

A RELEVÂNCIA DA DISTINÇÃO KANTIANA ENTRE VIRTUDE E BOA VONTADE PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE A ÉTICA DAS VIRTUDES¹

Rafael Rodrigues Pereira^{2,3}

rafaelrp@ufg.br

Resumo: o artigo sustenta que a distinção entre virtude (*Tugend*) e boa vontade (*guter Wille*) na ética de Kant fornece uma chave para compreendermos a tese da centralidade da virtude na Ética das Virtudes contemporânea. A partir de uma comparação entre as éticas de Kant e de Aristóteles, argumentaremos que o conceito de excelência (*areté*) cumpre, na obra do filósofo grego, a mesma função da boa vontade em Kant, constituindo o valor moral a partir das razões corretas e da motivação adequada. Acreditamos que esta abordagem pode contribuir para que a Ética das Virtudes se firme como uma corrente autônoma, alternativa ao utilitarismo e ao neokantismo, ao apontar para divergências estruturais entre estas teorias, em função de diferentes papéis atribuídos ao conceito de virtude.

Palavras-chave: virtude, boa vontade, Kant, Aristóteles, Ética das Virtudes.

¹ Recebido: 09-05-2023/ Aceito: 09-06-2023/ Publicado on-line: 28-06-2023.

² É professor na Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2361-506X>.

Introdução

Como se sabe, um dos principais eixos do debate moral contemporâneo é o resgate da noção de virtude, cristalizado no movimento conhecido como Ética das Virtudes. Com origem no artigo seminal de Elisabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, em 1958, esta corrente se fortaleceu no trabalho de autores como Philippa Foot, Peter Geach e G. H. von Wright nos anos 60 e 70, com Alasdair MacIntyre e Bernard Williams nos anos 80, porém somente nos anos 90 e 2000, em autores como Michael Slote, Rosalind Hursthouse e Christine Swanton, as *virtue ethics* aparecem como um movimento autônomo.

A Ética das Virtudes se articula a partir de uma crítica às teorias morais dominantes, que são, até hoje, o neokantismo e o utilitarismo. Ainda que estas abordagens não ignorem completamente a noção de virtude, elas a relegam a um papel secundário, como disposição em fazer o que é certo, sendo que o conceito de “certo” é compreendido em função de caracteres formais e procedimentais, sem fazer referência a conceitos aretaicos. A Ética das Virtudes procuraria, assim, apontar para limitações desse tipo de concepção, que negligenciaria elementos importantes de nossa experiência moral, como a dimensão afetiva, o bem do próprio agente e particularidades contextuais (STATMAN 1997, p. 3-7).

Esta forma negativa de se posicionar, a partir de uma crítica às teorias dominantes, é problemática, na medida em que não fica muito claro em que consistiria uma ética das virtudes em um sentido positivo. Como vimos, o ponto central seria o de conferir maior “destaque” à noção de virtude,

mas isso é um tanto vago⁴. As concepções *virtue-centered* não definem este conceito, em geral, de forma fundacional, ou seja, não-derivativa. O eudemonismo dos antigos, por exemplo, compreende a virtude em função de sua contribuição para a boa vida ou florescimento humano (*eudaimonía*), que seria, portanto, uma instância mais básica. Esta abordagem é adotada por diversos autores ligados à Ética das Virtudes contemporânea, como Rosalind Hursthouse e Alasdair MacIntyre. Filósofos não eudemonistas, como Hume, que também servem como referência para o movimento, tampouco fazem da virtude um conceito fundacional, relacionando-a, por exemplo, à utilidade social.

Podemos nos perguntar, assim, qual seria a diferença entre este tipo de abordagem e teorias morais como a de Kant e dos utilitaristas, onde a virtude é uma disposição em fazer o que é certo. Uma possível resposta, já mencionada, é que estas teorias reduzem a virtude a uma função executiva de normas concebidas de maneira procedimental. Trata-se de uma estrutura bem diferente daquela que vemos em éticas eudemonistas, onde a *areté* é constitutiva da vida boa, e a ação correta não pode ser estabelecida independentemente do discernimento do sábio. A virtude, assim, exerce um papel crucial em tais abordagens, ainda que não seja um conceito básico no sentido fundacional do termo.

Essa diferença, no entanto, pode ser interpretada como

⁴ Segundo Trianosky a “ênfase” na filosofia moral deveria se deslocar de investigações sobre o certo para investigações sobre a virtude (TRIANOSKY, 1990, p. 335); para Michael Slote conceitos aretaicos devem ser tratados como “primários” (SLOTE, 1992, p. 89); Hursthouse afirma que as *virtue ethics* consistem em uma abordagem normativa que “ênfatiza” as virtudes, em contraste com aquelas focadas em deveres, regras ou consequências (HURSTHOUSE, 1999, p. 1).

apenas de grau, e, portanto, o projeto de conferir maior “destaque” à virtude ainda parece vago. Podemos considerar que isso contribui para que as teorias dominantes se encontrem em uma posição confortável para responder às críticas das *virtue ethics*, através de algum tipo de reformulação que confira maior relevância à noção de virtude. É o que fazem autoras neokantianas como Barbara Herman e Nancy Sherman, e Julia Driver entre os utilitaristas⁵. Essas reações, em geral, negam que a Ética das Virtudes consista em uma terceira via, relegando-a, assim, a um tipo de questionamento construtivo, que pode contribuir para um enriquecimento das teorias dominantes, mas sem força para se erigir como uma corrente *per se* (BARON, 1997, p. 48).

Neste artigo nos concentraremos no debate entre a vertente neo-aristotélica da Ética das Virtudes (que é a mais prestigiada) e o neo-kantismo, deixando de lado o utilitarismo. Procuraremos mostrar que a distinção kantiana entre *guter Wille* e *Tugend* fornece uma chave para compreendermos a centralidade da virtude nas *virtue ethics*, na medida em que a excelência de caráter em Aristóteles cumpriria uma função similar à da boa vontade em Kant. A virtude, assim, não seria apenas um princípio de execução, mas aquilo que constitui o valor moral tanto das ações quanto dos agentes.

⁵ B. Herman, *The Practice of Moral Judgement* (1993); J. Driver, *Uneasy Virtue* (2003); N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue* (1997); O. O’Neil, *Kant After Virtue* (1984); R. B. Louden, *Kant’s Virtue Ethics* (1986); R. Crisp, *Utilitarianism and the Life of Virtue* (1992); M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology* (1995); P. Singer, *How Are We to Live* (1996); C. Korsgaard, *From Duty and for the Sake of the Noble* (1998).

I - A distinção entre virtude e boa vontade em Kant

I.1. *A Boa Vontade*

O conceito de boa vontade (*der gute Wille*) é o primeiro a ser introduzido por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, caracterizado como a única coisa que é boa “sem limitação” (*ohne Einschränkung*). Isso significa que seu valor não tem nenhuma qualificação, ou seja, não é condicionado por nada, mantendo-se em quaisquer circunstâncias. Como diz Allen Wood, sua bondade nunca é diminuída pela combinação com alguma outra coisa (WOOD, 2009, p. 8). Kant parece, inclusive, defender a tese mais forte de que somente a boa vontade possui essa dimensão incondicional, funcionando como um requisito para o valor de todo o resto: talentos do espírito (argúcia, discernimento), qualidades do temperamento (como coragem) e dons da fortuna (riqueza, saúde), devem ser estimados de forma positiva ou negativa em função de sua associação com a *guter Wille* (GMS AA 04:393-4). Mais adiante no texto, Kant também atribui um valor absoluto (*Absolut*) à boa vontade (GMS AA 04:394). Isso significa que este valor é incomparavelmente superior ao de todas as outras coisas, sempre ultrapassando-as em caso de conflito (RAWLS, 2005, p. 180).

Kant vincula o valor da boa vontade à qualidade da intenção, ou do “querer” (*die Absicht, das Wollen*), do agente (GMS AA 04:394). Como caracterizar essa intenção é, justamente, a tarefa da primeira seção da *Fundamentação*. O filósofo alemão considera que a noção de uma vontade boa já está contida no que chama de “razão vulgar” (*gemeine Menschenvernunft*) ou “bom senso natural” (*der natürliche Verstand*), e procura estabelecer qual seria o princípio implícito neste

entendimento. Após estabelecer que o dever (*Pflicht*) contém em si o conceito de uma boa vontade, e que “agir por dever” consiste em agir não por inclinação, mas sim por respeito ao princípio formal do querer em geral, Kant conclui que a vontade é boa quando determinada imediatamente por uma lei prática universal (GMS AA 04:402).

Na *Fundamentação* Kant define a vontade como a capacidade do agente em determinar a própria causalidade a partir da representação de leis objetivas da razão prática (GMS AA 04:412). Como comenta Allison, posteriormente o filósofo alemão aprimorou o conceito, possivelmente para adequá-lo melhor ao princípio de autonomia, considerado o fundamento da moralidade. A capacidade de o agente racional ser uma “lei para si mesmo” pressupõe uma divisão interna à vontade, entre, por um lado, uma razão legisladora (identificada a *Wille* em sentido estrito), que elabora as leis, e, por outro lado, uma função executiva, a *Willkür*, capaz de seguir – ou se desviar – destas leis (ALLISON, 1990, p. 130). É através da *Willkür* (que podemos traduzir como “arbítrio”) que o agente formula suas máximas, ao tomar determinados incentivos ou *móviles* (*Triebfeder*) como razões para agir, transformando-os, assim, em motivos (*Bewegungsgrund*) (GMS AA 04:427). Tais incentivos são, em geral, inclinações empíricas (desejos, emoções), mas Kant postula que existe um móbil de origem não empírica, o sentimento de respeito à lei moral (KpV AA 05:73). Transformamos incentivos em razões a partir de algum princípio volitivo (GMS AA 04:427), que podem ser formais – a lei moral – ou o princípio material que Kant chama de amor-próprio (*Eigenliebe*), entendido como a tendência de fazermos de nossas inclinações (enquanto busca

pela felicidade pessoal) o supremo princípio determinante do arbítrio (KpV AA 05:73).

Quando a *Willkür* faz da razão prática legisladora o princípio estruturante de nossas máximas – aquilo que Kant chamará, como veremos, de fundamento subjetivo de sua adoção –, temos uma boa vontade (KpV AA 05:62). Porém, se o arbítrio for condicionado por nossas inclinações, segundo o princípio do amor-próprio, teremos uma má vontade. Isso não significa, obviamente, que a pessoa de boa vontade nunca aja a partir de suas inclinações, mas sim que o faz dentro dos limites colocados pela lei moral. As ações que realizamos em vista da felicidade se tornam, assim, moralmente permissíveis. Quando temos uma má vontade, por outro lado, as inclinações são tomadas como razões para agir de forma puramente instrumental.

Kant chega à formulação mais clara desta concepção em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, a partir do conceito de “máxima suprema” (*oberste Maxime*). Trata-se do fundamento subjetivo de adoção das máximas em geral (RGV AA 06:31-2), uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) que estrutura a vontade do agente – e que, por se tratar de uma máxima, deve ser um ato de liberdade, voluntariamente escolhido (RGV AA 06:21). O que a máxima suprema faz, basicamente, é estabelecer a ordenação dos motivos. Kant considera que os dois tipos de móveis – inclinações e respeito à lei moral – não podem simplesmente coexistir, um deve estar subordinado ao outro. Em uma vontade boa, esta hierarquia é estabelecida corretamente, e a moralidade torna-se, como vimos, a condição de nossa busca pela felicidade. O indivíduo mau inverte esta ordenação, subordinando a lei moral ao amor de

si. A felicidade constitui-se, assim, na condição da moralidade, o que significa que agiremos conforme o dever apenas se isto estiver de acordo com nossos interesses (RGV AA 06:36).

Kant chama de propensão ao mal (*Hang zum Bösen*) a tendência da espécie humana em inverter a ordem dos motivos. Não existe uma explicação para essa propensão, embora possa ser constatada empiricamente através de “exemplos gritantes” (RGV AA 06:32). Sua origem não está na natureza humana, cujas disposições originárias – a animalidade, a humanidade e a personalidade – são boas em si mesmas, ainda que possam sofrer desvios. Esta propensão, que corrompe o fundamento subjetivo de todas as máximas, é “radical” no sentido etimológico da palavra, por estar enraizada, por assim dizer, na natureza humana, ainda que não faça parte dela.

A propensão ao mal possui três graus, a fragilidade (*die Gebrechlichkeit*), a impureza (*die Unlauterkeit*) e a malignidade (*die Bösartigkeit*, também designada por Kant como corrupção, *Verderbtheit*, e perversão, *Verkehrtheit*). A caracterização destes graus remete diretamente à distinção entre boa vontade e virtude. A fragilidade, descrita por Kant como “a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral” (RGV AA 06:29), é compatível com a boa vontade, ou seja, com a correta ordenação dos móveis, tratando-se, sobretudo, de um problema na *execução* das máximas. Admitimos o bem ao formular a regra, mas não a seguimos, por ser mais fraca, subjetivamente, do que as inclinações. A malignidade, por outro lado, consiste em inverter sistematicamente a ordem dos móveis na adoção das máximas,

e, portanto, envolve, necessariamente, uma má vontade. Como diz Kant, o homem mau é aquele que admite móveis sensíveis como suficientes, por si só, para a determinação do arbítrio, independentemente da lei moral (RGV AA 06:30). Isso não significa que atue sempre de forma imoral, ou seja, contrária à lei, porém mesmo quando age conforme o dever, suas ações visam algum interesse pessoal. Quanto à impureza, trata-se de uma tendência em misturar móveis morais com não-morais (RGV AA 06:29-30). Segundo Thomas Hill, esta propensão se caracteriza por um comprometimento qualificado com a lei moral, através de máximas como “cumprirei o dever desde que o custo não seja muito grande” (HILL, 2008, p. 43). Hill considera que a impureza é incompatível com a boa vontade, porém o texto de Kant, a nosso ver, dá a entender que seriam sim compatíveis, na medida que, segundo o filósofo alemão, a máxima é boa em seu objeto, ou seja, seguir a lei moral intencionalmente, ainda que não tenha acolhido esta lei como móbil suficiente (RGV AA 06:30)⁶. Diferentemente do que ocorre na fragilidade, a máxima impura é firme o suficiente para sua execução; porém depende, para isso, da mistura com móveis empíricos.

O primeiro grau da propensão ao mal, a fragilidade – e, conforme argumentamos, também o segundo grau, a impureza –, deixam claro que uma vontade pode ser boa, e, ao

⁶ O ponto de Hill é que na fragilidade o agente se compromete plenamente com o imperativo categórico em sua máxima suprema, e abre exceções somente em máximas particulares, enquanto na impureza as exceções são assumidas já no compromisso geral com a lei moral, em fórmulas como “cumprirei meu dever somente se isto não for muito sacrificante” (HILL, 2008, p. 49). No nosso entender, este tipo de comprometimento ainda caracteriza uma boa vontade, na medida em que, como diz Kant, o agente tem a intenção de seguir a lei moral, ainda que de forma hesitante e a contragosto.

mesmo tempo, fraca. A força da vontade, relativa ao cumprimento efetivo das máximas, é algo diferente de sua bondade (MS AA 06:408). A partir destas considerações, procuraremos caracterizar a noção de virtude, em Kant, como um princípio de execução que não está diretamente ligado ao valor moral de nossas ações.

I.2. A virtude como força da vontade

Na *Metafísica dos Costumes* Kant distingue a doutrina do direito da ética, caracterizando esta última como uma doutrina da virtude (*Tugend*). Ambas consistem em um sistema de deveres, e, portanto, pressupõem alguma forma de coerção (*Zwang*). Enquanto no direito o constrangimento é meramente externo, na ética este é interno, ou seja, uma auto-coerção. Em ambos os casos, o cumprimento do dever equivale a um tipo de liberdade, que é exterior no caso do direito, e interior no caso da ética (MS AA 06:381).

Toda coerção envolve a superação de obstáculos, e estes devem ser, assim, internos na doutrina da virtude. Esses entraves íntimos, que precisamos sobrepujar para agir moralmente, são nossas inclinações empíricas. É interessante observar que as inclinações atuam como obstáculos não apenas quando são contrárias à ação moral, mas também se apontam na mesma direção – este é o ponto do famoso caso do filantropo exposto por Kant na primeira seção da *Fundamentação*: uma pessoa pode estar genuinamente preocupada em ajudar os outros a partir de suas disposições empíricas, porém tais ações, ainda que louváveis, não terão valor moral, pois não terão sido realizadas por dever (GMS AA 04:398). Este será um tópico importante na comparação com

Aristóteles, que realizaremos na parte dois.

É justamente em função da associação entre dever moral e autocoerção que Kant denominará a ética como “doutrina da virtude” (*Tugendlehre*). A virtude, de fato, é definida como *fortitudo moralis*, onde *fortitudo* é a “coragem de se opor a um adversário poderoso”. Kant conclui que “a liberdade interna é, portanto, uma doutrina da virtude” (MS AA 06:380).

Como as inclinações resistem ao dever moral a partir de fins sensíveis, a razão legisladora só pode se contrapor a elas através de fins morais, e estes serão, portanto, deveres. A ética, assim, também pode ser entendida como o sistema dos fins da razão pura prática (MS AA 06:380-81). Baseado em tais premissas, Kant irá desenvolver um rico sistema de deveres morais particulares, cujos detalhes não nos interessam aqui.

É importante observar que o conceito kantiano de virtude é mais complexo do que sugere a definição que encontramos na *Metafísica dos Costumes*. Isso ocorre, sobretudo, de duas maneiras. Em primeiro lugar, a virtude não envolve apenas a força de superar nossas inclinações, mas também a transformação gradual destas para que apoiem o cumprimento do dever. Este é um ponto importante para o debate contemporâneo da Ética das Virtudes, pois parece aproximar a concepção de Kant da de Aristóteles. Podemos ilustrar este aspecto a partir do dever imperfeito básico de buscar nossa própria perfeição, o que inclui tanto o aprimoramento físico quanto o moral (MS AA 06:386-87)⁷. Segundo Kant, o cul-

⁷ Deveres imperfeitos ou *latos* são aqueles que prescrevem fins, e não ações específicas, deixando

tivo de nossas capacidades naturais visa “fomentar os fins propostos pela razão” (MS AA 06:391-92), o que significa que a perfeição natural sustenta a moral, na medida em que a primeira deve promover nossa capacidade de agir a partir de princípios autônomos, que são a fonte da moralidade (SHERMAN, 1997, p. 142-3). É pertinente observar que embora a natureza humana seja irrelevante para fundamentar a moralidade (posto que esta deve ser válida para todos os seres racionais), nossa antropologia é sim importante na aplicação deste fundamento, como faz Kant, justamente, na *Metafísica dos Costumes*, ao derivar todo um sistema de deveres particulares adaptados à condição humana (MS AA 06:217). Não por acaso, é justamente neste momento em que a noção de virtude é abordada⁸.

A virtude, assim, não consiste apenas na força em superar a resistência de nossas inclinações, mas também em uma transformação ativa destas para que amparem a moralidade. Este apoio pode ser entendido de forma negativa – nossas disposições seriam trabalhadas para “resistir menos”, por assim dizer –, mas também em um sentido positivo, de contribuir diretamente para o cumprimento do dever⁹. Obvia-

assim uma margem (*latitudo*) para sua observância (MS AA 06:390).

⁸ Como comenta Sherman, o sistema derivativo de fins permite ver a virtude em Kant como algo mais do que autocontrole, também envolvendo o cultivo positivo da natureza humana. A virtude, assim, também se manifesta na transformação positiva de nossa natureza (SHERMAN, 1997, p. 140).

⁹ Sherman distingue diversos papéis positivos desempenhados pelas emoções em apoio às ações morais na ética kantiana, como o de modos de atenção (permitem identificar o que é moralmente saliente em uma situação), expressar interesse moral (como no caso da benevolência), um papel educacional (ao tornar a virtude um modelo atraente e admirável), e mesmo uma função motivacional, ainda que indireta (SHERMAN, 1997, p. 145-151). A análise de Sherman se baseia, em grande parte, na seção XII da introdução da *Doutrina da Virtude*, onde Kant descreve quatro tipos de sentimentos, ligados a nossa natureza empírica, necessários para a receptividade do dever moral: o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao próximo e o respeito por si mesmo (MS AA 06:399-

mente, esta dimensão positiva ainda pode fazer parte do entendimento das disposições como um obstáculo a ser superado, se esta ideia for entendida de forma ampla – como é, possivelmente, a intenção de Kant. Conforme comentamos, há um sentido em que as inclinações sempre devem ser sobrepujadas, mesmo quando apoiam o dever, na medida em que as ações só possuem valor moral quando realizadas por dever (*aus Pflicht*), ou seja, a partir do incentivo do respeito à lei moral, que não tem origem empírica¹⁰.

A segunda maneira pela qual a definição de virtude que encontramos na *Metafísica dos Costumes* pode ser enganosa é que neste texto Kant com frequência se expressa como se houvesse uma espécie de cabo de guerra entre razão e inclinações, segundo um modelo de relação de forças. Como comenta Jeanine Grenberg em seu texto sobre o tema, esta imagem não condiz com a concepção apresentada em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, onde fica claro que a propensão ao mal deve ser entendida como uma perversão interna à *Willkür*, que afeta, portanto, a elaboração das máximas (GRENBERG, 2010, p. 155-8). Não existe, assim, um confronto direto entre razão e inclinações, e nesta obra Kant deixa claro, justamente, que estas últimas não são

403).

¹⁰ Allen Wood, em seu artigo sobre a boa vontade em Kant, afirma que a autocoerção não é necessária quando as inclinações bastam para a realização da ação. O autor considera que a boa vontade determina apenas que ajamos por dever quando isso for necessário, ou seja, quando as inclinações forem contrárias à lei moral (WOOD, 2009, p. 25). A posição de Wood não afeta a psicologia moral tradicionalmente atribuída a Kant, que estamos expondo aqui. Como veremos, a virtude não consiste em um cabo de guerra entre razão e inclinações, mas sim na elaboração de uma máxima forte, como uma diretriz que garanta que a ação será realizada mesmo sem a participação das inclinações. A ideia de autocoerção, assim, já está embutida na máxima, e, portanto, a posição de Wood é compatível com nossa exposição.

inerentemente más, pois fazem parte das disposições originárias da natureza humana, que são boas em si mesmas. A analogia do cabo de guerra é, portanto, inadequada¹¹. Podemos considerar que o mal, enquanto perversão da *Willkür*, consiste em uma combinação de dois fatores: por um lado, a vontade pode ser má, invertendo a ordem dos incentivos (fazendo do amor-próprio a condição do cumprimento do dever), e, por outro lado, mesmo sendo boa, ela pode ser fraca, nos impedindo de realizar concretamente aquilo que intencionamos. Como veremos mais adiante, é justamente essa distinção entre uma vontade boa e uma vontade fraca que não faria sentido pros antigos, e este ponto, conforme sustentamos neste trabalho, é crucial para compreender a abordagem contemporânea da Ética das Virtudes.

Podemos nos perguntar como a virtude pode se manifestar na elaboração das máximas. Aqui seguiremos a abordagem de Thomas Hill. Segundo este autor, Kant não explica adequadamente como devemos interpretar a fraqueza da vontade, já que esta não pode ser atribuída a uma deficiência de capacidade ou a um embate de forças. Para suprir esta lacuna, o autor propõe uma analogia entre as máximas do agente e políticas governamentais. A fraqueza de uma lei se expressa na maneira com que é formulada, por exemplo com um conteúdo vago e indeterminado acerca do que é proibido ou permitido, ou sobre seus meios de implementação. Isso

¹¹ “Assim, força e fraqueza de vontade, como são concebidos no discurso moral, precisam ser tratados como ideias metafóricas (ou “numênicas”) necessárias e válidas somente para propósitos práticos. Portanto não podemos esperar que referências à força e fraqueza da vontade moral forneçam uma explicação causal do tipo ‘cabo de guerra’” (HILL, 2008, p. 46). Hill considera que Kant faz uma crítica a autores como Hobbes e Hume, que acreditavam que nosso comportamento é fruto de forças causais, como o apetite.

abre espaço para discordâncias de interpretação, e a lei acaba sendo ineficaz em sua aplicação a casos particulares (HILL, 2008, p. 49).

De forma similar, a fraqueza da vontade – que no nosso entender se aplica, discordando de Hill, a dois graus da propensão ao mal, fragilidade e impureza –, seria fruto de uma falta de comprometimento com a lei moral. O agente aderiria à lei – o que já basta, como vimos, para caracterizar uma boa vontade –, porém esta obrigação seria aceita com pesar e hesitações, o que se reflete na maneira com que a máxima é elaborada. Sua formulação seria vaga, sem especificações sobre como ser executada diante de obstáculos, o que abre uma brecha, por assim dizer, para que o agente siga máximas de amor-próprio em algumas situações (HILL, 2008, p. 49). O que ocorreria no agente virtuoso é que suas máximas não teriam essa deficiência, sendo explícitas, bem definidas e específicas quanto a meios de implementação. Mantendo a analogia com ações governamentais, as máximas do virtuoso seriam como “políticas de tolerância zero”, que não aceitam exceções às prescrições da razão (HILL, 2008, p. 50).

Concluindo nossa seção sobre virtude e boa vontade em Kant, podemos afirmar que se trata de dois conceitos diferentes, ainda que relacionados: a boa vontade fundamenta o valor moral de nossas ações, a partir da qualidade da intenção ou querer, o que, por sua vez, remete à maneira com que hierarquizamos os dois princípios volitivos, o formal e o material. Uma boa vontade é aquela onde a lei moral tem precedência sobre o amor-próprio. A virtude, por outro lado, consiste na força da vontade em vencer a resistência das inclinações ao cumprimento do dever. Como dissemos, ambos

os conceitos estão relacionados, na medida em que a virtude pressupõe a boa vontade. O ponto central para os propósitos de nosso artigo é que ambas contribuem para o valor moral de formas diferentes: a boa vontade de forma direta, fundamentando este valor, e a virtude apenas de forma indireta, enquanto princípio de execução.

Na próxima seção abordaremos o conceito de virtude em Aristóteles, argumentando que para o estagirita a *areté* não é apenas um princípio de execução, mas sim aquilo que confere valor às ações – acumulando, portanto, as funções da boa vontade e da virtude em Kant. Esse ponto é importante, a nosso ver, para o debate contemporâneo acerca das Éticas das Virtudes, na medida em que a distinção kantiana ilustraria perfeitamente a maneira pela qual as teorias morais modernas relegam à virtude um papel secundário, em comparação com o eudemonismo dos antigos, exemplificado por Aristóteles, onde a excelência de caráter é constitutiva da moralidade.

II – A ética das virtudes de Aristóteles

A espinha dorsal de nossa comparação consistirá em mostrar que tanto Kant quanto Aristóteles concebem o valor moral de maneira similar, a partir de dois fatores: *razões corretas e motivação adequada*. O que ocorre, é que na ética kantiana tais quesitos são associados à boa vontade, enquanto na concepção de Aristóteles estes caracterizam a *areté*.

II.1. *Virtude e motivação moral*

Nossa abordagem de Aristóteles se baseará, sobretudo, na *Ética a Nicômaco* (NE). Como se sabe, nesta obra o filósofo

grego estabelece que o sumo bem (*tó áriston*) do ser humano é uma vida conforme as virtudes, embora bens externos, como amigos, riqueza ou poder político também contribuam, de forma secundária, para a *eudaimonia* (EN 1099a32).

A noção de virtude ou excelência (*areté*) é definida, inicialmente, através do argumento do *érgon*, na seção 7 do livro I. Ali vemos que a melhor vida possível para os seres humanos é aquela onde estes realizam sua atividade característica, que é a racional (DESTRÉE, 2010). A *eudaimonia* é assim compreendida como a “atividade da alma conforme a virtude” (EN 1098a17). No final do livro I, Aristóteles analisa a estrutura da alma humana (*he psykhé*) para especificar como esta atividade ocorre. A ordenação tripartite permite ao estagirita estabelecer que isso se dá de duas maneiras: por um lado, as virtudes dianotéticas ou intelectuais consistem em uma atividade contida apenas na parte racional, enquanto as virtudes éticas ou práticas envolvem também a parte apetitiva, que, mesmo não sendo em si mesma racional (*álogos*), é capaz de participar da razão (EN 1102a29). Aristóteles se serve do fenômeno da continência ou autodomínio (*enkráteia*) para mostrar que existe uma dimensão da *psykhé* que resiste ao comando do *lógos*, mas, ao mesmo tempo, é capaz de obedecê-lo (EN 1102b18). A continência, como veremos ao longo deste trabalho, é importante na comparação com Kant. De fato, a ideia de que, para agirmos racionalmente, é preciso vencer a resistência de uma parte irracional da alma, relativa às inclinações, lembra a concepção do filósofo alemão. Esta impressão, no entanto, é equivocada. A *areté* consiste em uma harmonização psíquica entre a parte apetitiva e

a racional, e, portanto, é um estado de caráter diferente da continência. Aristóteles se serve do fenômeno da *enkráteia*, no final do livro I, apenas para ilustrar que a alma possui uma parte irracional que pode participar (*metékhō*) da razão. A maneira pela qual essa relação ocorre, nas ações morais, é desenvolvida nos capítulos posteriores, porém a ideia de que deve haver uma harmonização, e não uma imposição, já é introduzida, no final do Livro I, através do verbo *akoúō*, “ouvir” (EN 1103a3; Cf. 1119b15). É possível argumentar, obviamente, que a noção kantiana de virtude, como vimos, também envolve uma transformação positiva de nossas inclinações para que estas apoiem o dever. O ponto central, no entanto, é que em Kant este apoio não é constitutivo do valor moral, enquanto para Aristóteles sim.

A partir da caracterização das virtudes éticas no final do Livro I, Aristóteles distingue quatro estados de caráter: o vicioso (*kakós*), o incontinente (*akratés*), o continente (*enkratés*), e o homem com virtude (*areté*). No agente vicioso também existe um tipo de alinhamento entre as duas partes da alma, porém de forma inadequada, em função de uma baixa resistência da parte racional aos apetites (EN 1151a13-4; Cf. VERGNIÈRES, 1995, p. 109). Só podemos falar de harmonização, assim, quando nossos desejos se deixam guiar pela razão¹². O agente virtuoso possui uma concepção correta, verdadeira, do bem, e, portanto, a consonância ocorre de baixo para cima, por assim dizer, na medida em que aprendemos a

¹² Como diz Solange Vergnières: “Vemos assim como a paridade formal entre o vício e a virtude é superficial. O homem virtuoso superou todo dualismo porque seu desejo se racionalizou; o intemperante regrediu aquém da dualidade humana. Sua ‘unidade’ não é reconciliação, mas sim mutilação” (VERGNIÈRES, 1995, p. 111).

ter prazer com as coisas certas, a amar aquilo que é nobre (*tó kálon*). Em contraste, a concepção de bem do vicioso consiste em procurar satisfazer os interesses que já possui (EN 1119a2-5; 1146b24). Ele sabe, obviamente, que esta concepção diverge daquilo que outras pessoas, ou a sociedade, consideram correto. Mas não aceita que esta divergência se deva a algum equívoco seu (EN 1150b29-30)¹³.

Quanto aos dois estados de caráter restantes, o incontinente e o continente, estes são caracterizados por um conflito psíquico que não existe no vicioso ou no virtuoso. O incontinente age de forma errada, porém, diferentemente do vicioso, sente remorso por isso. O continente age de forma correta, porém, diferentemente do virtuoso, não tem prazer nisso. Podemos, assim, ver estes estados como etapas de transição entre o vicioso e o virtuoso (URMSON, 1988, p. 32).

O ponto relevante para nossa análise é que as ações virtuosas possuem, para Aristóteles, um valor superior às do continente (EN 1128b34; 1145b1; 1146a5-10; 1149a21; 1151b30-1152a6).¹⁴ Isso sugere que a *areté* não é apenas um princípio de execução – ou seja, sua função não consiste apenas em propiciar a realização efetiva da ação segundo o *lógos* –, mas sim algo que contribui diretamente para sua dimensão moral.

¹³ “Não se pode dizer que o intemperante ignore a regra ou a lei no sentido de não a conhecer, como se fosse uma criança. O intemperante conhece a lei na medida em que se esforça para contorná-la. Aquilo que ele não sabe, é que a lei prescreve o justo e o bem” (VERGNIÈRES, 1995, p. 110).

¹⁴ Solange Vergnières comenta que o agente virtuoso age com conhecimento de causa, de forma intencional, tendo as excelências como fundamento (Cf. EN 1105a30 *et seq.*). O continente, por outro lado, realiza um fim que é bom, mas não age em função desse fim, no sentido de desejá-lo e amá-lo com toda sua alma. Age como o virtuoso ao respeitar a regra, mas não age *enquanto* virtuoso, como “amigo do belo” (VERGNIÈRES, 1995, p. 98).

É preciso observar que a virtude, na ética kantiana, não consiste em um princípio de execução no sentido superficial de considerar a ação de um ponto de vista externo, pois isso abarcaria aquilo que o filósofo alemão chama de ações conforme o dever (*pflichtmäßig*), ou seja, quando fazemos a coisa certa pelas razões erradas. A virtude consiste na força da vontade em realizar ações *com valor moral*, portanto de um ponto de vista interno, a partir da intenção correta, ou seja, por dever. Conforme comentamos, embora sejam conceitos diferentes, a virtude pressupõe a boa vontade. Portanto há sim em Kant uma conexão entre a virtude e o valor moral, ainda que indireta.

Percebe-se, assim, como seria simplista aproximar o agente moral kantiano da continência em Aristóteles. Em um sentido geral, ambos os filósofos compreendem a moralidade de forma similar, a partir, como dissemos, das razões corretas e da motivação adequada. Se para Aristóteles as ações da pessoa virtuosa possuem um valor superior às do continente, isso se deve ao fato de que, ainda que assumamos que ambos ajam pelas mesmas razões (mais adiante contestaremos esse ponto), o continente não está motivado corretamente. Trata-se de um estado onde a harmonização das inclinações com a razão encontra-se em um nível intermediário, o que faz com que ação correta seja realizada de forma hesitante e a contragosto, diferentemente do virtuoso que ama o que é nobre e tem prazer em agir virtuosamente. O continente aristotélico, assim, lembra aquilo que Kant chama de impureza (*Unlauterkeit*), que é, como vimos, um dos graus da propensão ao mal, quando a execução da máxima depende

de uma mistura de motivos morais com não-morais¹⁵.

Estas considerações nos permitem aproximar a harmonização das inclinações, em Aristóteles, com a pureza de intenções em Kant. Em ambos os casos, trata-se de uma forma de caracterizar a motivação adequada, que ocorreria quando abraçamos, por assim dizer, as razões morais de forma plena, sem reservas e hesitações. Existe, de fato, uma clara afinidade de sentido entre pureza (*Reinigkeit*) e harmonia (*harmonía*). Ambas remetem a ideias como limpeza, ordem, transparência e concórdia. A motivação correta, compreendida desta forma, é um dos fatores constitutivos do valor moral em ambos os filósofos. O que ocorre, é que em Aristóteles esta motivação depende do desenvolvimento de nossas inclinações empíricas (desejos, emoções), enquanto em Kant a intenção, ligada à noção de vontade (*Wille*), é uma instância que independe de tais disposições¹⁶.

É possível associar este ponto, obviamente, a fatores históricos: existe um consenso entre os comentadores de que o conceito de vontade não existia no mundo antigo. A psicologia moral dos filósofos gregos e romanos se baseava em uma interação entre forças racionais e irracionais. Albrecht Dihle, em *The Theory of Will in Classical Antiquity*, considera que a noção de vontade se desenvolve, em grande parte,

¹⁵ Em algumas passagens, Aristóteles descreve a continência como um estado misto: “Tal como ter domínio sobre si próprio não é bem uma excelência, mas algo de misto” (*mikté*) (EN 1128b34). Tradução de Antônio de Castro Caeiro.

¹⁶ Mais adiante, pontuaremos que há pelo menos uma diferença significativa entre harmonia e pureza nos respectivos autores, relativa à ideia de *simplicidade*: a harmonização, em Aristóteles, não elimina a heterogeneidade das inclinações. O *set* motivacional aristotélico é assim complexo de uma forma que intenção moral kantiana não é. Este ponto é relevante para explicar, por exemplo, como as emoções e o prazer podem fazer parte da motivação adequada, constitutiva do valor moral, de uma forma que não faz sentido para Kant.

devido à doutrina cristã, onde a obediência aos mandamentos divinos não é um ato do intelecto ou do desejo, mas sim de uma terceira instância, entendida como pura volição (DIHLE, 1982, p. 72). A intencionalidade não é mais derivada da razão ou da emoção, mas sim considerada em si mesma:

a palavra “vontade” e seus equivalentes nas linguagens modernas, como é aplicada na descrição e avaliação da ação humana, denota pura volição, independentemente de sua origem tanto cognitiva quanto emocional (...). Os gregos não tinham nenhuma palavra deste tipo em sua linguagem para denotar vontade ou intenção enquanto tal (DIHLE, 1982, p. 20)¹⁷.

Esta psicologia partida, que explica o comportamento humano com base na interação entre forças racionais e irracionais, e que não tem lugar para o conceito de vontade, prevalece no decorrer da tradição grega dos tempos de Homero em diante (DIHLE, 1982, p. 27).

Nosso termo “vontade” denota somente a intenção resultante, deixando de fora qualquer referência especial a pensamento, instinto ou emoção como fontes possíveis desta intenção. Os gregos, por outro lado, só conseguem expressar a intenção juntamente com uma de suas causas, mas nunca de seu próprio direito (DIHLE, 1982, p. 24-25).

Nem Platão nem seus sucessores puderam introduzir o fator isolado da intenção ou da volição em sua doutrina da ação humana. Em sua tentativa de estabelecer o quadro psicológico dos padrões morais, eles sempre mantiveram a bipartição tradicional entre intelecto e emoção, forças racionais e irracionais da alma. Eles se concentraram no problema de como a razão, da qual a realização primária é sempre a cognição, poderia ser e continuar mantida como o fator dominante na vida moral, como a natureza requeria (DIHLE, 1982, p. 54)¹⁸.

¹⁷ As traduções dos textos em inglês, francês, alemão e grego são de minha autoria, exceto quando indicado na bibliografia.

¹⁸ Podemos considerar que a intenção, enquanto disposição que visa algum fim, é trabalhada em Aristóteles a partir de uma conjunção entre intelecto e desejo, que ocorre na escolha, *proairesis*. O filósofo grego, de fato, considera que a *proairesis*, enquanto “decisão de agir”, possui as duas dimensões, podendo ser entendida tanto como “desejo deliberativo” quanto como “deliberação desiderativa” (*órexix bouletiké*) (EN 1113a11-21; Cf. AUBENQUE, 2008, p. 196). A intenção, enquanto

Dihle considera que foi Santo Agostinho o inventor da noção de vontade, ao interpretar a liberdade como um ato de pura volição (DIHLE, 1982, p. 128-129). Esta leitura é contestada, mas não precisamos entrar nesse debate aqui¹⁹. O ponto que nos interessa é que o conceito de vontade permite a Kant conceber um tipo de *móbil* moral que independe de nossas disposições empíricas, o que, como vimos, não faria sentido para Aristóteles. Uma das teses centrais da ética kantiana, de fato, é a de que a razão prática pura é capaz de produzir seu próprio incentivo, o respeito (*Achtung*) à lei

escolha desejante que visa um fim de forma deliberada, funda a responsabilidade moral, tendo assim um âmbito mais estrito do que o mero “voluntário” (*ékoúsios*), quando agimos de forma não constrangida e com conhecimento das circunstâncias, o que se aplicaria também a crianças e alguns animais (EN 1111b7). (Cf. VERGNIÈRES, 1995, p. 93-100). Vemos, assim, como não faria sentido para Aristóteles – assim como para filósofos gregos e romanos de forma geral – falar da intenção em si mesma, como uma terceira instância, independente do intelecto e do desejo.

¹⁹ É interessante contrastar a posição de Dihle com a de Gauthier & Jolif em seu comentário à *Ética a Nicômaco*. Os autores franceses consideram que foi São Máximo o Confessor (580-662 DC), e não Santo Agostinho, o criador do conceito de vontade. Este último teria apenas tornado mais abrangente a *voluntas* dos estoicos, sem realizar nenhuma modificação conceitual relevante. Gauthier e Jolif enfatizam a importância do estoicismo para o surgimento da vontade, sobretudo na versão ortodoxa desta escola, atribuída a Crisipo, onde a alma é concebida de forma monista. As paixões são identificadas, nesta concepção, a juízos incorretos da parte racional única da alma, sem fazer referência, portanto, a nenhuma instância propriamente irracional. Outro aspecto do estoicismo que prenuncia o conceito de vontade é a noção de assentimento (*synkatáthesis*), que é uma operação do intelecto que precede a formação do desejo. O passo decisivo teria ocorrido durante o estoicismo romano, com a criação do termo *voluntas*, que sintetiza diversos conceitos gregos, como *éxon* (espontaneidade), *boúlesis* (desejo racional) e *phroiaresis* (decisão). É interessante observar que para Gauthier & Jolif esta síntese de componentes desiderativos com intelectuais se deveria, em grande parte, à inabilidade de Cícero como tradutor (GAUTHIER & JOLIF, 1970, p. 260-261). A *voluntas*, no entanto, ainda não seria aquilo que chamamos de vontade, na medida em que não institui a volição como uma terceira instância, independente da razão e do desejo. Isto teria ocorrido apenas na obra de São Máximo o Confessor, criador do conceito escolástico de vontade, que serve de base para o moderno. São Máximo distingue dois tipos de querer, o natural e o gnômico, atribuindo o pecado somente a este último. O querer “natural” teria afinidades com o conceito aristotélico de *boúlesis*, porém com a diferença fundamental de tratar-se de um desejo naturalmente racional, e não por acidente (ou seja, não é um desejo em si mesmo irracional passível de participar da razão) (GAUTHIER & JOLIF, 1970, p. 246-266). Como dizem os comentadores à guisa de conclusão, “O historiador não pode esquecer que foi preciso aos homens, após Aristóteles, onze séculos para inventar a ‘vontade’” (GAUTHIER & JOLIF, 1970, p. 266).

moral (KORSGAARD, 1998, p. 213).

Estamos agora em condições de estabelecer o ponto central de nosso artigo: a noção de virtude ou excelência em Aristóteles cumpre a mesma função da boa vontade em Kant. O que caracteriza as ações da pessoa virtuosa, conferindo-lhes um valor especial, é o fato de serem realizadas a partir das razões corretas e da motivação adequada. A virtude, assim, não é apenas um princípio de execução, que permite que superemos obstáculos para efetivar ações cujo valor já foi estabelecido em uma instância anterior.

Mais adiante, argumentaremos que a contribuição da *areté* para o valor moral não se dá apenas a nível motivacional, mas também na apreensão das razões. Por ora, cumprenos apreciar alguns desdobramentos de sua associação com a boa vontade kantiana.

A consequência mais imediata é um melhor entendimento das críticas da Ética das Virtudes a abordagens como o utilitarismo e o neokantismo. Como vimos, a proposta das *virtue ethics* consiste, em termos gerais, em conferir uma maior centralidade à noção de virtude, divergindo, assim, de teorias que lhe relegam um papel secundário. De acordo com nossa análise, a distinção kantiana entre virtude e boa vontade ilustra perfeitamente este ponto. A *Tugend* não é mais, como era para os antigos, aquilo que confere valor moral às ações. Trata-se, agora, de uma disposição para cumprir o que é certo, sendo que o “certo” é definido como um padrão que não faz nenhuma referência a conceitos aretaicos²⁰.

²⁰ Rawls expressa bem esta tendência das doutrinas modernas em *A Theory of Justice*, ao afirmar que “os dois principais conceitos da ética são o certo e o bem; o conceito de uma pessoa com valor moral é, acredito, derivado destes” (RAWLS, 1999, p. 21). Em relação ao utilitarismo, a obra de

Nossa análise também permite ponderar as limitações de algumas réplicas a estas críticas. É comum filósofos neo-kantianos afirmarem que se trata de uma visão caricata de Kant. Se analisarmos sua teoria mais de perto, veremos que há sim ali um lugar importante reservado ao caráter do agente, às emoções e ao prazer em agir moralmente, de forma similar ao que encontramos em Aristóteles²¹. Tais réplicas são superficiais quando apenas apontam para a presença de tais elementos na ética do filósofo alemão – assinalando, por exemplo, passagens onde este fala da satisfação (*Zufriedenheit*) do agente pela consciência de ter cumprido o dever moral (KpV AA 05:38,117). Conforme argumentamos, é preciso atentar para a *função* destas noções nas duas concepções. O prazer em agir virtuosamente faz parte, na ética de Aristóteles, do complexo set motivacional que constitui o valor moral das ações, cumprindo um papel similar ao da pureza de intenções e do respeito à lei moral em Kant. Aristóteles não é hedonista, porém considera que o prazer acompanha e complementa a atividade virtuosa (EN 1099a13-22; 1174b32), sendo, assim, um reflexo da harmonização das inclinações com a parte racional da alma, e, conseqüentemente, uma das

Julia Driver, *Uneasy Virtue*, é um exemplo deste tipo de construção: a autora considera que qualquer disposição de caráter que contribua para produzir boas conseqüências deve ser considerada virtuosa (DRIVER, 2003, p. 68). A virtude assim, é considerada uma “disposição em fazer o que é certo” em um sentido superficial, como algo que viabiliza a realização efetiva da ação, diferindo, assim, da motivação adequada que é constitutiva do valor moral em teorias como a de Kant. Como comenta Julia Annas em seu artigo *Virtue and Eudaimonism*, na era moderna “as virtudes são vistas tipicamente apenas como disposições para fazer a coisa certa” (1998, p. 39), e isso teria, segundo a autora, duas conseqüências principais: a- as virtudes se tornam triviais e desinteressantes (1998, p. 39); b- as virtudes são moldadas para acomodar qualquer coisa (*whatever*) considerada correta seguindo a teoria (1998, p. 40).

²¹ “A doutrina de Kant (...) é perfeitamente compatível com o cumprimento alegre e jubiloso do nosso dever, com todos os afetos que agraciam a vida humana” (RAWLS, 2005, p. 208. Cf. FELDHAUS, 2015).

marcas que distinguem a *areté* da *enkráteia* (EN 1151b27; 1151b36). A satisfação do agente kantiano em cumprir seu dever, por outro lado, é apenas um efeito que não contribui diretamente, como deixa claro o exemplo do filantropo na *Fundamentação*, para o valor moral da ação. O mesmo pode ser afirmado acerca das emoções, de que falaremos mais adiante²².

Como dissemos anteriormente (n. 16), a harmonização das inclinações, em Aristóteles, permite uma concepção da motivação ética como algo complexo e heterogêneo, nisso diferindo da pureza de intenções de Kant, que postula a existência de um único incentivo não-empírico, o respeito pela lei moral. Este ponto – que marca uma diferença importante, a nosso entender, entre as *virtue ethics* e concepções deontológicas de forma geral – permite que o prazer, as emoções, e mesmo inclinações autorreferentes ligadas ao amor-próprio (*philautía*) (EN IX.8) possam participar diretamente da motivação moral, ao passo que na ética kantiana tais elementos, ainda que possam estar presentes – como costumam pontuar autores neokantianos – contribuirão sempre apenas de forma indireta, como um tipo de apoio, em função de sua diferença fundamental com a intenção moral propriamente dita.

Outro desdobramento concerne a distinção entre moralidade e felicidade, uma importante divergência entre concepções modernas e antigas, com frequência negligenciada

²² Conforme comentamos, a ética kantiana possui em sua noção de “impureza” algo similar à *enkráteia*, enquanto comprometimento vago e hesitante do agente com a lei moral. No entanto, essa hesitação motivacional, em Kant, independe da satisfação empírica com a realização do dever, o nisso difere do prazer da ação virtuosa em Aristóteles.

por autores que procuram aproximar Kant de Aristóteles. Esta distinção é fundamental para o filósofo alemão, que insiste, em diversas passagens, que a moral possui um fundamento diverso da felicidade (KpV AA 05:112-3). Podemos considerar que o próprio conceito de boa vontade é derivado desta separação, pois se trata, como vimos, de uma hierarquização entre os dois tipos de móveis. A ética de Kant se insere no contexto histórico do liberalismo moderno, onde os indivíduos devem ser livres para seguir suas concepções subjetivas de felicidade, desde que não infrinjam as regras objetivas da moralidade. A noção de vontade, que, como vimos, não estava historicamente disponível para Aristóteles, exerce assim uma função central na ética kantiana, ao permitir que a motivação moral independa de nossas disposições empíricas, que permanecem soltas, por assim dizer, para visar a felicidade²³. Trata-se de um tipo de estrutura bem diferente do que encontramos em concepções eudemonistas, onde a motivação moral depende de uma transformação de nossas inclinações, o que obviamente afeta o entendimento que temos da *eudaimonía*. Nesse sentido éticas antigas, como as de Platão, Aristóteles, o estoicismo ou o epicurismo, são ao mesmo tempo teorias sobre a moralidade e sobre a felicidade (Cf. ANNAS, 1993). O bem é um ideal ético, mas também da vida boa.

²³ Autores neokantianos podem aqui, mais uma vez, retrucar que esta é uma visão caricata da ética kantiana, na medida em que esta inclui um dever de aprimoramento pessoal que também levaria a uma convergência entre felicidade e moralidade (KpV AA 05:122). É preciso considerar, no entanto, que A) essa convergência, para Kant, se estende ao infinito; B) a convergência não visa eliminar a distinção entre moralidade e felicidade, posto que isso é impossível para Kant; C) o ponto da convergência não é determinar o valor moral de nossas ações. Podemos dizer que o dever de aprimoramento pessoal, em Kant, remete ao conceito de virtude, que é, como vimos, complementar, porém distinto, do de boa vontade.

Finalmente, é importante observar que a virtude em Aristóteles também pode ser entendida como um princípio de execução, portanto acumulando as funções da *Tugend* e da *Guter Wille* em Kant. Este ponto fica claro se considerarmos que a *areté* é um estado de caráter distinto da *acrasia*. Não faz sentido, em Aristóteles, falar de uma vontade que é boa, porém fraca²⁴. A fraqueza da vontade compromete tanto a execução quanto o valor moral das ações. Isso ocorre, podemos considerar, na medida em que o processo de harmonização de nossas inclinações com a razão, além de estabelecer a motivação adequada, também elimina, ao mesmo tempo, os obstáculos internos à realização das ações. A existência de entraves psíquicos, assim, compromete o valor moral para Aristóteles, mas não para Kant, onde este é um problema relativo à virtude, e não à boa vontade.

II.2. *A virtude e a reta razão*

Como dissemos, o valor moral de nossas ações depende, tanto em Kant quanto em Aristóteles, das razões e da motivação corretas. Na seção anterior argumentamos que a *areté* aristotélica remete diretamente à questão da motivação, sendo, assim, constitutiva do valor moral. Este ponto, por si só, já basta para aproximar este conceito da boa vontade kantiana. Procuraremos argumentar, no entanto, que a contribuição da virtude para a moralidade, em concepções

²⁴ É possível dizer que o acrático e o encrático são “bem intencionados”, na medida que suas escolhas apontam na direção certa, por assim dizer. Como vimos, a intenção é trabalhada, em Aristóteles, a partir da junção entre intelecto e desejo na *proaíresis*. A “boa intenção” do acrático e do encrático, porém, não caracteriza ainda a motivação moral adequada (nem a apreensão das razões, conforme argumentaremos adiante), e, portanto, cumpre um papel diferente da intenção moral kantiana.

eudemonistas como a de Aristóteles, é ainda mais profunda, afetando igualmente a apreensão das razões.

O sábio ou *phrónimos* é aquele que compreende o *porque* de uma ação ser correta (BURNEYAT, 2010, p. 156). Esta compreensão segue uma progressão com diversos estágios até sua formulação completa na sabedoria prática. Começamos aprendendo *que* algo é nobre e justo, para depois entendermos, por conta própria, porque é assim (BURNEYAT, 2010, 162). Os estágios iniciais, que ocorrem já na infância, são caracterizados pela internalização, através do hábito (*éthos*), das disposições adequadas, que são aquelas de estão de acordo com a mediania (*mesótes*), sendo assim susceptíveis de se harmonizar com a razão. Essa internalização se dá, inicialmente, a nível afetivo, quando aprendemos a ter prazer e dor com as coisas certas, a amar o que é nobre, e desenvolver um senso apropriado de pudor ou vergonha (*aidós*) (EN 1104b3-1105a14 (II.3); 1107a1; 1128b10-21; 1179b4-31).

Quando nos tornamos adultos e moralmente responsáveis, passamos a agir por razões, o que significa, para Aristóteles, que fazemos escolhas (*proáiresis*), que resultam de deliberações (*bouleúsis*) (EN 1112a18 *et seq*). Esta atividade racional comum às pessoas adultas, analisada no livro III da *Ética a Nicômaco*, já representa um avanço rumo ao *porque*, porém de forma incompleta, posto que as razões de que nos servimos no dia-a-dia são compatíveis com os estados de caráter do vicioso, do incontinente e do continente. A formação da *boúlesis* ou desejo racional é, portanto, um processo que deve continuar durante a vida adulta, permitindo ao indivíduo aprimorar cada vez mais suas escolhas, a leitura que faz das circunstâncias particulares, seu caráter e sua concepção de

bem. Se este processo for bem-sucedido, teremos o que Aristóteles chama de virtude “natural” (*areté physikê*), anterior à *phrónesis*, assim designada por se tratar de uma segunda natureza, fruto do hábito (BURNEYAT, 2010, 162). Podemos considerar que a apreensão final das razões corretas ocorre quando conseguimos inserir esta visão preliminar do bem em uma concepção adequada de *eudaimonía*, válida para todos os seres humanos. Aristóteles, de fato, define a *phrónesis* como uma “disposição prática de acordo com a razão reta e verdadeira em vista do bem e do mal para o ser humano” (EN 1140b5), e considera que “é característico do *phrónimos* deliberar corretamente acerca de coisas que são boas e vantajosas para si próprio, porém não sob um aspecto particular (...) mas sim sobre aquelas coisas que contribuem para o bem viver em geral” (EN 1140a27).

O ponto relevante para nossos propósitos é que existe uma relação dialética, poder-se-ia dizer simbiótica, entre a *phrónesis* e as virtudes naturais. Uma precisa da outra. A sabedoria prática é uma excelência intelectual, porém depende das virtudes éticas para operar, na medida em que se trata de uma deliberação correta acerca do fim (o bem verdadeiro) colocado pelo desejo racional que caracteriza a *areté physikê* (EN 1141a9)²⁵. Por outro lado, as virtudes naturais precisam da *phrónesis* para atingir um entendimento adequado das razões morais, se tornando, assim, estritas ou autênticas (*kuría*) (EN 1144b15). Percebe-se, assim, que a posse da virtude ética é um requisito para que o agente compreenda

²⁵ Sem o fim verdadeiro apontado pelas virtudes naturais, a deliberação excelente seria apenas malícia ou esperteza (*deinótês*) (EN 1141a24-30).

adequadamente a correção de suas ações.²⁶

Esse aspecto é reforçado pelo particularismo da ética aristotélica, e suas consequências para a questão da codificabilidade. O filósofo grego considera que a coisa certa a fazer varia de acordo com as circunstâncias (EN 1106b22). A sabedoria prática concerne tanto o conhecimento geral quanto o particular, porém mais o particular (EN 1141b22). A apreensão do que devemos fazer em uma situação específica, assim, vai além de códigos e regras, consistindo, em última instância, em um tipo de percepção inteligente (*aisthêsis*) (EN 1142a27). Isso significa que não podemos compreender devidamente porque uma ação é correta sem passar, em alguma medida, pelo discernimento do sábio²⁷. Essas considerações levam Aristóteles a afirmar que o virtuoso (*spoudaĩos*) é a norma e medida (*kanón kai métron*) do bem verdadeiro e da ação moral (EN 1113a32; Cf. 1104b34-36; 1166a13; 1176a18).

²⁶ Este ponto coloca problemas para a caracterização da *akrasía* e da *enkráteia*, na medida em que estes estados pressupõem que o agente saiba qual é a coisa certa a fazer. Ora, como vimos, não é possível para um incontinente ou para um continente ter sabedoria prática, posto que esta só pode operar a partir das virtudes naturais. Isso significa que o *akratés* e o *enkratés* não podem compreender a correção das ações *da mesma forma* que a pessoa virtuosa. Podemos considerar que seu entendimento se situa em um estágio intermediário entre o *quê* e o *porquê*. Como vimos anteriormente (n. 14), Solange Vergnière distingue as razões do virtuoso e do continente considerando que este último age *como* o primeiro ao respeitar a regra, mas não age *enquanto* virtuoso, como “amigo do belo”. Estas considerações são relevantes para o debate acerca do afastamento de Aristóteles em relação à posição socrática sobre a acrasia. Se admitimos que o acrático não sabe qual é a coisa certa a fazer da mesma forma que o *phrónimos*, então é possível amenizar a discordância entre os dois filósofos, na medida em que este fenômeno não seria de fato possível, como pensava Sócrates, para aquele que compreende adequadamente o porquê de suas ações. Aristóteles reconhece este ponto implicitamente ao postular a incontinência e a virtude como estados de caráter distintos. Para discussões mais detalhadas acerca da concepção de acrasia em Aristóteles, cf. Irwin (2008) e Robinson (2010).

²⁷ Como diz Solange Vergnières, a codificabilidade é uma forma de compreender a diferença entre o sábio e o continente, na medida que este último precisa da representação da regra para segui-la (VERGNIÈRES, 1995, p. 135).

Vemos, assim, como para Aristóteles a *areté* é constitutiva do valor moral de uma maneira profunda, referindo-se não apenas à motivação, mas também à apreensão das razões. Por um lado, a *phrónesis* é, ela própria, caracterizada como um tipo de excelência, ainda que intelectual, voltada para a dimensão prática. Por outro lado, as virtudes éticas não cumprem apenas um papel motivacional, contribuindo diretamente para o entendimento da correção das ações.

Esta associação remete a uma importante diferença entre as éticas antigas e modernas, ligada ao problema do elitismo. As sociedades gregas e romanas, no período anterior ao cristianismo, se caracterizavam pelo que se poderia chamar de cultura da excelência. Este ponto pode ser ilustrado pelo fato de as perícias (*technai*) servirem com frequência de modelo para as ações morais²⁸. Isso contribuía para a ética tomasse como referência figuras excepcionais como Sócrates, assim como ocorre nas técnicas, onde peritos ou *experts*, como Messi ou Beethoven, servem de inspiração para quem exerce as mesmas atividades. Era assim natural, para os antigos, a visão de que é difícil saber qual é a coisa certa a fazer²⁹.

²⁸ Segundo Julia Annas, o principal ponto de aproximação entre as *aretai* e as *technai* nas éticas antigas está em seus modelos deliberativos, ou seja, no fato de compartilharem uma estrutura intelectual comum. Ambas envolvem um tipo de conhecimento que nos permite justificar *por que* estamos fazendo algo, adquirido a partir da conjunção de princípios gerais com aquilo que aprendemos pela experiência (ANNAS, 1993, p. 67-8; 69). Isso não impede, é claro, que haja diferenças entre as virtudes e as técnicas – a mais óbvia, com frequência apontada por filósofos antigos, é que estas últimas visam produzir um objeto externo à própria atividade (EN 1140b6). Tais divergências, no entanto, podem ser entendidas como a exceção que confirma a regra: em tais sociedades era tão natural entender a deliberação moral a partir deste modelo que se torna necessário apontar as diferenças para evitar uma identificação imediata.

²⁹ Este ponto pode ser ilustrado por uma anedota, narrada por Cícero nas *Questões Acadêmicas*, acerca de Zenão, o fundador do estoicismo. Cícero nos conta que Zenão usava seus dedos para explicar aos alunos os diferentes níveis de conhecimento. A mão aberta seria a percepção, com os dedos um pouco dobrados o assentimento, a mão completamente fechada seria a compreensão

Nas concepções modernas, por outro lado, é fundamental que os princípios morais sejam transparentes e facilmente acessíveis. Este ponto é perfeitamente ilustrado pela filosofia de Kant, que afirma, na primeira seção da *Fundamentação*, que o conhecimento daquilo que cada um deve fazer pertence a todos, mesmo à pessoa de razão mais vulgar (*gemeins-ten Menschen*) (GMS AA 04:404).³⁰ A investigação filosófica serve para esclarecer aquilo que já sabemos, tornando a moralidade mais compreensível e seu cumprimento mais estável. A dificuldade em fazer o que é certo, nas teorias modernas, ocorre sobretudo na aplicação dos princípios – e esta é uma boa maneira de entender como a virtude tende a se tornar um dispositivo de execução. O mesmo pode ser dito acerca do utilitarismo, onde é relativamente simples estabelecer o que deve ser feito, através da pesagem das consequências, mas que encontra forte rejeição em sua aplicabilidade, em função de resultados anti-intuitivos e por exigir demais do agente (MULGAN, 2007, cap. 5).

Podemos considerar que este aspecto reflete a dimensão igualitária e democrática das concepções modernas, que leva à desvalorização da figura do sábio enquanto *expert* moral.

(*katálepsis*). Zenão então cobria a mão fechada com a outra, e dizia que este era o conhecimento do sábio (CÍCERO, *Acad.* II.XLVII-145).

³⁰ Este ponto pode ser ilustrado, a nosso ver, pela “condição de publicidade” de Rawls (RAWLS, 2000, II-4, p. 110). Podemos considerar que as teorias modernas tendem a tomar como modelo o sistema jurídico, onde é fundamental que todos conheçam a lei para cumpri-la e serem sujeitos imputáveis. Julia Annas afirma que nas concepções modernas a justiça institucional tende a ser primária, e os agentes são consideradas bons apenas de forma derivada, na medida em que respeitam os princípios que tornam as instituições justas. Nas éticas antigas, por outro lado, a justiça enquanto virtude de caráter era considerada primária (ANNAS, 1993, p. 292). Jerome Schneewind considera que a obra de Grotius ocupa um lugar central na transição de um modelo aristotélico, baseado nas virtudes, para o paradigma moderno centrado em direitos e deveres (SCHNEEWIND, 1997, p. 182-5).

Como comenta Nancy Sherman, o fundamento da moralidade, para Kant, consiste em razões igualmente compartilhadas, enquanto em Aristóteles “não é a reflexão sobre nosso status compartilhado com os outros que fundamenta como eu devo viver” (SHERMAN, 1997, p. 8-9). Sherman considera que a ética aristotélica pode acomodar a ideia de razões compartilhadas somente em um sentido inspiracional, onde a sabedoria, enquanto racionalidade prática plenamente desenvolvida, é um modelo a ser seguido (SHERMAN, 1997, p. 9). Como vimos, este tipo de estrutura possui afinidades com as *technai*, onde as razões de um perito não são as mesmas do principiante, mas isso não impede que sejam, em certo sentido, válidas para todos os praticantes da atividade, como um parâmetro que permite avaliar o progresso de cada um. Julia Annas comenta, neste sentido, que a virtude é um conceito desenvolvimentista (ANNAS, 2011, p. 38), e, portanto, a noção de “ação correta” precisa ser fina e indeterminada, na medida que aquilo que devemos fazer depende do estágio em que nos encontramos (ANNAS, 2011, p. 42). A Ética das Virtudes tende, assim, a valorizar a figura de gênios morais como Sócrates, Gandhi e Jesus. Como diz mais uma vez Sherman, “para um agente, observar as escolhas e respostas de um *phrónimos* não é a mesma coisa que se perguntar se outros poderiam endossar minha escolha e minhas razões se estivessem nas mesmas circunstâncias” (SHERMAN, 1997, p. 9).

Podemos associar este ponto à distinção entre éticas de princípios e de ideais, por vezes usada para caracterizar, respectivamente, concepções modernas e antigas (WOOD, 2008, p. 154-157). Christine Korsgaard afirma, em *The*

Sources of Normativity, que para os antigos era a forma, e não a matéria, que constituía o real. Na visão moderna, representada por Kant, a matéria é o real, e o mundo se torna, assim, algo duro e recalcitrante, sobre o qual a forma – os valores – deve se impor (KORSGAARD, 1996, p. 5). Podemos considerar que no mundo antigo a forma, ao modelar a matéria, compõe um ideal substantivo que é difícil de ser atingido³¹. Por outro lado, o conceito de universalidade, característico de concepções iluministas, cumpre perfeitamente o papel de uma instância que pode ser acessada por qualquer um a qualquer momento, ainda que sua aplicação no mundo possa encontrar dificuldades.

O último ponto que precisamos abordar é a contribuição das emoções para a *areté*, o que, conforme argumentaremos, ocorre não apenas em termos motivacionais, mas também na apreensão das razões.

É preciso considerar, em primeiro lugar, que as éticas eudemonistas trabalham, em geral, com o que Martha Nussbaum chama de concepção cognitivista das emoções (NUSSBAUM, 1994, p. 369-372; Cf. ZINGANO, 2009, p. 152). Isso significa que as *páthe* são estados intencionais que incorporam juízos ou pontos de vista sobre as coisas – ter medo, por exemplo, remete a um juízo de que algo é perigoso (*Ret.* 1382a21; Cf. SHERMAN, 1997, p. 55-6)³². A maneira pela

³¹ O fato de a forma, nas éticas eudemonistas, modelar ideais ajuda a explicar a aproximação, comum nestas concepções, entre ética e estética: ações nobres são belas (*kalá*; *EN* 1169a6-11). E, como diz Platão no diálogo *Hípias Maior*, citando um ditado da época: “as coisas belas são difíceis” (*kalepà tà kalá*) (*Híp. Mai.* 304e).

³² A *Retórica* (*Ret.*) é o texto onde Aristóteles explora de forma mais explícita o caráter cognitivo das emoções. “As paixões são todos aqueles sentimentos que, ao causar mudanças nas pessoas, afetam seus julgamentos” (*Ret.* 1378a19-20).

qual as emoções se ligam a crenças e juízos varia de acordo com pensadores e escolas – às vezes a relação é causal (como em Epicuro), constitutiva (como em Aristóteles), até a versão mais radical do estoicismo de Crisipo, onde as *páthe* são literalmente identificadas com juízos de valor sobre coisas externas.

Teorias morais modernas, por outro lado, tendem a conceber as emoções como impulsos cegos e impermeáveis à razão (NUSSBAUM, 1994, p. 79; KONSTAN, 1999, p. 81)³³. Podemos considerar que Kant segue esta tendência, apesar do esforço de autoras como Nancy Sherman em atribuir algum papel constitutivo às emoções em sua ética (SHERMAN, 1997, cap. 4)³⁴.

Na teoria de Aristóteles, a ação virtuosa é caracterizada por uma resposta afetiva de acordo com a mediania (EN 1106b25). Esta reação, assim, é constitutiva do valor moral, e, portanto, a presença de uma emoção inadequada, como ocorre na continência, torna a ação menos louvável. A dimensão cognitivista das *páthe* sugere que esta contribuição ocorre não apenas a nível motivacional, mas também na

³³ “A visão de que as emoções são irracionais coincide com a tendência, que começou no fim do século dezanove, a explicar as emoções inteiramente em termos físicos, ignorando, desse modo, o elemento de julgamento completamente. (...) Finalmente, a função das emoções foi associada a impulsos básicos, níveis de energia e esforços apontados em direção à realização bem-sucedida de objetivos” (KONSTAN, 2000, p. 81).

³⁴ Sherman reconhece em diversas passagens o caráter não-cognitivo das emoções em Kant: “A posição oficial do próprio Kant sobre as emoções deixa de lado sua conexão conceitual com a cognição. Sua posição é, essencialmente, a de que as emoções são sensações. Elas são uma qualidade psíquica do sentimento. (...) a emoção é essencialmente um sentimento afetivo e conectada de forma apenas contingente com a cognição” (SHERMAN, 1997, p. 178). Mais adiante a autora cita uma passagem da *Metafísica dos Costumes* onde Kant define “sentimento” (*Gefühl*) como a capacidade de sentir prazer ou desprazer perante uma representação, afirmando em seguida que estes exprimem apenas o que é subjetivo na representação, ou seja, não dizem nada sobre o objeto, apenas sobre o sujeito (MS AA 06:211-12).

apreensão das razões.

Longe de vê-las como obstáculos ao bom raciocínio, Aristóteles faz da passividade adequada e da resposta emocional uma parte importante e necessária da boa deliberação. (...) Aristóteles atribuiu ao “irracional” mais do que um papel motivacional. (...) ele reconhece e cultiva estados nos quais emoções e apetites, bem treinados, lideram ou guiam a razão em uma situação de escolha. (...) A escolha (*proairesis*) é descrita como uma habilidade que está no limite entre o intelectual e o passional, compartilhando ambas as naturezas: pode ser descrita seja como uma deliberação desiderativa, seja como um desejo deliberativo. (...) A pessoa experiente que confronta uma situação nova não procura lidar com ela a partir apenas do intelecto. Ele ou ela a confronta com desejos informados pela deliberação e deliberação informada pelo desejo, e responde tanto com atos quanto com paixões adequadas (NUSSBAUM, 1986, p. 307-8).

Uma resposta emocional inapropriada, portanto, sinaliza que o agente não compreendeu corretamente porque deve agir de uma determinada maneira. Este ponto é reforçado pelo particularismo da ética aristotélica, já mencionado, que faz com que apreensão do que deve ser feito seja um tipo de discernimento – uma das principais funções das emoções para a moralidade consiste, justamente, em identificar os aspectos relevantes de uma situação (SHERMAN, 1997, p. 39). Esta função também pode ser identificada na ética de Kant (SHERMAN, 1997, p. 145), porém somente em uma concepção particularista como a de Aristóteles o reconhecimento das saliências morais contribui diretamente para a apreensão das razões. Como diz Nancy Sherman:

Na visão de Kant (...) as emoções, adequadamente cultivadas, devem responder aos requerimentos da razão enquanto fonte da agência moral. (...) Na visão aristotélica, em contraste, responder aos outros através de sentimentos de piedade, amizade, generosidade etc.

(...) *já é* responder moralmente, pois não há nenhuma outra maneira mais pura ou baseada em princípios de apreender o que torna uma ação correta. As emoções, transformadas pelo hábito de maneira a se harmonizar com considerações gerais sobre o bem viver, incorporam, ela próprias, a resposta moral. Kant reconhece que o discernimento das emoções torna a moralidade mais eficaz e discriminativa. Mas os valores da lei moral, e a noção fundamental de agência prática livre, moldam e regulam as emoções ordinárias. No esquema de Aristóteles, em contraste, não há nada de comparável, nenhum valor de mais alta ordem para se apelar que possa ser abstraído da pessoa em suas circunstâncias e da habilidade do agente de responder a outra pessoa nessas circunstâncias (SHERMAN, 1997, p. 157).

Podemos considerar que o papel constitutivo das emoções, em Aristóteles, remete a uma concepção de racionalidade prática diferente da kantiana, tópico também comentado por Nancy Sherman. A razão em Kant possui um “R” maiúsculo, por assim dizer, fonte única da normatividade e de todos os valores objetivos. Em Aristóteles, por outro lado, não existe a ideia kantiana de que “nossas razões devem atender a padrões derivados da própria natureza da razão prática” (SHERMAN, 1997, p. 137). Estes padrões incluiriam, segundo a autora, a universalidade, a autonomia do agente (como fonte de seus próprios fins), nossa humanidade como um fim em si mesmo, e a ideia de que pertencemos a uma comunidade de agentes racionais iguais. “Na visão de Aristóteles, ainda que a razão prática seja a espinha dorsal da virtude, ela nunca é compreendida como uma fonte interna de leis, ou como uma fonte de autonomia, humanidade e comunidade, no sentido que Kant requer” (SHERMAN, 1997, p. 137).

Este é outro bom momento para observarmos como pode ser superficial a réplica de que autores das *virtue ethics*

teriam uma visão caricata da teoria de Kant. Como se tais críticas se limitassem a dizer que o filósofo alemão não confere nenhuma relevância moral às emoções, e, portanto, bastaria apontar trechos de sua obra onde este tema é abordado para rebatê-las (FELDHAUS, 2015; GUYER, 2010; SCHNEEWIND, 1992). Como dissemos, é preciso atentar para a *função* destes elementos nas respectivas concepções. Em Aristóteles as emoções exercem um papel constitutivo, contribuindo diretamente para o valor moral. E isso não ocorre em Kant.

Este ponto é ilustrado por um caso concreto exposto por Michael Stocker em seu artigo *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories* (1976), muito citado no debate contemporâneo acerca da Ética das Virtudes. Stocker descreve uma situação onde Smith justifica a visita a seu amigo no hospital afirmando que esta era sua obrigação (STOCKER, 1976, p. 462). Como diz o autor, “algo com certeza está faltando aqui – e faltando em termos de valor ou mérito moral” (STOCKER, 1976, p. 462)³⁵.

O que parece estar faltando, intuitivamente, é uma resposta emocional adequada, ou seja, o afeto pelo amigo, o prazer em vê-lo, a preocupação genuína com sua condição em função da conexão pessoal que existe entre os dois – ao que seria preciso acrescentar, em uma perspectiva aristotélica,

³⁵ Obviamente a visita de Smith terá valor moral em um sentido kantiano somente se a obrigação em questão for o dever moral, e não alguma convenção social, por exemplo. É preciso observar que neste caso o agente teria agido de forma virtuosa para Kant, na medida em que teria se mantido fiel ao dever apesar das inclinações contrárias. Como vimos, Kant entende a virtude como uma força *da vontade*, que se expressa na maneira com que elaboramos e executamos nossas máximas. Ela envolve uma transformação de nosso caráter empírico apenas de forma indireta – esta transformação, assim, não é constitutiva da virtude, mas sim um produto dela, diferenciando-se, assim, do que Aristóteles chama de *areté*.

uma compreensão adequada da importância da amizade para a vida boa. É preciso considerar que a ética kantiana pode acomodar boa parte dos elementos listados acima, porém de forma diferente. O dever de promover a felicidade alheia é imperfeito, ou seja, prescreve fins ou máximas, e não ações específicas (MS AA 06:390). Há assim uma margem (*latitudo*) sobre quais ações devemos executar para realizar este fim, o que significa que o fato de gostarmos de um amigo é sim um fator relevante para a decisão de visitá-lo no hospital. A diferença com Aristóteles, no entanto, é que não é isto o que constitui o valor moral da ação, mas sim a intenção de cumprir com o imperativo categórico – e este é o ponto a que Stocker se refere, ao dizer que algo parece estar faltando *moralmente* ali. Como vimos, a *Tugend* kantiana envolve a transformação positiva de nossas inclinações para que apoiem o dever – o que incluiria, nesse caso, um cultivo do afeto que temos por nosso amigo. No entanto, é crucial para Kant que a ação possa ser realizada mesmo sem o apoio de nosso set motivacional empírico, em função de um respeito impessoal que teríamos pelo indivíduo no hospital enquanto agente racional. A intenção propriamente moral, assim, é aquilo que nos leva a cultivar o afeto, enquanto para Aristóteles ela é, em parte, constituída pelo afeto. Isso ocorre, conforme estamos sustentando neste trabalho, porque a *areté* aristotélica cumpre uma função similar à da boa vontade em Kant.

Kant articula a visão ordinária de que podemos agir por dever mesmo quando as inclinações puxam na direção contrária. Devemos nos esforçar para atingir a harmoniza psíquica, e há um mérito em conseguir isso (...), porém em face da tentação podemos sempre invocar o dever como motivo confiável. Aristóteles, em contraste, acredita que

conflitos psíquicos geram uma profunda instabilidade motivacional, e que uma harmonia psíquica plena, expressa em termos de um amor-próprio transformado que visa aquilo que é nobre, é a única base real para motivos morais estáveis, que podem ser confiavelmente invocados (SHERMAN, 1997, p. 185).

Conclusão

Nosso objetivo, neste trabalho, foi o de mostrar como a distinção kantiana entre virtude e boa vontade fornece uma chave para compreendermos a proposta das *virtue ethics* de conferir “centralidade” à virtude, em oposição às teorias morais dominantes – como o próprio Kant e o utilitarismo – que lhe relegariam um papel secundário. Como vimos na introdução, um dos maiores problemas da Ética das Virtudes é justamente o fato de esta tese parecer vaga, permitindo réplicas relativamente confortáveis de autores de correntes rivais, como a de que tais críticas se baseariam em uma caricatura de suas teorias, ou algum tipo de reformulação destas que confira um maior destaque à noção de virtude.

A partir de uma análise do conceito de *areté* em Aristóteles, argumentamos que a espinha dorsal de uma Ética das Virtudes consiste na tese de que a virtude constitui o valor moral das ações (e dos agentes), tanto a nível motivacional quanto em relação à apreensão das razões. A excelência de caráter cumpre, nestas abordagens, a mesma função da boa vontade em Kant, e esta seria a melhor maneira de compreender a importância que este conceito adquire nas *virtue ethics*. A distinção kantiana também ilustra em que medida as teorias dominantes lhe conferem um papel secundário, como um princípio de execução que viabiliza a realização concreta das ações morais, mas sem constituir seu valor.

Esta abordagem pode contribuir, no nosso entender, para o reconhecimento da Ética das Virtudes como um movimento autônomo, na medida em que aponta para diferenças estruturais em relação ao neokantismo e ao utilitarismo. Uma das principais estratégias para negar esse *status* consiste, justamente, em sustentar que as concepções de Kant e de Aristóteles não são tão diferentes assim (KORSGAARD, 1998). Este é o ponto que esperamos ter conseguido rejeitar ao longo de nossa exposição, ao mostrar que o conceito de virtude cumpre funções diferentes nas *virtue ethics* e nas teorias dominantes³⁶.

A partir do momento em que a Ética das Virtudes é reconhecida como uma proposta autônoma, é possível, obviamente, apontar para problemas desta abordagem. Não temos espaço para discuti-los aqui, mas gostaríamos de comentar rapidamente dois: a questão do elitismo, já mencionada, e o problema da sorte moral (*moral luck*).

Em relação à *moral luck*, o problema estaria naquilo que Bernard Williams chama de “sorte constitutiva” (*constitutive luck*), relativa à possibilidade de uma pessoa ser ou não virtuosa (WILLIAMS, 1981, p. 20). Aristóteles reconhece que diferenças naturais (hoje em dia chamaríamos de genéticas)

³⁶ Pode ser tentador tratar a divergência como meramente linguística, sustentando que Kant chama de boa vontade aquilo que Aristóteles chama de virtude. A diferença entre as duas abordagens se deveria, sobretudo, ao fato de que o filósofo grego não dispunha do conceito de vontade. Esta resposta, no entanto, não se sustenta. A concepção de virtude em Aristóteles possui afinidade com os juízos que emitimos, no senso comum, acerca do caráter de alguém, enquanto disposições de comportamento relativamente estáveis cuja formação depende, em parte, de fatores contingentes, ou quando usamos o vocabulário aretaico para avaliar ações, dizendo que são desonestas, egoístas etc. A noção de virtude utilizada pelas teorias dominantes, enquanto princípio de execução, mantém esta caracterização usual, enfatizando, por exemplo, a maneira pela qual estas disposições dependem de um processo de formação que se inicia já na infância. Kant demonstra ter plena consciência deste ponto ao tratar virtude e boa vontade como conceitos diferentes.

podem favorecer a *areté*, ainda que precisem ser devidamente desenvolvidas pela cultura e pela educação (EN 1179b22; Pol. 1332a39, 1334b; Cf. VERGNIÈRES, 1995, p. 70-4). É claro que o próprio fato de recebermos uma boa educação também depende, em grande medida, de sorte. É preciso considerar que a virtude, como disposição em agir a partir de razões, deve transcender o temperamento meramente psicológico – esta é a passagem efetuada por Aristóteles quando afirma que a *areté physikê* precisa da *phrónesis* para se tornar uma virtude em sentido estrito³⁷. Esta superação, porém, ocorre dentro de uma relação de continuidade, em função da harmonização das inclinações com a parte racional de nossa alma, o que permite definir a *areté* como uma excelência de caráter (*ēthikè*). O problema da sorte moral é assim acirrado pela tese que defendemos neste trabalho, na medida em que autores contemporâneos ligados às *virtue ethics* concebem a virtude, em geral, como faziam os antigos, ou seja, como um estado cuja formação depende, até certo ponto, de fatores contingentes³⁸. Isso significa que o agente não controla o valor moral de suas próprias ações.

Bernard Williams considera que uma das marcas da moralidade moderna, incorporada na filosofia de Kant, é a tese de que este valor precisa ser imune à sorte (WILLIAMS, 1981, p. 20; 21). Esta seria o princípio por trás da posição kantiana de que a dimensão moral depende basicamente da

³⁷ Como diz Solange Vergnières, a fórmula “o caráter de um homem é seu destino” só se aplica, em sentido estrito, ao indivíduo vicioso (VERGNIÈRES, 1995, p. 142).

³⁸ Ver a discussão de Michel Slote sobre a sorte moral em *From Morality to Virtue*. Slote considera que este problema levaria a uma aproximação, na Ética das Virtudes, entre juízos morais e estéticos, na medida em que o papel da sorte na formação do caráter não impede que admiremos os feitos de alguém, ou que possamos criticar o agente sem culpá-lo (SLOTE, 1992, p. 122).

intenção (*Absicht*) com que realizamos nossas ações – o que remete diretamente, como vimos, ao conceito de boa vontade. Uma vida moral bem sucedida, assim, é fruto de um certo tipo de talento que todos os seres racionais possuem no mesmo grau, e independe, portanto, da sorte constitutiva que beneficiava os sábios antigos (WILLIAMS, 1981, p. 21). O problema da *moral luck* ajuda a compreender porque a distinção entre boa vontade e virtude é fundamental na ética kantiana, na medida em que a intenção pertence a uma instância diversa de nosso set motivacional empírico, que está sujeito, em grande medida, às casualidades do mundo. No exemplo dado por Michael Stocker, que vimos anteriormente, a dimensão moral envolvida na visita de Smith dependeria, em uma perspectiva aristotélica, de uma série de fatores além de seu controle, como o afeto que sente pelo amigo, as experiências que aprofundaram a intimidade entre os dois, sua maturidade como agente racional, e, finalmente, do próprio temperamento de Smith, que serve de base para o desenvolvimento de suas virtudes. Este é o ponto implícito na posição de Kant de que ainda que seja um dever desenvolver tais qualidades, o *locus* do valor moral reside apenas na intenção de cumprir este dever, e isto está totalmente sob controle do agente.

A principal estratégia da Ética das Virtudes para lidar com este problema, já adotada por Aristóteles, é a de apontar que somos, em parte, responsáveis pela formação de nosso caráter (*EN* 1114a5)³⁹. Esta resposta atenua a dificuldade, porém não a resolve totalmente, precisando, assim, ser

³⁹ Para abordagens contemporâneas do tema, ver Russell (2009, cap.12, p. 374-413).

complementada por argumentos que visam desinflacionar o problema. É possível sustentar, por exemplo, que a solução de Kant se apoia em conceitos metafísicos, éticos e psicológicos, como os de vontade racional autônoma, que estão sendo colocados em xeque tanto a nível filosófico quanto científico⁴⁰. Desta forma, a posição de que este problema não pode ser inteiramente resolvido, apenas atenuado, não constitui necessariamente uma falha de uma teoria ética.

O problema do elitismo pode ser complexo, sobretudo em seus desdobramentos políticos. A Ética das Virtudes tem afinidades com sistemas perfeccionistas, muito criticados por liberais modernos (RAWLS, 1999, seção 50; DWORKIN, 2005, cap. 5). Como se sabe, as concepções eudemonistas dos antigos se inseriam em contextos sociais bastante estratificados, com frequência escravocratas. Como dissemos, não temos espaço para tratar dessa questão aqui, apenas indicar possíveis direcionamentos. Em primeiro lugar, é preciso considerar que os valores substantivos que constituem a vida boa podem ser alinhados com a perspectiva democrática

⁴⁰ A estrutura do cérebro humano parece ter mais afinidade com o modelo de interação entre forças racionais e irracionais do que com o conceito kantiano de vontade e livre-arbitrio. Para análises que procuram aplicar a neurociência diretamente à Ética das Virtudes, ver Han (2016), Van Slyke (2014) e Sorabji (2000, p. 145-155). A contribuição direta das emoções para os juízos morais, mais alinhada com a perspectiva aristotélica do que com a kantiana, também é constatada em diversos experimentos (DAMÁSIO, 2012; HAIDT, 2001). Joshua Greene se apoia nesses resultados para criticar éticas neokantianas, na medida em que reações deontológicas a determinados problemas morais – por exemplo, o Trolley Problem – tendem a ativar áreas do cérebro ligadas às emoções, como o córtex pré-frontal ventromedial (CPFVM) (GREENE, 2018, cap. 4, cap. 9). O filósofo americano se refere a tais resultados, provocativamente, como a “piada secreta na alma de Kant” (GREENE, 2008). Greene se serve dos experimentos para elaborar uma defesa do utilitarismo, do que discordamos, mas não temos espaço para discutir este ponto aqui. É importante observar que pesquisas empíricas também podem levantar problemas para a Ética das Virtudes, como ocorre, por exemplo, na vertente de psicologia social conhecida como “situacionismo” (HARMAN, 1999; DORIS, 2002). Autores ligados às *virtue ethics* responderam ao situacionismo de maneiras diversas, que não podemos comentar aqui (Cf. ANNAS, 2005; RUSSELL, 2009, cap. 10; SWANTON, 2003, p. 30-33).

moderna, como ocorre, por exemplo, em autores “comunitaristas” como Charles Taylor (2000, cap. 10) e Michael Sandel (2020, cap. 10)⁴¹. As virtudes, nesse caso, incorporam ideais democráticos. O republicanismo é outro exemplo de abordagem política igualitária que se apoia na linguagem das virtudes (BIGNOTTO, 2010). Podemos considerar que o problema do elitismo depende do paradigma de excelência que é adotado. Se o critério for uma questão de berço e classe social, como ocorria na Grécia arcaica, então teremos, obviamente, uma aristocracia. Castas religiosas seriam outro exemplo deste tipo de estrutura social. No entanto, se o paradigma da excelência for a agência racional, como defendiam filósofos dos períodos clássico e helenístico, então teremos um tipo de perfeccionismo compatível com valores democráticos. Em uma perspectiva racionalista, ainda que alguns indivíduos se sobressaíam – a maioria de nós não consegue argumentar como Sócrates –, o que realmente importa sempre será a força do melhor argumento, e é somente a partir daí, de forma derivada, que apreciaremos as virtudes de alguém. O problema de preconceito contra mulheres e outros grupos, comum no mundo antigo, também pode ser resolvido, justamente, através de uma perspectiva racionalista, mais esclarecida nos dias atuais, que reconhece que este atributo não depende de gênero, raça ou classe social.

A nosso ver, o modelo das *technai* também pode ser usado para tratar dessa questão: a existência de peritos ou

⁴¹ Charles Taylor critica o que chama de “liberalismo procedimental”, defendendo que a democracia pode se basear em valores substantivos. Para uma discussão do tema diretamente ligada às *virtue ethics*, ver o artigo *Virtue Ethics and Democratic Values*, de Michael Slote (1993). No Brasil, Denis Coitinho defende uma teoria mista que aplica a Ética das Virtudes apenas à esfera privada, o que pode ser entendido como uma forma de lidar com este problema (COITINHO, 2016).

experts é encarada como algo positivo em tais atividades, na medida em que aqueles que se destacam servem de referência e inspiração para os demais. Estes indivíduos são, assim, respeitados e admirados. Este modelo permite sustentar que todos aqueles que participam de uma determinada atividade são merecedores de respeito, ainda que alguns se saiam melhor do que outros – no caso das éticas eudemonistas, este princípio pode ser transportado em uma atitude de igual consideração por todos os seres humanos, que estão sempre em alguma medida engajados no processo de aprimoramento moral que leva à virtude. Apontar e corrigir os erros de um agente racional pode ser uma forma de respeitá-lo. É isto o que ocorre nas perícias, quando alguém com mais experiência e entendimento procura sinceramente ajudar os que estão começando: não se trata de algum tipo de inferiorização, mas sim, ao contrário, de uma atitude de respeito e estima que nos leva a querer contribuir para o progresso dos demais. Podemos considerar que é isso o que fazia Sócrates, ao discutir a vida virtuosa com seus concidadãos. O estoicismo é outro exemplo de perfeccionismo racionalista que desemboca em uma doutrina igualitária. A Ética das Virtudes ainda pode sustentar laços solidários de outras maneiras, como, por exemplo, a partir de uma aproximação com a Ética do Cuidado (SLOTE, 2001), valorizando mais o afeto e as conexões significativas do que a agência racional. Finalmente, é interessante observar como figuras históricas que consideramos gênios morais, com Jesus e Gandhi, defendiam a igualdade e a fraternidade.

Como dissemos, são questões complexas que escapam ao escopo de nosso trabalho. Nosso objetivo foi apenas o de

esclarecer a tese central das *virtue ethics* de conferir maior centralidade à noção de virtude, a partir de uma comparação entre Aristóteles e Kant. Como vimos, nos dois filósofos o valor moral é constituído pelas razões corretas e pela motivação adequada, o que permite sustentar que a *areté* de Aristóteles cumpre a mesma função da *guter Wille* kantiana.

Abstract: The article argues that the distinction between virtue (*Tugend*) and good will (*guter Wille*) in Kant's ethics provides a key to understanding the thesis of the centrality of virtue in contemporary Virtue Ethics. Departing from a comparison between Kant's and Aristotle's ethics, we will argue that the concept of excellence (*areté*) fulfills, in the work of the Greek philosopher, the same function of good will in Kant, constituting moral value from the correct reasons and of adequate motivation. We believe this approach can contribute to stablish Virtues Ethics as an autonomous movement, alternative to utilitarianism and neo-Kantianism, by pointing to structural divergences between these theories due to the different roles attributed to the concept of virtue.

Keywords: virtue, good will, Kant, Aristotle, Virtue Ethics.

Referências bibliográficas

ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ANNAS, J. Virtue and Eudaimonism. *Social Philosophy and Policy*, v. 15, n. 1, p. 37-55, 1998.

ANNAS, J. Comments on John Doris's *Lack of Character*. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 71, n. 3, p. 636-642, 2005.

ANNAS, J. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

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

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2017.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.

BARON, M. Kantian Ethics. In: BARON, M.; PETTIT, P.; SLOTE, M. *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. p. 3-91.

BIGNOTTO, N. *As Aventuras da Virtude*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.

BURNEYAT, M. F. Aprender a Ser Bom Segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p. 155-182.

COITINHO, D. *Contratos e Virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DAMASIO, A. *O Erro de Descartes – emoção, razão e o cérebro humano*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2012.

DESTRÉE, P. Como Demonstrar o Próprio do Homem? Por Uma Leitura Dialética de EN, I, 6. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p. 379-404.

DIHLE, A. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1982.

DORIS, J. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DRIVER, J. *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DWORKIN, R. *A Virtude Soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FELDHAUS, C. Kant e a Ética de Virtudes Contemporânea. *Dissertatio*, v. 42, p. 211-230, 2015.

GAUTHIER, R. N.; JOLIF, J. Y. *L'Étique à Nicomaque: introduction et commentaire*. Paris: Publications Universitaires de l'Université de Louvain, 1970. v. 2.

GREENE, J. The Secret Joke on Kant's Soul. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Moral Psychology vol.3 – the neuroscience of morality: emotion, brain disorders, and development*. Cambridge-MA: The MIT Press, 2008. p. 35-81.

GREENE, J. *Tribos Morais – a tragédia da moralidade do senso*

comum. Rio de Janeiro: Record, 2018.

GRENBORG, J. What is the Enemy of Virtue? In: DENIS, L. (ed). *Kant's Metaphysic of Morals – a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 152-169.

GUYER, P. Moral Feelings in the Metaphysics of Morals. In: DENIS, L. (ed). *Kant's Metaphysic of Morals – a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 130-151.

HAIDT, J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: a social intuitionist approach to moral judgement. *Psychological Review*, v. 108, n. 4, p. 814-834, 2001.

HAN, H. How can neuroscience contribute to moral philosophy, psychology and education based on Aristotelian virtue ethics? *International Journal of Ethics Education*, v.1, p. 201-217, 2016.

HARMAN, G. Moral Philosophy Meets Social Psychology: virtue ethics and the fundamental attribution error. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 99, p. 315-331, 1999.

HILL, T. E. Kantian Virtue and 'Virtue Ethics'. In: BETZLER, M. (ed.). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008. p. 29-60.

HURSTHOUSE, R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

IRWIN, Terence. H. Aristotle Reads the Protagoras. In: HOFFMANN, T. (ed.). *Weakness of Will from Plato to the Present*. New York: Catholic University of America Press, 2008.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2002.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KONSTAN, D. A Raiva e as emoções em Aristóteles: as estratégias do status. *Revista Letras Clássicas*, n. 4, p. 77-90, 2000.

KORSGAARD, C. From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action. In: ENGSTROM, S.; WHITING, J. (org.). *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 203-236.

KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MULGAN, T. *Utilitarismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

NUSSBAUM, M. *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

NUSSBAUM, M. Virtue Ethics: a misleading category? *The Journal of Ethics* 3, p. 163-201, 1999.

RAWLS, J. *A Theory of Justice – revised edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

RAWLS, J. *Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

ROBINSON, R. Sobre a Akrasia em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p. 65-83.

RUSSELL, D. *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SANDEL, M. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SCHNEEWIND, J. Autonomy, Obligation, and Virtue: an overview of Kant's moral philosophy. In: GUYER, P. *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 309-341.

SCHNEEWIND, J. The Misfortunes of Virtue. In: CRISP, R.; SLOTE, M. (ed.). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 178-200.

SHERMAN, N. *Making a Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SLOTE, M. *From Morality to Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

SLOTE, M. Virtue Ethics and Democratic Values. *Journal of Social Philosophy*, v. 24, n. 2, p. 5-37, out. 1993.

SLOTE, M. *Morals From Motives*. New York: Oxford University Press, 2001.

SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind – from stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STATMAN, D. (ed.). *Virtue Ethics – a critical reader*. Washington: Georgetown University Press, 1997.

STOCKER, M. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, v. 73, n. 14, p. 453-466, 1976.

SWANTON, C. *Virtue Ethics – a pluralistic view*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TRIANOSKY, G. What is a Virtue Ethics All About. *American Philosophical Quarterly*, v. 27, n. 4, 1990.

URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

VAN SLYKE, J. A. Moral Psychology, Neuroscience, and Virtue: From Moral Judgment to Moral Character. In: TIMPE, K.; BOYD, C. (ed.). *Virtues and their Vices*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 459-480.

VERGNIÈRES, S. *Éthique et Politique Chez Aristote*. Paris:

Presses Universitaires de France, 1995.

WILLIAMS, B. Moral Luck. In: WILLIAMS, B. *Moral Luck – philosophical papers 1973-1980*. Cambridge: Harvard University Press, 1981. p. 20-39.

WOOD, A. A Boa Vontade. *Studia Kantiana*, v. 7, n. 9, p. 7-40, 2009.

WOOD, A. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.