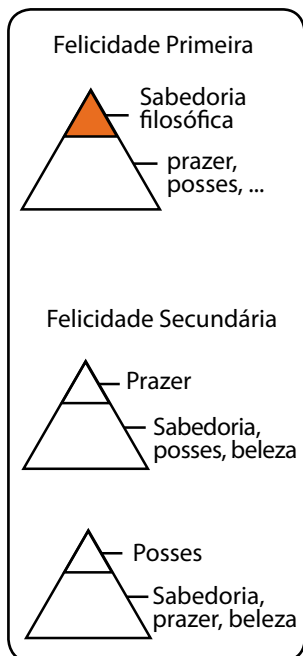
Outra qualidade que é longamente analisada é a amizade. Esta ocupa dois livros, a saber, o oitavo e o nono, da *Ethica Nicomachea*. Neles, Aristóteles afirma que a amizade é necessária para a vida feliz, faz uma distinção entre tipos de amizade (baseada na utilidade ou no prazer ou na *areté*) e afirma que um amigo é uma espécie de “outro eu”. Os dois primeiros tipos de amizade caracterizam-se por serem relações entre duas ou mais pessoas que se gostam pelo que cada uma usufrui individualmente da interação social. Não existe uma preocupação com o bem **do outro** sem interesses pessoais: não existe, por assim dizer, “amor gratuito”. Por isso, é somente pela utilidade esperada ou pelo possível prazer que alguém pro-

cura tais relações. Mas a amizade baseada na *areté* é uma relação entre aqueles que procuram o bem e a excelência de forma igualitária (1156b7). Esta amizade perfeita é condição para a *eudaimonía*, pois o verdadeiro amigo, ao devolver o nosso olhar e ser nosso espelho, proporciona o autoconhecimento indispensável na busca do bem supremo. Além disso, um verdadeiro amigo é aquele que age em benefício do outro amigo, **por ele próprio** e assim o valora intrinsecamente. A amizade é um valor básico para os defensores atuais da ética das virtudes.

Finalmente, é necessário retomar o ponto levantado no início deste capítulo relativo a uma melhor caracterização da *eudaimonía* enquanto bem supremo. Neste sentido, existem duas interpretações da *eudaimonía*: uma salienta que ela é um **fim inclusivo** (por exemplo, Kraut 1989: 3s.); outra que ela é um **fim dominante** (Kenny 1995: 6). A diferença básica entre essas leituras da ética aristotélica é a seguinte. Enquanto a interpretação dominante apóia-se no livro X da *Ethica Nicomachea*, em que Aristóteles parece afirmar que a *eudaimonía* perfeita é uma atividade única e exclusiva em conformidade com a mais alta *areté*, isto é, a sabedoria filosófica (cf.1177a11-18), a leitura da *eudaimonía* enquanto fim inclusivo salienta que a vida dedicada ao conhecimento não pode negligenciar outros ingredientes tais como o prazer, as *areté(s)* morais, até mesmo certas condições materiais etc. longamente analisados nos nove primeiros livros da obra aristotélica. Deste modo, os partidários da interpretação inclusivista sustentam que a sabedoria deve ocupar o ápice da nossa escala de valores, mas ela não exclui a necessidade de outros elementos da *eudaimonía*. Não podemos discutir mais detalhadamente estas interpretações aqui. Todavia, parece que a leitura *inclusivista* (1178a8) é mais compatível com as idéias aristotélicas e tem encontrado maior receptividade na ética atual.

É claro que esta é uma exposição sucinta da ética aristotélica. Todavia, ela nos dá uma visão bastante clara dos seus principais elementos. Isto nos permite compreender, então, porque ainda hoje existe um interesse bastante grande numa concepção de ética que sublinha a importância do caráter, da *areté* e da busca, por intermédio delas, da *eudaimonía*. Muitos eticistas contemporâneos criticam a moral moderna, por ser demasiadamente individualis-

Pesquise mais sobre o assunto em: <http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/livro-hobuss.pdf>



ta, por apresentar uma visão distorcida da vida moral como estando centrada em regras etc. e, então, voltam-se a Aristóteles. As reabilitações atuais da ética aristotélica serão estudadas no último capítulo do presente livro-texto.

LEITURA RECOMENDADA

A leitura da obra *Ethica Nicomachea* é fundamental para acompanhar esse curso. Por isso, não é apenas uma leitura complementar.

O capítulo “Ética” do livro de Ross é uma breve, mas boa introdução à ética aristotélica.

Veja também em HOBUSS, J. Eudaimonia e Auto-suficiência em Aristóteles. 2002. Disponível em:

<http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/livro-hobuss.pdf>

REFLITA SOBRE

- A idéia aristotélica de que há um bem para o qual todas as coisas tendem.
- Em que sentido a *areté* é, para Aristóteles, um meio-termo? Você concorda com essa tese?
- Qual é a interpretação da *eudaimonía* que você acha mais defensável, a dominante ou a inclusivista? Por quê?

■ CAPÍTULO 3 ■

EPICURISMO E ESTOICISMO

Nesse capítulo, vamos estudar as duas principais concepções éticas que surgiram com o fim do período clássico grego, a saber, o epicurismo e o estoicismo. O objetivo principal é que você discuta a relação entre a virtude e a felicidade nessas duas concepções éticas.

3 EPICURISMO E ESTOICISMO

Durante o período helenista, várias correntes éticas surgiram dando continuidade e reformulando as idéias de Sócrates, Platão e Aristóteles. Dentre elas podemos destacar o ceticismo, o **cinismo**, o epicurismo e o estoicismo, que apesar de não apresentarem grandes contribuições metaéticas, direcionaram a ética para o domínio prático. O ceticismo de Pirro e Sextus Empiricus sustenta que nada pode ser conhecido em sua essência, pois para cada tese filosófica dogmática (por exemplo, há um mundo independente da minha mente), pode-se contrapor outra (tudo é subjetivo ou relativo a nós humanos). Assim, temos a equipolência entre teses metafísicas opostas e nada pode ser concluído com certeza. O melhor a fazer é, então, suspender o juízo (*epoché*). Essa atitude tem relevância ética, pois supostamente leva o indivíduo a um estado de *ataraxia* (tranquilidade e imperturbabilidade da alma).

O epicurismo e o estoicismo são certamente as duas filosofias que se tornaram predominantes durante o Império Romano e que ainda têm grande influência na modernidade. É de lastimar, então, que alguns historiadores da ética simplesmente deram pouca atenção a essas duas teorias éticas (por exemplo, MacIntyre 1966: 105-8). Como veremos na disciplina Ética II, o utilitarismo herdará fortes influências do hedonismo epicurista, enquanto que a ética de Immanuel Kant terá muitos elementos estoicos. Por isso, nos concentraremos aqui nessas duas concepções éticas.

A atitude socrática de desapego às coisas materiais foi radicalizada pelos filósofos chamados “cínicos” (cuja origem etimológica vem da palavra “cão”) e é representada sobretudo por Diógenes, que desprezava os costumes humanos e procurava viver da forma mais simples possível.



Diógenes (413 a.C. - 323 a.C.)

O epicurismo e o estoicismo são geralmente contrapostos como concepções éticas antagônicas. Por exemplo, Kant caracterizou-as como antitéticas na *Crítica da Razão Prática*: o epicurismo sustentaria que a vida feliz, prazerosa, é o supremo bem e que a virtude seria apenas um meio para atingi-la; o estoicismo, ao contrário, sustentaria que a virtude é o bem supremo e que a felicidade seria apenas a consciência de ser virtuoso. Como veremos, entretanto, o epicurismo e o estoicismo possuem vários pontos em comum. Com o fim do ideal clássico grego, ambas as teorias éticas encorajaram os indivíduos a retraírem-se da arena pública e buscarem ideais pessoais de uma vida boa (felicidade), independente das condições sociais. Tanto o epicurismo quanto o estoicismo são, de algum modo, pessimistas quanto ao ideal de realização pessoal no domínio político. Uma exceção a esse ideal é, como veremos, o estoicismo romano.

3.1 A ÉTICA EPICURISTA

Epicuro de Samos sistematizou e defendeu uma idéia corrente no pensamento moral grego, a saber, a de que o prazer é o único bem intrinsecamente valioso e, portanto, o bem supremo. Sócrates, Platão e Aristóteles (conferir os seis primeiros capítulos do Livro X da *Ethica Nicomachea*) tentaram mostrar que essa tese não é verdadeira, mas Epicuro não apenas argumentou que a vida prazerosa é a única feliz como vivenciou e ensinou um certo tipo de hedonismo na sua escola filosófica, o **Jardim**. Como filosofia geral, Epicuro seguiu as teses materialistas do atomismo de Demócrito, mas ele também tentou mostrar que a ação humana é livre pela existência de átomos da alma que de alguma forma se comportavam de maneira não previsível. Desse modo, o determinismo era evitado e a ação livre é possível. **O indivíduo poderia voluntariamente buscar prazeres para alcançar uma vida boa.**

Uma condição importante para compreendermos o epicurismo, e em alguma medida o próprio estoicismo, é definir claramente “**prazer**”. Comumente, o prazer é identificado como um estado positivo, basicamente vinculado a satisfação de um desejo ou de uma necessidade. O prazer é, então, uma efetiva fruição de algo agradável aos sentidos. Raramente, todavia, estados de indiferença



Epicuro (342/41 a.C. - 271 a.C.)

(nem positivamente prazerosos nem doloridos) e muito menos estados de simples ausência de dor ou sofrimento são vistos como prazerosos. **Todavia, no epicurismo, o prazer também é simplesmente a ausência da dor.** Temos que manter isso presente para evitarmos atribuir a Epicuro um hedonismo vulgar tal como expresso na máxima: Coma, beba e seja feliz!

Epicuro, além disso, distingue tipos de desejos, a saber, os naturais, que são saudáveis e moderados, dos desejos advindos de prazeres não-naturais tais como a luxúria. A vida boa consiste num controle moderado dos apetites, no cultivo da vida intelectual, filosófica, em conversação com os amigos. A amizade é fundamental para a vida boa. Tal ideal moral é atingido na *ataraxia*, a qual consiste de prazeres naturais e moderados. Essa é a vida feliz e não qualquer tipo de vida baseada exclusivamente nos prazeres sensíveis.

Uma das melhores maneiras de compreender as linhas gerais da ética epicurista é lendo a famosa *Carta a Menescau*. Apesar de ser uma longa citação, vamos reproduzi-la aqui na sua integridade para, posteriormente, comentarmos os seus principais pontos. Eis o que escreve Epicuro sobre como alcançar a felicidade:

Essa versão foi obtida, com algumas pequenas modificações, na internet no endereço: <http://blocosonline.com.br/literatura/prosa/cl/cl010815.htm>. A tradução é de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore.

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la. Prática e cultiva então aqueles ensinamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz.

Em primeiro lugar, considerando a divindade como um ente imortal e bem aventurado, como sugere a percepção comum de divindade, não atribuas a ela nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança; pensa a respeito dela tudo que for capaz de conservar-lhe felicidade e imortalidade.

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses. Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam a convivência com os seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles.

Acostuma-se à idéia de que a morte para nós nada é, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade.

Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar viver. É tolo, portanto, quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado.

Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no momento, a maioria das pessoas a foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida.

O sábio, porém, nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo e não-viver não é um mal. Assim, como opta pela comida mais saborosa e não pela mais abundante, do mesmo modo ele colhe os doces frutos de um tempo bem vivido, ainda que breve.

Quem aconselha o jovem a viver bem e o velho a morrer bem não passa de um tolo, não só pelo que a vida tem de agradável para ambos, mas também porque se deve ter exatamente o mesmo cuidado em honestamente morrer. Mas pior ainda é aquele que diz: bom seria não ter nascido, mas uma vez nascido, transpor o mais depressa possível as portas do Hades. Se ele diz isso com plena convicção, por que não se vai desta

vida? Pois é livre para fazê-lo, se for esse realmente seu desejo; mas se o disse por brincadeira, foi um frívolo em falar de coisas que brincadeira não admitem.

Nunca devemos nos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não-nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda a certeza, nem nos desesperarmos como se não estivesse por vir jamais.

Consideremos também que, dentre os desejos, há os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda, para a própria vida. E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo.

Uma vez que tenhamos atingido esse estado, toda a tempestade da alma se aplaca, e o ser vivo não tendo que ir em busca de algo que lhe falta, nem procurar outra coisa a não ser o bem da alma e do corpo, estará satisfeito. De fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir.

É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor.

Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser sempre evitadas. Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos. Há ocasiões em que utilizamos um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem.

Consideramos ainda a auto-suficiência um grande bem; não que devamos nos satisfazer com pouco, mas para nos contentarmos esse pouco caso não tenhamos o muito, honestamente convencidos de que desfrutamos melhor a abundância do que os que menos dependem dela; tudo o que é natural é fácil de conseguir; difícil é tudo o que é inútil.

Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita.

Habituar-se às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não é só conveniente para a saúde, como ainda proporciona ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida: nos períodos em que conseguimos levar uma existência rica, predispõe o nosso ânimo para melhor aproveitá-la, e nos prepara para enfrentar sem termos as vicissitudes da sorte.

Quando, então, dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam as pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originaram todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas.

Na tua opinião, será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio, que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves? Que nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é

incoercível, o acaso instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor?

Mais vale aceitar o mito dos deuses, do que ser escravo do destino dos naturalistas; o mito pelo menos nos oferece a esperança do perdão dos deuses através das homenagens que lhes prestamos, ao passo que o destino é uma necessidade inexorável.

Entendendo que a sorte não é uma divindade, como a maioria das pessoas acredita (pois um deus não faz nada ao acaso), nem algo incerto, o sábio não crê que ela proporcione aos homens nenhum bem ou nenhum mal que sejam fundamentais para uma vida feliz, mas, sim, que dela pode surgir o início de grandes bens e de grandes males. A seu ver, é preferível ser desafortunado e sábio, a ser afortunado e tolo; na prática, é melhor que um bom projeto não chegue a bom termo, do que chegue a ter êxito um projeto mau.

Medita, pois, todas estas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais.

A seguir, apresentamos uma classificação dos principais tipos de desejos a partir da carta citada para ilustrarmos melhor o pensamento de Epicuro:

Desejos naturais				Desejos frívolos	
Necessários			Somente naturais	Artificiais	Irrealizáveis
Para a felicidade	Para o corpo livrar-se da ansiedade	Para a vida (nutrição)	Variações de prazeres, busca do agradável	Riqueza, glória	Desejo de imortalidade

Para Epicuro, muitas coisas impedem a felicidade humana, mas a principal delas é uma espécie de ansiedade e sua teoria ética é melhor compreendida se vista como uma proposta de **cura** para males como a ansiedade, o temor, etc. Talvez uma boa forma de resumirmos os principais ensinamentos éticos de Epicuro seja reproduzindo as quatro etapas da cura, que podem ser sintetizadas a partir do poema de Filodemus:

Não temas os deuses.

Não temas a morte.

O bem pode ser alcançado.

O mal pode ser suportado.

A seguir, vamos comentar brevemente cada um desses preceitos.

“*Não temas os deuses.*” Um dos traços fundamentais do epicurismo é a idéia de que os deuses são, pela sua própria natureza, felizes e, portanto, não têm preocupações, nem com as necessidades humanas. Eles, então, são um modelo de virtude e felicidade e não devem ser temidos. Segundo Epicuro, os deuses sempre acolhem aquelas pessoas que são como eles, sendo parecidos com suas próprias virtudes. Conta-se que o próprio Epicuro dizia estar preparado para competir com Zeus em felicidade, se ele apenas tivesse um pedaço de bolo e um copo de água. Esse pensamento está intimamente ligado à outra idéia ética epicurista, a saber, o ideal de uma vida simples, que apresentaremos a seguir.

“*Não temas a morte.*” Esse é um princípio ético fundamental do epicurismo. Como vimos acima, Epicuro sustenta que a morte, supostamente a mais atemorizadora das coisas más, nada é, pois quando existimos, a morte não está presente, e quando a morte está presente, então já não existimos. Para ele, a razão para não temer a morte é simples: as coisas boas ou más consistem em experiências sensíveis e a morte é a privação da sensibilidade. Muitos vivem com temor da morte e esta é uma das principais causas da sua infelicidade. Todavia, se aplicarmos a tese epicurista, para vivermos felizes temos que viver sem temor, inclusive sem temor da morte. O sábio epicurista nem rejeita a vida nem vive com temor da morte.

“*O bem pode ser alcançado.*” Para Epicuro, é relativamente fácil alcançar o bem. Assim, pouco precisamos para sermos felizes: precisamos comida, água, moradia, segurança contra animais e pessoas etc. Tais condições da felicidade estão facilmente disponíveis com pouco esforço ou dinheiro. Não precisamos de luxo para sermos felizes. Na verdade, quanto mais temos, mais queremos, e esta é uma das principais fontes de ansiedade e, conseqüentemente, de infelicidade. Epicuro recomendava uma vida simples como a mais

prazerosa e feliz. Apesar de alguns mal-entendidos que o epicurismo produziu, sendo confundido com um simples e tosco hedonismo, na verdade Epicuro não recomendava que todos os prazeres deveriam ser procurados, mas somente os moderados, fáceis de alcançar (cf. Epicuro 1994: 30). A auto-suficiência também é um grande bem e esta pode ser alcançada facilmente com um modo de vida simples, sem extravagâncias. Desse modo, a vida filosófica com amigos é facilmente atingível e é constitutiva da verdadeira felicidade.

“O mal pode ser suportado.” Outro ensinamento ético de Epicuro é este: o que causa temor é, na verdade, fácil de suportar. Epicuro não negava que a doença e a dor são desagradáveis, mas sustentava que a natureza nos fez de tal modo que não devemos aumentá-los vivendo com medo. A doença é breve ou crônica, leve ou intensa, mas um desconforto crônico e intenso é muito raro e, por conseguinte, não precisamos temê-lo. Por isso, o epicurismo sustenta que devemos reconhecer os limites das nossas necessidades, reconhecer os limites da nossa capacidade de sofrer e viver sem aumentar a nossa dor pelo constante temor de que seremos infelizes.

Como vimos, contrariamente ao que é comumente sustentado, o epicurismo não recomenda simplesmente uma vida de prazeres. Sobre a relação entre o prazer e as virtudes, Epicuro, como vimos, sustentou que a prudência é o princípio de todos os preceitos éticos e o mais alto bem. É por isso que a prudência é mais valiosa que a filosofia, pois a prudência é a fonte de todas as outras virtudes, ensinando que é impossível viver de forma prazerosa, sem viver prudentemente, com honra e justiça, e é impossível viver prudentemente, com honra e justiça, sem viver prazerosamente. Pois as virtudes são acréscimos naturais da vida prazerosa e a vida prazerosa é inseparável delas. Apesar de uma aparente incoerência no pensamento epicurista, a saber, entre a tese de que a vida filosófica é o mais alto bem e a afirmação de que a prudência é mais valiosa que a própria filosofia, é certo que Epicuro, no primeiro parágrafo da *Carta a Menescau*, deixa absolutamente claro que nunca é muito cedo nem é muito tarde para filosofar e que nunca se deve impedir alguém de estudar filosofia, seja o jovem ou o idoso, pois ambos devem praticar aquilo que produz a felicidade.

3.2 O ESTOICISMO ROMANO

O epicurismo foi introduzido no Império Romano por Lucrécio, cuja obra *De rerum natura* (*Sobre a Natureza das Coisas*) possuiu alto valor literário e filosófico. Todavia, o texto concentra-se na filosofia da natureza epicurista e por isso não será tratado aqui. Mas foi o estoicismo que encontrou um terreno mais propício no Império Romano para florescer. Achar uma explicação para esse fenômeno foge aos objetivos desse capítulo.

Apesar do fato de que o estoicismo tenha sido fundado por Zenão (que ensinava num *stoa* = **pórtico**) e de alguma maneira refundado por Cleantes, e ter sido muito influente no período helenístico, é no Império Romano que ele encontra a sua elaboração mais completa em Sêneca, Epítetus, Marco Aurélio e, em alguma medida, em Cícero. Apesar de se autodeclarar um cético, Cícero, na verdade, construiu um sistema filosófico eclético tendo a sua ética muitos elementos estóicos. Sua obra *De officiis* defende as quatro virtudes básicas, que mais tarde serão chamadas “**cardiais**”, a saber, a sabedoria (basicamente entendida em termos aristotélicos, isto é, da vida contemplativa), a justiça (agora entendida como respeito à propriedade, cumprimento dos contratos e do princípio “não causar dano”), a fortitude (compreendida a partir da resistência do filósofo à influência das coisas exteriores) e a temperança (domínio das paixões). A obra de Cícero contribuiu imensamente para divulgar a filosofia grega no Império Romano. Por isso, o estoicismo acabou por influenciar mais o pensamento romano do que o próprio epicurismo. Tão influente foi o estoicismo nesse período que ele acabou sendo confundido com a própria filosofia: o estóico era a personificação do próprio ideal do sábio. Todavia, há distinções importantes entre o estoicismo grego e romano: enquanto o primeiro era “individualista”, o segundo, como veremos, dará grande importância aos deveres cívicos.

Dado que não é possível cobrir todos os pensadores estóicos aqui, nos concentraremos nas principais idéias dos estóicos romanos Sêneca e Marco Aurélio e neles procuraremos esclarecer as relações entre virtude e felicidade. Ou melhor, procuremos mostrar como, para esses filósofos, virtude é felicidade.

Para compreendermos o lugar da virtude na ética estóica de Sêneca, usaremos aqui, por uma série de razões, o texto *De Vita Beata*, apesar do fato de que os textos *De Constantia Sapientis*, o qual trata do ideal da sabedoria, e *De Tranquillitate Animi*, o qual trata da imperturbabilidade da alma, também possuem importantes elementos éticos. Sêneca escreveu muitas *Cartas* expondo suas idéias éticas, as quais nos reportaremos brevemente a seguir.

Sêneca começa *De Vita Beata* dizendo que todas as pessoas desejam naturalmente viver felizes, mas muitos não sabem o caminho para a felicidade. É esse caminho que é o objeto de sua investigação. Para Sêneca, a vida feliz (*beata*) não pode ser atingida senão através de uma mente sã (*sana mens*), constante, forte, corajosa, resoluta diante das circunstâncias da vida, atenta, mas sem obsessão, às necessidades corporais, indiferente frente ao destino (*fortunae*) etc. Esse ‘bem’ pode ser expresso de muitas outras formas: “o bem supremo é a mente que despreza as mudanças e se deleita apenas na virtude” ou “é o poder incomparável da mente, com experiência prática da vida, calma em suas ações, e cheia de carinho e cuidado por aqueles a quem ela se associa” ou “o homem feliz é aquele para quem não há bem ou mal exceto uma mente boa ou má” ou “a vida feliz é ter uma mente livre, ereta, sem medo, firme, não dominada por desejos, honrada” etc. (Sêneca 1994: 15s.). Todas essas são formas de dizer que o bem e o mal não estão nas coisas, mas é o pensamento que os faz assim. Esta é uma idéia fundamental de uma ética de virtudes: o valor moral do ato está na intenção. Ou melhor, a virtude é a fonte de tudo o que é bom (Sêneca, Carta LXXIV.25.3-4).

A beatitude também não é
mera felicidade entendida
como contentamento
momentâneo. Nos estóicos
ela tem um sentido maior
do que a mera satisfação de
apetites, posição esta que
influenciará o cristianismo, o
qual transformará a beatitude
numa felicidade divina
alcançável somente na vida
pós-morte.

Um dos tópicos mais interessantes do escrito *De Vita Beata* é a discussão entre prazer e virtude. Contrariamente a muitos estóicos que viam no epicurismo uma simples defesa de uma vida de prazeres, Sêneca procura mostrar que, na verdade, os ensinamentos de Epicuro possuem alto valor moral e chegam a recomendar a austeridade (1994: 27). Desse modo, Sêneca argumenta que a virtude jamais necessita do prazer como complemento, mas o prazer sim, se não for temperado pela virtude, é fonte de muitos vícios e, portanto, de infelicidade. Por isso, cabe à virtude a função de guiar as nossas escolhas. A exata relação entre o prazer e a virtude é esta: “deixe a virtude ir primeiro estabelecer o padrão; então, tere-

mos prazer, mas de forma moderada.” (*Idem*, p.27). O estóico, portanto, não procura eliminar o prazer e as paixões, mas apenas controlá-las racionalmente.

A razão é um instrumento de controle das paixões, mas a razão usa a natureza como guia. E assim chegamos a um princípio fundamental da ética estóica: **viva em conformidade com a natureza**. Nas palavras do próprio Sêneca: “Nós devemos tomar a natureza como nosso guia: ela é o que a razão consulta e atende. Assim, viver de forma feliz é o mesmo que viver de acordo com a natureza.” (1994: 21) Esse pensamento mostra claramente que a ética estóica não pode ser desvinculada da **cosmologia estóica** que infelizmente não podemos tratar de forma detalhada aqui. Mas Sêneca, novamente elogiando Epicuro, recomenda que não nos entreguemos a um hedonismo vulgar, achando que a natureza aprova uma vida de excessos. Na verdade, pouco é necessário para satisfazer as necessidades naturais. A moderação é uma virtude fundamental. O princípio ético “**viver conforme a natureza**” tem que ser compreendido nesse contexto: trata-se de um princípio racional de conduta, pois o *logos* governa o próprio universo.

Para compreendermos melhor, então, esse princípio da ética estóica, é necessário esclarecer o que é a própria virtude. Para Sêneca, a virtude é adquirida pelo ensino e pela prática e, por isso, possui, assim como a própria filosofia, uma parte especulativa e outra parte prática. Uma pessoa deve primeiro apreender e depois praticar. Dito de outro modo, através da ação a pessoa deve reforçar aquilo que apreendeu (Carta XCIV.47.4-6). O hábito é formador da virtude: é o constante exercício do controle que leva à virtude do autocontrole.

Sêneca segue a idéia grega de que o mais alto bem é a harmonia da alma e que as virtudes formam um todo e os vícios são um sintoma de desacordo. Novamente, entre todas as virtudes, a sabedoria é a que estabelece a possibilidade de alcançar as outras. O ideal do homem sábio (e, para Sêneca, tratava-se mesmo de um *ideal*, pois ele próprio não se considerava sábio, mas apenas amante da sabedoria, isto é, um filósofo, alguém à procura da sabedoria) estabelece o padrão para as virtudes. Por exemplo, os prazeres do homem sábio, ao contrário do homem vulgar, são calmos e moderados. É o sábio que

Para os estóicos, o fogo, princípio material do universo, transforma-se em diferentes estados materiais gerando ciclos regulares. Todos esses ciclos são idênticos e, portanto, temos o eterno retorno: tudo já aconteceu e acontecerá novamente. Esse determinismo alcança em alguns autores o fatalismo: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.



Tela “*The Death of the Seneca*” pintada por Luca Giordano, em 1684. Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.)

controla as paixões; não são as paixões que controlam o sábio. O ideal estóico é a *apathia*, um estado de indiferença em relação ao prazer e à dor. Não se trata de estirpar as paixões, mas de controlá-las; não se trata de evitar os prazeres, mas de usufruí-los com moderação; não se trata de evitar emoções, mas de tê-las na medida adequada.

A virtude é, entretanto, a sua própria recompensa. Não devemos procurar a virtude porque ela é vantajosa ou capaz de produzir um tipo mais alto de prazer. Segundo Sêneca,

“você comete um erro quando você pergunta por que eu procuro a virtude, pois você está procurando por algo maior do que o mais alto. Você pergunta o que eu espero da virtude? A própria virtude. Pois ela não tem nada melhor para dar: ela é a sua própria recompensa.” (1994: 23)

A virtude é auto-suficiente. A vida virtuosa, baseada numa mente firme, livre, harmônica, elegante etc. é o *summum bonum*, a própria felicidade. Portanto, erra quem pergunta por algo maior. A verdadeira felicidade é viver de forma virtuosa.

Se queremos, agora, saber mais especificamente quais são as virtudes que o sábio recomenda ou o estóico deve possuir, então teremos uma lista grande e diversificada, o que se torna um problema para uma ética de virtudes, como veremos no capítulo 5. O próprio Sêneca enumera em diferentes lugares do texto *De Vita Beata* diferentes virtudes: a paciência, a coragem e a perseverança estão ligadas ao enfrentamento com o destino; a generosidade e a mansidão são fundamentais nas relações com os outros seres humanos; a moderação está relacionada com os apetites e assim por diante. Certamente, a justiça, a integridade, a magnanimidade etc. também fazem parte da alma virtuosa. É, enfim, necessário apontar para algumas virtudes que são mais caracteristicamente associadas ao estóico: a imperturbabilidade da alma e a indiferença perante as coisas materiais. Como veremos a seguir, Marco Aurélio apresentará uma lista maior de qualidades, com mais de 40 virtudes, que são recomendáveis.

Há um outro ponto importante a ser destacado a partir do texto de Sêneca *De Vita Beata*. Assim como o epicurismo, o estoicismo recomenda não temer a morte como condição de uma vida virtuosa, feliz. Sêneca comenta o caso de um filósofo epicurista, Diodorus,

que tirou a própria vida ao cortar-se a garganta. Muitos viam o fato como um ato de temeridade, até mesmo de loucura. Mas Sêneca não o condena e salienta que Diodorus o fez com uma consciência boa e feliz. Ao morrer, Diodorus teria louvado a tranqüilidade com que levou a vida chegando a ancorar num porto seguro e citando as seguintes palavras enquanto morria: “Eu vivi e segui o percurso que o destino estabeleceu.” (Sêneca 1994: 35) Sêneca não apenas não condena o ato de Diodorus, mas recomenda o seu exemplo.

Sidgwick comenta nesses termos o encorajamento estóico ao suicídio:

“Isso, à primeira vista, nos parece inconsistente com a vida virtuosa que eles recomendam e com a crença na ordenação divina do mundo. Os seres humanos são comumente levados ao suicídio pelas misérias do mundo, mas, podemos perguntar, como o sábio, aquele para quem a dor não é um mal, pode abandonar o posto que a divina razão estabeleceu para ele? A resposta é que mesmo que a dor não seja um mal, ainda assim é uma alternativa a ser rejeitada, se um estado de ausência de dor é, então, alcançado. E, por outro lado, a vida não é um bem do ponto de vista da sabedoria e embora a sua preservação deva ser geralmente preferida, podem surgir casos nos quais o sábio recebe indicações naturais claras de que a morte é preferível à vida.” (1960: 80)

Não se trata mais apenas de não temer a morte, mas de buscá-la voluntariamente quando viver é pior que morrer.

Com Sêneca, temos visto os principais elementos da ética estóica. Ao tratarmos agora de Marco Aurélio, não iremos repetir esses pontos, mas procuraremos discutir algumas das principais contribuições desse pensador que viveu e reinou durante o auge do Império Romano, há quase vinte séculos atrás.

O Livro I das *Meditações* é impar na história da ética, pois nele encontramos exemplos de pessoas virtuosas que foram **modelos** para Marco Aurélio. Essa é uma das idéias fundamentais da ética de virtudes: não há outro critério para o correto senão o modelo exemplar da pessoa virtuosa e Marco Aurélio assim escreveu um capítulo impressionante da história da ética das virtudes. Os exemplos para a educação moral de Marco Aurélio foram: do avô, modéstia e temperamento; da mãe, reverência e simplicidade; de

Rusticus, a necessidade de praticar e melhorar constantemente o caráter; de Apollonius, independência e liberdade; de Sextus, o cuidado dos amigos, a tolerância com os simples; de Severus, o amor à verdade e à justiça baseada na igualdade; de Maximus, o autocontrole; etc. A introdução termina com uma longa lista das qualidades do Imperador Pius, o pai adotado de Marco Aurélio: a paciência, a magnanimidade, o senso de justiça ao dar a cada um o que lhe é devido, o firme propósito e a constância nas decisões tomadas, indiferença às honrarias, a tenacidade, a consideração pelos outros, a moderação etc. É quase desnecessário ressaltar que Marco Aurélio viu no pai o ideal estóico do cidadão do mundo, não apenas um homem sábio sob o ponto de vista especulativo, mas sobretudo prático, devotado à sua função pública, justo, calmo, resoluto, tolerante, piedoso, simples, carinhoso...

Mas a lista de virtudes não para aí. Nas *Meditações*, vez por outra Marco Aurélio enumera outras virtudes que considera importantes tendo destaque a vida racional com certa orientação social. As mais citadas são: “sinceridade, dignidade, força ao suportar a dor, indiferença ao prazer, contentamento, auto-suficiência, mansidão, liberdade, simplicidade, bom senso, magnanimidade” (Livro V.5) e “espírito elevado, liberdade e piedade” (Livro V.9) e “encontrar contentamento na simplicidade, auto-respeito, indiferença do que está entre a virtude e o vício; amar a espécie humana; seguir o divino.” (Livro VII.31); enfim, aconselha “não pense que porque você perdeu a esperança por ser um lógico ou um cientista natural, você portanto pode perder a esperança de ser livre, ter auto-respeito, ter preocupações sociais e obedecer o divino.” (Livro VII.67) Essas virtudes são frequentemente repetidas de forma não sistemática, como se Marco Aurélio estivesse querendo lembrar-se delas constantemente para as praticar.

É claro que não é possível comentar todas essas qualidades aqui. Talvez seja mesmo humanamente impossível atingir um grau de perfeição em todas, mas os estóicos sustentavam que a **virtude é singular e indivisível**, isto é, uma pessoa não poderia ter uma virtude e não as outras. Ou você é virtuoso ou não! A sabedoria é condição para qualquer ação virtuosa e, por conseguinte, também capaz de “unificar” todas as outras virtudes.

Para Marco Aurélio, a virtude é o bem maior, a condição suficiente da felicidade. Num parágrafo famoso das *Meditações* escreveu:

Se encontras na vida humana um bem mais valioso do que a justiça, a verdade, a temperança, a coragem, em suma, a satisfação de tua inteligência, de um lado consigo mesma, por prover a que sigas em teus atos a razão reta, e de outro com o teu destino, nos quinhões independentes de teu arbítrio – se divisas, digo, um bem mais valioso, entrega-te a ele de todo coração e desfruta essa ventura suprema que descobriste.

Se, porém, nada te depara mais valioso do que aquele nume alojado em teu íntimo, que reduziu à obediência os teus impulsos, que escruta as idéias, que, no dizer de Sócrates, se arrancou às paixões dos sentidos, que se subordinou aos deuses e cogita do bem da Humanidade; se verificas que tudo mais, comparado com ele, é diminuto e desvalioso, não dês oportunidade a nenhum outro guia que, por te atrair e desviar, impeça que continues, sem lutas, a honrar com primazia aquele bem particular, o teu.

De fato, não te é lícito, ao bem segundo a razão e os interesses do Estado, opor seja o que for de natureza diversa, como o louvor da multidão, o poder, a riqueza, o gozo dos prazeres. Todos esses objetos, embora pareçam, por algum tempo, quadrar a tua natureza, costumam assumir de repente o domínio e desencaminhar.

Tu, repito, escolhe franca e livremente o mais valioso e apegas-te a ele.

- Mas o mais valioso é o que dá proveito.

- Se tiras proveito como ser racional, adota-o; se como ser animal, confessa-o e guarda modestamente o teu juízo, cuidado para não te enganares no exame (Livro III.6)

É importante observar, inclusive a partir desta meditação, que Marco Aurélio possui uma ética estoica que poderíamos qualificar de social, superando o “individualismo” helenista dos primeiros estoicos e epicuristas e de alguma forma voltando à tese aristotélica da estreita vinculação entre ética e política. Para Marco Aurélio, “o bem de um ser racional é a vida social. Já faz muito tempo que foi mostrado que nós nascemos para a associação na comunidade.” (*Meditações*, Livro V.16) Enquanto imperador, os deveres políticos estavam relacionados com Roma, mas enquanto ser humano Marco Aurélio, assim como muitos outros estoicos, compreendia-



Marco Aurélio (121 - 180)

se como cidadão do mundo. Escreve Antônio Marco Aurélio, o autor das *Meditações*: “Minha cidade e meu país, enquanto eu sou Antônio, é Roma; como homem, é o mundo. Portanto, somente as coisas que são benéficas para essas comunidades são boas para mim.” (Livro VI. 44) É exatamente a partir da idéia de bem comum que nasce o senso de dever do estóico romano. Uma das principais contribuições de Marco Aurélio é exatamente a de colocar o dever no centro das discussões éticas. A ética estóica, por conseguinte, dá um peso bastante grande ao conceito de dever, do agir em conformidade com regras morais que são, basicamente, leis da natureza humana. Essa idéia não é apenas importante para a ética, mas fundamenta, através da noção de lei natural, a própria jurisprudência romana e a Filosofia do Direito posterior.

Como é salientado na citação anterior, para Marco Aurélio, o próprio universo, essa “unidade totalmente ordenada,” era compreendido como uma grande cidade: “O universo é, e sempre foi, uma cidade, pois qual outro governo pode ser dito que é comum a toda a humanidade? Disso, da cidade comum, nós derivamos nossa inteligência, nossa razão, nossa lei.” (Livro VI. 4) Esse cosmo-politismo estóico, como veremos no próximo capítulo, inspirará a noção de “**cidade de Deus**” em Agostinho e será, como veremos em Ética II, uma idéia básica da ética de Kant.

LEITURA RECOMENDADA

Procure na rede verbetes sobre o epicurismo e o estoicismo.

Pesquise no volume único dos Pensadores sobre: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio.

REFLITA SOBRE

- Em que sentido a ética de Epicuro pode ser chamada de hedonista?
- As semelhanças e diferenças da concepção de Virtude no epicurismo e no estoicismo.
- A idéia de Marco Aurélio sobre: o universo é a minha cidade.

■ CAPÍTULO 4 ■

AS VIRTUDES EM AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO

O objetivo central do presente capítulo é apresentar alguns elementos da ética de virtudes cristã, principalmente, como ela aparece na obra de Agostinho e Tomás de Aquino. Não se trata, por conseguinte, de estudar o cristianismo enquanto religião e seus fundamentos teológicos, mas apenas alguns aspectos de seu conteúdo ético.

4 AS VIRTUDES EM AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO

É claro que muitas concepções éticas desenvolveram-se entre o final do período clássico grego e o início do predomínio da ética cristã no mundo ocidental, isto é, antes que o imperador Constantino declarasse o cristianismo a religião oficial do Império Romano. Destacamos, aqui, o neoplatonismo que através de Plotino influenciou as próprias concepções filosóficas platônicas de Agostinho. Nas *Eneadas*, Plotino sustenta que as formas platônicas são **emanações** do Uno. O Bem é transcendente e é identificado com Deus. Para Plotino, assim como para Agostinho, a virtude não é mais considerada a sua própria recompensa, mas será um meio para o estado da beatitude. Radicalizam-se também as idéias platônicas de desprezo das coisas materiais, dos prazeres sensíveis e acentua-se o idealismo moral segundo o qual o único bem humano é a pura existência intelectual da alma. A felicidade completa, a beatitude, só será possível na vida pós-morte, como dirá Agostinho, na *Cidade de Deus*.

4.1 AGOSTINHO: O AMOR COMO BASE DA ÉTICA

Agostinho, que na sua juventude juntou-se primeiro a escolas dogmáticas (maniqueísmo) e depois abraçou o ceticismo, viveu a conquista de Roma, *a cidade dos homens*, pelos Visigodos e assim viu a decadência do ideal clássico grego-romano. A razão não parecia ser mais suficiente para guiar a procura pela vida boa, pela felicidade, como pensavam os filósofos pagãos clássicos.

Como Wetzell coloca (1992: 86s), em Agostinho temos “o luto à sabedoria”. O conhecimento não proporcionava certeza; no máximo, probabilidades. Somente a fé, isto é, a crença unida à confiança, à esperança, pode trazer certezas morais. Desse modo, Agostinho é o primeiro grande pensador a tentar compatibilizar a razão grega com a fé hebraica. Suas reflexões sobre a liberdade de escolha, por exemplo, do pecado original de Adão, originou um novo conceito, a saber, a **vontade** que será posteriormente tematizada por Anselmo e Abelardo, mas infelizmente não poderemos tratar deles aqui. Agostinho, por conseguinte, pode ser considerado um dos primeiros pensadores propriamente ocidentais, se por “filosofia ocidental” entendermos a união entre a razão grega e a fé judaico-cristã.

Sem esquecer da vida moral e religiosa retratadas autobiograficamente na obra *Confissões*, o que por si só já tem valor moral quando pensamos a partir de uma ética de virtudes, temos que destacar ao menos duas das principais contribuições de Agostinho para a ética filosófica. Primeiro, procurando conciliar fé e razão, Agostinho reinterpreta, em *Sobre a Moral da Igreja Católica*, as virtudes dessa forma:

“Sustento que a virtude é nada senão amor perfeito a Deus... A temperança é amor doado inteiramente àquilo que é amado; a fortaleza é o amor disponível a todas as coisas com vistas ao objeto amado; a justiça é amor servindo somente o objeto amado e, portanto, governando corretamente; a prudência é o amor sábio escolhendo aquilo que favorece e rejeitando o contrário. O objeto desse amor é nada, senão Deus, o bem supremo, a mais alta sabedoria, a perfeita harmonia.” (Agostinho 1948: 331-2)

As excelências gregas são assim reinterpretadas em função da fé judaico-cristã. As virtudes cardiais gregas, expressão devida ao mestre de Agostinho, Ambrósio, que por sua vez baseou-se no *De officiis* de Cícero, são assim cristianizadas. Por conseguinte, as virtudes cardiais só possuirão valor moral se baseadas na fé cristã e no amor agostiniano. Sem discutir todas as mudanças das virtudes gregas, cabe ressaltar, todavia, que não se trata mais da coragem tal como ela é personificada em Aquiles por Homero na *Ilíada* e *Odisseia*, mas da fortaleza, da firme determinação de cumprir os mandamentos divinos. Finalmente, o amor é a base de todas as virtu-

A voluntas inclui tanto elementos emotivos quanto cognitivos, ao contrário da divisão entre paixões e razão.



Santo Agostinho (354 - 430)
Vitral em St. Augustine,
Florida, Estados Unidos da
América.

des em Agostinho e, como veremos a partir de Tomás de Aquino, será entendido como caridade (*caritas*). Na verdade, o amor é para Agostinho, por assim dizer, a única virtude cardial.

A segunda grande contribuição de Agostinho é, então, realmente cristianizar a ética colocando o amor na sua base. Talvez sua ética possa ser simplesmente resumida no seguinte princípio: *Ama, et fac quod vis* (ama e faz o que queres). Esse amor nasce tanto das necessidades do eu quanto dos outros, dos amigos, mas encontra em Deus seu “objeto” último. Para entendermos melhor esse ponto, precisamos mencionar a transformação da moral judaica feita por Jesus de Nazaré e complementada por Paulo.

A revolução moral feita por Jesus de Nazaré consiste basicamente na introdução do amor como base do relacionamento moral humano. Perguntado sobre qual seria o maior dos mandamentos, Jesus respondeu:

‘Ama o senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente.’ Este é o primeiro e o maior mandamento. E o segundo é este: ‘Ama o teu próximo como a ti mesmo.’ Toda a lei e os profetas se resumem nesses dois mandamentos. (Mateus 22: 37-40)

É necessário lembrar que amar ao próximo, para Jesus, inclui, contrariamente aos mandamentos do Antigo Testamento que foram integralmente citados na introdução, amar os inimigos (Lucas 6-35). Essa é, certamente, a maior reforma que Jesus empreendeu da moral judaica.

O apóstolo Paulo, um dos mais atuantes cristãos no Império Romano, ajudou a universalizar os ensinamentos de Jesus. Numa passagem por Atenas, confrontou os próprios epicuristas e os estóicos questionando o valor dos prazeres e da sabedoria. Lembrando que estava escrito que Deus destruiria a sabedoria do sábio, sustentou que “a loucura de Deus é mais sábia que a sabedoria do homem.” (I Coríntios 1:19). No Tanak (Bíblia hebraica), a relação entre fé e sabedoria é complexa: por um lado temos a fé de Abraão que exigia sacrificar seu filho inocente a Deus, o que parece loucura se visto sob uma perspectiva racional (Gênesis 15s); por outro, a decisão de Salomão sobre a verdadeira mãe do filho disputado (Reis 3:16s) e

os versos de Eclesiastes sobre o tempo das coisas, entre outros, são expressões de sabedoria. Após pregar o “Deus desconhecido” como sendo o criador do mundo e Jesus como sendo o *Cristo*, o redentor através do qual ressuscitaremos após a morte, Paulo fez alguns discípulos mesmo em Atenas. Mas a base da ética paulina é certamente o amor: Paulo diz expressamente que dentre a fé, a esperança e o amor, o maior é o amor (I Coríntios 13:13). O amor é paciente, cuidadoso, nunca falha. Para Paulo, mesmo que falássemos todas as línguas dos homens e dos anjos, sem amor, nada seríamos.

Voltando agora a Agostinho, é claro que o amor, base das virtudes, é condição da felicidade, assim como pensavam os gregos, mas a verdadeira beatitude não pode ser alcançada nesse mundo por nenhum indivíduo. Esse sempre foi um dos principais ensinamentos do cristianismo. Em Agostinho, torna-se claro que sem amor na sua mais pura forma (ágape, não eros), o entendimento do mundo e dos outros não é possível. No livro terceiro das *Confissões*, Agostinho introduz uma seção sobre **a moral e os costumes** nos seguintes termos:

“Em que tempo ou lugar será injusto que ‘amemos a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa mente, e que amemos o próximo como a nós mesmos’? Por isso as devassidões contrárias à natureza sempre e em toda parte se devem detestar e punir, como o foram os pecados de Sodoma. Ainda que todos os povos as cometessem, cairiam na mesma culpabilidade de pecado, segundo a lei de Deus, que não fez os homens para assim usarem de si.” (Seção 8)

Como podemos notar, o amor agostiniano é a-temporal, não-carnal, direcionado a todos os outros seres humanos e a Deus. É através do amor que se chega à verdade e à bondade e, por conseguinte, à realização plena da existência. Por isso, mesmo se deixamos de lado a parte teológica dos ensinamentos de Agostinho, sua ética permanece solidamente fundada no amor.

A história de *Abelardo e Heloisa* ilustra, talvez como nenhum outro caso na filosofia medieval, o significado de uma ética baseada no amor. Quando Abelardo foi mutilado aos 38 anos, ele era um renomado professor de filosofia, famoso não apenas pela sua dialética, mas também pela sua castidade. Abelardo, todavia, abando-

Se possível, assista o filme de *Stealing Heaven* “Em nome de Deus,” sobre Abelardo e Heloisa.

nou todas as convenções para viver secretamente o seu amor pela jovem estudante Heloisa, então com 17 anos. A intensidade desse amor está relatada nas cartas que ambos escreveram um ou outro. Entretanto, quando o guardião de Heloisa, a saber, Fulbert, descobriu o caso, reagiu violentamente, mas os amantes continuaram a se encontrar. Mais tarde, quando Abelardo soube que Heloisa estava grávida, casou-se secretamente e fez Fulbert prometer segredo para proteger a sua reputação. Mas Fulbert quebrou a sua promessa e, embora Heloisa jurasse que era mentira que estavam casados, Abelardo enviou-a a um convento para protegê-la. Fulbert, então, interpretando o ato como tentativa de Abelardo de livrar-se de Heloisa, castrou-o. Posteriormente, Abelardo tornou-se monge e Heloisa freira. Quando Abelardo escreveu a sua *Historia calamitatum*, deixou a sua vida, a sua história como exemplo. Assim como as *Confissões* de Agostinho, a história de Abelardo é ética baseada no modelo de vida, moral inscrita na própria biografia. Abelardo simplesmente desejou que, através de seu exemplo, cada um pudesse viver a sua própria história.

Eis alguns trechos da correspondência entre Abelardo e Heloisa:

“Fujo para longe de ti, evitando-te como a um inimigo, mas incessantemente te procuro em meu pensamento. Trago tua imagem em minha memória e assim me traio e contradigo, eu te odeio, eu te amo.” Carta de Abelardo a Heloisa.

“É certo que quanto maior é a causa da dor, maior se faz a necessidade de para ela encontrar consolo, e este ninguém pode me dar, além de ti. Tu és a causa de minha pena, e só tu podes me proporcionar conforto. Só tu tens o poder de me entristecer, de me fazer feliz ou trazer consolo.” Carta de Heloisa a Abelardo.

Mesmo depois de se tornar padre e continuar a escrever sobre temas filosóficos e teológicos, a vida de Abelardo foi marcada por dificuldades similares. O seu escrito *Scito te ipsum* (Conhece a ti mesmo) é considerado um dos textos mais importantes da ética medieval. A contribuição de Abelardo é clara. Definindo a moral como **“os vícios ou virtudes da mente que nos torna propensos a boas ou más ações”**, Abelardo coloca a *intenção* no centro da Ética. O bem ou o mal não está no desejo, na vontade, no ato ou

no prazer. O bem ou o mal está na intenção. Por conseguinte, os desejos, o prazer etc. não devem ser condenados em si mesmos. Novamente, aqui, Heloisa está presente (não apenas em espírito, mas de fato continuou em contato com Abelardo), pois sua ética é conhecida como **“a ética do amor puro”**. Em ambos, então, o valor moral da intenção sobrepõe-se aos próprios atos. Abelardo, finalmente, enfrentou a condenação de seus escritos como heresia pelo papa Inocêncio III, seus livros foram queimados em Roma e ele foi silenciado. Novamente, a sua vida é o modelo ético.

Entre e o neoplatonismo de Agostinho e aristotelismo de Tomás de Aquino, temos que destacar também os trabalhos dos árabes Averróis e Avicena, que preservaram as obras de Aristóteles e tornaram-se importantes comentadores. Não podemos esquecer também dos comentadores judeus da filosofia grega, Filo e Maimônides. Todavia, como afirmamos na introdução, não é possível tratar desses sistemas morais aqui. Mas, claramente, o ocidente jamais seria o mesmo se as obras de Aristóteles não tivessem chegado até nossos dias. A própria filosofia tomista é ininteligível sem elas. Partes importantes da filosofia tomista são comentários a Aristóteles e adaptações à fé cristã. A *Summa contra Gentiles*, de Tomás de Aquino, procura discutir as teses dos filósofos clássicos a partir da razão e mostrar que a fé cristã é mais adequada à filosofia.



Averróis (1126 - 1198)

4.2 AS VIRTUDES CARDEAIS E TEOLOGIAIS EM AQUINO

A filosofia de Tomás de Aquino é o intento mais completo de compatibilizar a racionalidade grega com a fé cristã. A maneira genial como Aquino consegue essa harmonização depende de sua distinção de quatro tipos de lei:

- i. **a lei eterna** (a razão reguladora de Deus);
- ii. **a lei natural** (a parte da lei eterna que se relaciona com as criaturas racionais);
- iii. **a lei humana** (a lei natural aplicada a comunidades específicas); e,
- iv. **a lei divina** (os mandamentos divinos revelados ao homem).

São Tomás de Aquino
(1225 - 1274)

O ponto central de sua filosofia moral é, então, o conceito de lei natural, a qual tem sua origem na teleologia aristotélica e em alguma medida na identificação estoíca da razão humana com o logos universal. A sabedoria divina de Deus raciocina por leis eternas e a lei divina é expressão de decretos sagrados como, por exemplo, os 10 mandamentos, citados na introdução. Agora, a lei natural é derivada da lei eterna. Por conseguinte, quando a mente humana raciocina apreendendo a lei natural, ela apreende a lei eterna. É desse modo que as leis eternas da moralidade são acessíveis racionalmente a nós: a lei moral é a lei natural apreendida pela razão. Portanto, as virtudes em Tomás de Aquino, como MacIntyre mostra, “são uma expressão e um meio para a obediência aos mandamentos da lei natural” (1966: 118). Assim temos a *lex et virtus*: a lei judaica e a virtude grega complementando-se mutuamente.

A *Summa Theologiae*, obra prima de Aquino com importantes seções sobre ética, é dividida em três partes: a *primeria* trata de Deus e a criação; a terceira, de Cristo, enquanto ser divino e humano, caminho para Deus; a parte intermediária é dividida em duas partes: uma trata da felicidade e dos atos humanos necessários para alcançá-la e outra das virtudes. As questões 49-67 discutem o caráter e a função do hábito, a essência, a causa e o objeto da virtude, as diferenças entre as virtudes intelectuais, morais e teologais. Dado que a distinção entre virtudes morais e intelectuais já foram tratadas quando estudamos a ética aristotélica, nos concentraremos aqui nas teologais. Também não trataremos das interessantes discussões de Tomás de Aquino sobre a virtude enquanto *hábito*. É interessante observar a forma dialética da argumentação tomista: feita uma pergunta filosófica, estabelece-se uma tese, por exemplo, a partir da filosofia grega, então uma antítese, por exemplo, bíblica, e Tomás passa a discutir procurando conciliar o aristotelismo com a fé cristã.

É, todavia, importante ressaltar a doutrina tomista do **duplo efeito**, segundo a qual se de um ato se seguirem dois efeitos, um bom e outro mau, o agente deve praticá-lo com a intenção de produzir o melhor.

Antes de discutirmos as virtudes teologais da fé, esperança e caridade em detalhe, vamos apresentar um quadro mais completo das virtudes ditas humanas. As virtudes intelectuais, relacionadas com a parte racional da alma, que podem ser especulativas ou práticas, são tratadas primeiro por Aquino e, seguindo Aristóteles, as especulativas são basicamente a sabedoria (que considera as

causas mais altas e mais profundas das coisas), a ciência (a demonstração de conclusões a partir de princípios) e o entendimento (a qualidade da mente que apreende os princípios). Temos também a prudência (julgamento correto sobre o que deve ser feito) e a arte (julgamento sobre o que deve ser produzido) como virtudes práticas. Já as virtudes morais, relacionadas com a parte apetitiva da alma, são a justiça (as ações pelas quais os outros recebem o que lhes é devido), a temperança (o controle racional das paixões) e a fortaleza (a firme determinação de cumprir a lei moral). Aquino cita também, seguindo Aristóteles, a liberalidade, a magnificência, a amizade etc. como virtudes. Ao contrário de Aristóteles, todavia, Tomás de Aquino considera a prudência tanto como virtude intelectual como moral, diferenciando-a *secundum essentiam e secundum materiam*, uma típica distinção escolástica.

As virtudes morais podem existir sem ciência e sabedoria, mas não sem entendimento e prudência. Aliás, todas as virtudes são uma espécie de agir prudente, um agir de acordo com a reta razão (*recta ratione factitium*) e em conformidade com a natureza das coisas. Não se trata da prudência num sentido pejorativo de precaução excessiva, de timidez, de covardia racionalizada ou até mesmo de cauística. Ao contrário, a virtude da prudência é a obediência à regra, ao justo-meio, a partir do qual há extremos. Esse ponto, segundo David Ross, é o que caracteriza também a virtude para Aristóteles e para Aquino: “obediência a tal regra é a virtude moral” (*op. cit.* p. 215).

Por outro lado, as virtudes intelectuais podem existir sem as virtudes morais, exceto a prudência. Agora, tanto as virtudes intelectuais quanto as morais são adquiridas e aperfeiçoadas pelo hábito, ou melhor, pelos bons hábitos, pois maus hábitos formam vícios. Note que Tomás de Aquino também sustenta que existem virtudes cardeais, a saber, a prudência, a justiça, a temperança e a fortaleza e que estas incluem tanto virtudes intelectuais quanto morais. Tais virtudes são essenciais para o caráter moral de uma pessoa.

As virtudes teologais distinguem-se tanto das intelectuais quanto das morais por não serem adquiridas pelo hábito e por serem mais perfeitas, pois são infundidas em nós por Deus. Além disso, elas não se relacionam com a felicidade humana, mas com a beatitude, com uma felicidade sobrenatural. Na realidade, elas são virtudes

Lembrando o dilema de Eutifron, Aquino ao sustentar que “bom” significa ordenado por Deus, subscreve a posição metaética conhecida como voluntarismo teológico.

supra-humanas, divinas, no sentido de serem **ordenadas** por Deus, princípio primeiro e último de todas as coisas. As virtudes teologais são reveladas por Deus, tanto na Tanak (Eclesiastes 2:8), quanto no Novo Testamento (Coríntios I, 13:13). A seguir, comentaremos brevemente cada uma delas.

A fé parece ser uma virtude intelectual, mas menos perfeita, pois é um tipo de conhecimento incompleto sobre coisas que não são vistas. Todavia, dado que a fé é uma virtude sobrenatural e implica a crença na verdade que é **revelada** por Deus ou descoberta pela razão natural, a fé é perfeita. A fé vai além da mera sabedoria natural ou da própria filosofia e implica no conhecimento de Deus. As **vias** para “provar” a existência de Deus podem ser conduzidas pela razão (por exemplo, a partir da ordem natural do mundo), mas é a fé que ultimamente nos dá a certeza e a compreensão do incompreensível, por exemplo, da unidade da trindade (Deus-Pai, Cristo-Filho e o Espírito Santo são um mesmo Deus). Por isso, nenhum esforço pelo hábito ou pela disciplina humana pode levar à fé. Antes de tudo, a fé é a crença na verdade revelada.

A esperança também parece imperfeita, pois relaciona-se com aquilo que ainda não se tem. Todavia, a esperança é motivada sobrenaturalmente pela própria glória divina e, desse modo, também é perfeita. A esperança é a firme confiança na vida eterna daqueles que seguem os mandamentos divinos e os ensinamentos da Igreja.

A caridade é basicamente entendida por Tomás de Aquino nos termos que Agostinho entendia o amor. Desse modo, a caridade implica amor a Deus e através dele a todas as suas criaturas, ao próximo e a si mesmo. A caridade é, portanto, a virtude mais perfeita, pois resume o próprio ideal cristão do amor sendo a primeira, como veremos a seguir, das virtudes teologais.

As virtudes teologais, mesmo sendo supranaturalmente colocadas na alma humana, isto é, são dádivas divinas, operam no intelecto e na vontade de forma harmônica, tendo a fé precedência sobre as outras. Assim como Tomás de Aquino trata Aristóteles como o Filósofo, ele trata Paulo como o Apóstolo, o qual cita, como vimos acima, as três virtudes da fé, esperança e amor, nessa ordem de importância. Sobre a relação entre essas virtudes, Tomás de Aquino assim explica:

“Primeiro, com relação ao intelecto, certos princípios supranaturais sustentados pela luz divina são acrescentados ao homem e essas são as coisas que devem ser acreditadas e dizem respeito à fé. Segundo, a vontade é direcionada a este fim tanto com respeito ao movimento de intenção, o qual vê aquele fim como algo que pode ser alcançado e que pertence à esperança, como também com relação a uma certa união espiritual através da qual a vontade é transformada de certa maneira naquele fim, o que é efetivado pela caridade.” (Questão LXII, Art.3)

Assim, na ordem da **geração**, a fé precede a esperança e a caridade. Todavia, na ordem de **perfeição**, a caridade precede a fé e a esperança. Aquino conclui, então, que a caridade é a mãe e raiz de todas as virtudes (Questão LXII, Art.4).

Resumindo, o quadro de virtudes para Tomas de Aquino é o seguinte:

Adquiridas pelo hábito		Infundidas por Deus
Virtudes intelectuais	Virtudes morais	Virtudes Teologais
Especulativas (sabedoria, ciência, entendimento) e práticas (prudência e arte)	Justiça, temperança, fortaleza, prudência, liberalidade, magnificência etc.	Fé, esperança e caridade

Essas são as principais virtudes da ética cristã, mas há certamente outras. Por exemplo, cabe lembrar que a humildade de Jesus foi constantemente tomada como modelo não apenas pelos apóstolos, mas por muitos outros adeptos do cristianismo. Tanto MacIntyre (1966: 118) quanto Sidgwick (1960: 124) salientam que a humildade é uma virtude cristã fundamental desprezada pelos filósofos gregos (observe no quadro de virtudes de Aristóteles, estudada no capítulo 2, que a humildade é uma falta). Além disso, Sidgwick discute outras virtudes propriamente cristãs: a pureza (de coração); a obediência a Deus e à Igreja, isto é, à autoridade; a alienação em relação às coisas materiais; a paciência e a beneficência (1960: 118-120). Um catálogo completo das virtudes cristãs deveria incluir os diferentes segmentos atuais dessa religião, o que foge aos limites desse trabalho.



Rafael, nascido em Urbino
(06/04/1483) - Roma
(06/04/1520) - Autor da tela
intitulada "Escola de Atenas",
pintada entre 1509 e 1510.

A ética cristã tornou-se predominante no período chamado “medieval” até o **Renascimento** dos ideais grego-romanos no início da modernidade. Depois de Aquino, as contribuições de Duns Scotus, Guilherme de Occam, Boaventura, entre outros, consolidaram a ética cristã até que finalmente ela entrou em crise a partir da Reforma protestante de Lutero e de outras que se seguiram. Chega-se, assim, ao início da modernidade. A virtude sobrevive, mas passa a ter um papel secundário. Para Descartes, ela é fortaleza da alma; para Hutcheson e Hume, um sentimento moral; etc. Mas a ética moderna é o tema da disciplina Ética II. Antes de estudá-lo, vale a pena discutir as reabilitações da ética das virtudes feitas atualmente por aqueles que não acreditam que os ideais modernos, iluministas, sejam suficientes para fundamentar a moralidade.

LEITURA RECOMENDADA

Leia a discussão de Tomás de Aquino sobre as virtudes: questões 49-67 da *Summa Theologiae*.

REFLITA SOBRE

- As semelhanças e diferenças presentes na ética de Platão e Agostinho.
- As semelhanças e diferenças presentes na ética de Aristóteles e Tomás de Aquino.
- As contribuições do cristianismo à ética enquanto disciplina filosófica.

■ 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.



Alasdair MacIntyre
(12/01/1929 -)

5 O LUGAR DAS VIRTUDES NA ÉTICA ATUAL

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 complementaríamos 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 consequencialistas 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.

Deôntico: 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.

Nilismo: 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
- 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.