

VIRTUDES, CARÁTER E RESPONSABILIDADE

Denis Coitinho

Universidade do Vale do Rio dos Sinos/CNPq

Resumo: Meu objetivo central nesse artigo é procurar refletir sobre uma concepção específica de responsabilidade moral que pode ser derivada de uma ética das virtudes que tem como foco central da avaliação moral os traços de caráter do agente. Para tal, eu ressaltarei inicialmente algumas características centrais do modelo da ética das virtudes em contraposição aos modelos deontológico e consequencialista. Posteriormente, ressaltarei o aspecto internalista da ética das virtudes, com destaque para as características de motivação e deliberação. Por fim, identificarei e problematizarei sobre um tipo de responsabilidade moral abrangente que estaria pressuposta nesse modelo ético.

Palavras-chave: Virtudes, caráter, responsabilidade moral.

Abstract: My main aim in this paper is to try to reflect on a particular conception of moral responsibility that may derive from a virtue ethics that has as its central focus of moral evaluation the character traits of the agent. To do this, I first will highlight some key features of the model of virtue ethics as opposed to deontological and consequentialist models. Later, I will highlight the internalist aspect of virtue ethics, highlighting the characteristics of motivation and deliberation. Finally, I will identify and problematize about a comprehensive type of moral responsibility that would be assumed in this ethical model.

Keywords: virtues, character, moral responsibility.

I

O que faz uma ação ser considerada como correta ou errada? Seria em razão de sua adequação com alguma regra de correção universal ou mesmo em razão de suas boas consequências? Veja-se que os modelos éticos deontológico e consequencialista oferecem esse tipo de resposta ao problema,

com o acréscimo que a regra universal de correção será conhecida pela racionalidade e as melhores consequências explicadas em termos de maximização do bem-estar. Mas, isso ainda poderia ser considerado como uma avaliação moral, uma vez que tanto as regras como as consequências estariam desconectadas da vontade do agente, sendo inteiramente exteriores à estrutura motivacional e deliberativa do sujeito moral? Assim, uma ação de solidariedade aos desabrigados pelas fortes chuvas e alagamento, por exemplo, como as que ocorreram na cidade de Esteio/RS, na primavera de 2013, poderia ser realizada apenas pelo dever universal de caridade ou mesmo em razão da expectativa em alcançar a estabilidade (segurança) social. Mas se o agente não agir por um desejo interno de ser solidário, não se perderia todo o valor moral do ato? Outra questão relevante seria a de saber que tipo de dever teríamos aqui? Uma obrigação externalista realmente obrigaria a ação do sujeito? De que forma ele seria responsável pelo ato?¹

Isso já parece demonstrar uma importante vantagem do modelo da ética das virtudes, a saber, a de não precisar contar com uma regra ou conjunto de regras externas ao agente para garantir a correção (ou virtude) da ação, nem mesmo considerar apenas as consequências dos atos na avaliação moral. E isso se deve porque o modelo moral das virtudes tem como base a própria disposição do agente, bem como sua deliberação, para a determinação do que contará como uma ação correta. Para saber se um ato é correto, não se olhará para um princípio universal, como o da utilidade ou da universalizabilidade, a fim de verificar a correspondência do juízo com a regra. Antes, é o próprio caráter do agente que contará como critério de validação, lembrando, é claro, que o caráter do agente é formado por atos repetitivos que se tornam hábitos.² Assim, a ética das virtudes parece se

¹ Bernard Williams destaca claramente que os modelos morais tais como o kantismo e o utilitarismo compreendem erroneamente as obrigações morais, uma vez que não destacam as razões internas que o sujeito teria em fazer uma certa ação. No limite, o que Williams parece afirmar é que a moralidade (instituição peculiar) não obriga realmente o sujeito a agir, pois a ideia de obrigação ou razão moral para agir estaria desconectada internamente da motivação do agente. Por isso, a alternativa parece ser a da reflexividade ética, tomando com o ponto de partida as próprias experiências éticas. Ver: WILLIAMS, 1985, p. 174-196. Sobre a questão de razões internas e externas ver, também, WILLIAMS, 1981, p. 101-113.

² Quero ressaltar que não estou defendendo que aja uma prevalência e anterioridade das disposições frente às ações. Antes, pelo contrário, é necessário que se pratiquem ações repetidas para formar uma disposição de agir de certa maneira. A isso chama-se hábito, o que implicará na formação do caráter do agente. Mais especificamente, creio que aja uma relação de complementaridade entre as disposições e

constituir das seguintes premissas: (i) Um ato tal é correto se e somente se ele for realizado por um agente virtuoso, em determinadas circunstâncias. Por sua vez, (ii) um agente virtuoso é aquele que age virtuosamente. E, para além dessa circularidade, pode-se apontar que o (iii) agente virtuoso é aquele que busca um fim bom, isto é, a *eudaimonía*, e delibera adequadamente sobre os meios. Dessa forma, teríamos a seguinte fórmula:

Um ato X é correto sse ele for realizado por um agente virtuoso A, em circunstâncias C, sendo um agente virtuoso àquele que age virtuosamente, o que implica buscar um fim bom, isto é, a *eudaimonía*, e deliberar adequadamente sobre os meios.³

Essa fórmula já parece apontar para algumas das questões centrais da ética das virtudes, questões essas que estariam ligadas com a disposição de caráter do sujeito para a identificação do fim bom, bem como com seu raciocínio deliberativo para a determinação dos meios adequados. Também, o ponto de partida seria, então, não a pergunta de como se deve agir, mas uma pergunta anterior e crucial de como se deve viver, que seria uma condição de possibilidade da correção da ação dada através da noção de pessoa virtuosa.⁴ Isso quer dizer que a resposta para a questão moral não se daria pela aplicação de uma regra universal ao caso particular, mas se daria com um postulado de um certo tipo de conhecimento particular necessário

as ações. Essa é uma outra maneira de defender a tese da precedência e prevalência das ações sobre às disposições. A esse respeito, ver a seminal introdução ao tratado da virtude moral de Aristóteles, de Marco Zingano, onde ele aborda a tese da precedência e prevalência das ações sobre às disposições em Aristóteles. Ver: ZINGANO, 2008, p. 30-31.

³ Rosalind Hursthouse apresenta uma distinção entre os três modelos éticos mais conhecidos, a saber: modelo deontológico, consequencialista e modelo das virtudes. Apresenta o modelo da teoria das virtudes da seguinte maneira: P.1. Uma ação é correta sse ela for o que um agente virtuoso faria em determinadas circunstâncias. P.1a. Um agente virtuoso é aquele que age virtuosamente, isto é, é aquele que tem e exercita as virtudes. P.2. Uma virtude é um traço de caráter que um ser humano precisa para florescer ou viver bem. Note-se como essas premissas estabelecem uma conexão conceitual entre virtude e florescimento ou *eudaimonía*. O importante nessa distinção dos três modelos é notar que o agente virtuoso substitui a regra moral no modelo deontológico e as melhores consequências no modelo consequencialista. Com isso, se identifica uma importante característica internalista, uma vez que o critério para a correção da ação é o próprio agente moral a partir de sua vontade em ser de certa forma. Veja-se que nos modelos deontológico e consequencialista o critério para a correção da ação é sempre externo à vontade do agente. Ver: HURSTHOUSE, 1991, p. 223-226.

⁴ Para saber como se deve viver, é necessário fazer a seguinte pergunta: o que é o bem para o ser humano? A resposta de Aristóteles a esse questionamento é a base desse modelo da ética das virtudes: O bem para o ser humano é a felicidade, isto é, é a *eudaimonía*, que é uma atividade da alma conforme a virtude: "Uma vez que a felicidade é um certo tipo de atividade da alma de acordo com a virtude completa-perfeita, devemos examinar o que é a virtude". (ENI, 13, 1102 a 5-6).

ao agente virtuoso para distinguir corretamente o que deve ser feito no caso específico.⁵

Após essa caracterização introdutória do modelo da ética das virtudes, creio ser necessário um maior esclarecimento do significado da palavra virtude, para, posteriormente, especificar as características de disposição, deliberação e responsabilidade. Vejamos como Aristóteles define virtude:

A virtude (*aretê*) é uma disposição (*héxis*) para a escolha deliberada (*prohairesis*) consistindo numa mediedade (*mesotêti*) relativa a nós (*pròs hêmâs*), a qual é determinada por uma razão (*lógos*) própria do homem dotado de sabedoria prática (*phrónimos*). (EN II, 6, 1106 b 35 - 1107 a 4).

Interpretando essa definição, temos que a virtude é entendida como uma disposição de caráter para uma escolha deliberada que consistirá em uma mediedade entre dois extremos. Ela pode ser entendida como um traço de caráter permanente manifestado nas ações habituais, que é algo bom para a pessoa possuir, como, por exemplo, coragem, moderação, justiça, prudência, autoconfiança, amizade, solidariedade, cooperação, cortesia, benevolência, lealdade, paciência, confiança, respeito, tolerância. Por exemplo, a coragem é um meio-termo entre a temeridade (não ter medo de nada) e a covardia (ter medo de tudo), implicando em uma disposição para controlar os temores. Por sua vez, a generosidade é uma disposição em gastar seus próprios recursos para ajudar aos outros, sendo uma mediedade entre a mesquinha (não gastar nada) e a extravagância (gastar demasiado).

Mas por que seriam elas desejáveis? Porque seriam qualidades necessárias para uma vida humana bem-sucedida, tendo seu valor dado principalmente de forma social. Por exemplo, é necessário saber enfrentar os perigos que ameaçam os indivíduos e, assim, a coragem é desejável. Todos precisam ser corajosos e não apenas os soldados, uma vez que a vida social oferece uma série de perigos que precisam ser enfrentados pelos cidadãos.

⁵ John McDowell faz uma interpretação desse tipo ao propor uma inversão da reflexão em filosofia moral, tomando como questão central o 'como se deve viver', questão que será abordada via conceito de pessoa virtuosa. Para McDowell, a resposta não será encontrada ao apelar para regras universais, mas sendo um certo tipo de pessoa: aquela pessoa que vê as situações de forma distinta, percebendo as saliências do caso particular de forma internalista (elemento apetitivo) e não por um motivo externo à vontade do indivíduo. Ver: McDOWELL, 1979, p. 331-336; 347-348.

Sem a coragem, possivelmente nem sairíamos de casa para trabalhar, estudar, ou mesmo ir ao cinema e isso em razão do medo da violência crescente ou mesmo do temor à irracionalidade do trânsito. Da mesma forma, é desejável a generosidade porque há situações em que as pessoas precisam de ajuda, bem como a honestidade é fundamental para estabelecer a confiança entre os cidadãos. Sem a generosidade e a honestidade, por exemplo, dificilmente se teria uma estabilidade social intrínseca. O ponto central aqui é que para se ter uma vida bem sucedida será necessário possuir determinadas qualidades morais. De uma forma bem específica, as virtudes são padrões morais sociais, isto é, elas são tomadas como traços permanentes de caráter que possuem valor positivo para uma vida social e, também, individual, é claro.

Retomando o que já se disse no início do texto, uma grande vantagem do modelo ético das virtudes é fornecer uma concepção adequada de motivação moral. Lembremos do conhecido exemplo dado por Michael Stocker: Smith nos visita em um hospital por dever, isto é, por pura obrigação moral de ser caridoso ou benevolente. Do nosso ponto de vista, isto é, do ponto de vista de alguém que está se recuperando de uma doença no hospital, essa visita não perderia todo o seu valor? Parece que sim e a razão para tal é que nós não gostaríamos de viver sem amizade, tendo as relações governadas apenas por deveres e não pelos afetos (STOCKER, 1976, p. 462).⁶ Veja que o que está em jogo não é apenas o julgamento sobre a correção da ação, mas, principalmente, sobre se os sentimentos são apropriados⁷. Por isso, Marta Nussbaum fala acertadamente que uma pessoa virtuosa não só age apropriadamente, mas ela também experencia os

⁶ Stocker defende que a esquizofrenia da teoria moral moderna se revela na separação entre motivos e razões, usando conceitos de dever, correção, obrigatoriedade sem estarem relacionados aos motivos em primeira pessoa do agente. Por isso, o agente faz uma ação por dever e não porque ele quer internamente e, isso, não possui um valor moral relevante. Ele dirá que o que faz essa conexão entre motivos e razões será a consideração do outro no juízo moral de forma internalista e, assim, teríamos o amado, o amigo, o companheiro para ser considerado na avaliação. Ver: STOCKER, 1976, p. 453-455; 462.

⁷ No livro *The Childhood of Jesus*, de Coetzee, há um interessante exemplo a esse respeito, havendo uma contraposição entre, de um lado, os desejos, vínculos afetivos, sentimentos, intuições e, de outro, os princípios universais de benevolência e imparcialidade. O personagem Simón, ao chegar em Novilla, a cidade em que busca refúgio, sente-se deslocado e desconfortável com a atitude dos colegas e conhecidos. Os atos das pessoas são totalmente regulados pela boa vontade, sendo o afeto substituído por regras. Nessa cidade as relações são governadas por princípios universais e não por sentimentos e apetites. O problema é que para Simón isso é insuficiente para uma vida boa, uma vez que a estrutura motivacional interna estaria ausente das relações de amizade e amor. Ver: COETZEE, 2013, chap. 8.

sentimentos apropriados (NUSSBAUM, 2001, p. xvi-xviii). Dessa forma, se olha mais detidamente para os motivos da ação e não exclusivamente para as ações mesmas, de forma que um ato só poderá ser considerado bom se a intenção for igualmente boa. E isso é assim porque se poderia agir corretamente pelos motivos errados, como em um ato solidário em vista de uma promoção no emprego ou para tornar o perfil do facebook mais interessante, ou como no exemplo dado por Stocker, em um ato caridoso em razão de alguma crença cristã ou comunista de obrigação de benevolência. O ato com certeza é correto, mas não é virtuoso. O que parece constituir esse *gap* entre ato correto e virtuoso é a excelência da vontade. Assim, não é preciso uma obrigação externa para alguém ser virtuoso, uma vez que é o próprio agente que julga e exige a realização da ação por motivos internos.

Dito isto (I), no restante desse texto procurarei apresentar duas vantagens do modelo ético das virtudes e uma limitação específica. Veremos que ela apresenta uma concepção adequada de (II) motivação e (III) deliberação moral e, também, (IV) uma ligação estreita entre caráter virtuoso e responsabilidade moral. Entretanto, também apontaremos que (V) essa concepção de responsabilidade parece ser uma exigência demasiada ao agente moral.

II

Deixem-me começar pela característica da motivação internalista para uma melhor compreensão do escopo de uma ética das virtudes. Nesse modelo ético, o que constitui prioritariamente o valor moral da ação é a estrutura motivacional do agente em primeira pessoa e não a simples adequação da regra ao caso ou a consideração das melhores consequências.⁸ Isso parece indicar duas características importantes que procurarei detalhar

⁸ Essa tese é central para a proposta de ética das virtudes baseada no agente (*agent-based virtues ethics*) defendida por Michael Slote. Nessa concepção, os motivos são a base para avaliar moralmente as ações. Com isso, se possibilita estabelecer a distinção entre fazer a coisa certa e fazer a coisa certa por razões corretas e isso significa que o valor moral da ação se dará de forma internalista, uma vez que o ponto central da moralidade não estará nas consequências das ações, mas no estado motivacional do agente ao realizar a ação. Ver: SLOTE, 1997, p. 241-242. Quero ressaltar que não estou subscrevendo a radical distinção feita por Slote entre uma ética das virtudes baseada no agente (*agent-based*) e outra que estaria focada no agente (*agent-focused*), como o modelo aristotélico das virtudes. No meu entender, há mais semelhanças que distinções entre os dois modelos. Sobre essa distinção, ver: SLOTE, 1997, p. 239-241.

no decorrer da seção, a saber: (i) a pluridirecionalidade entre disposições-ações e normas e (ii) a excelência da vontade. Isso quer dizer que as normas serão estipuladas em relação com as ações e disposições do agente e não de uma forma vertical, em que a norma apontaria extrinsecamente o que deveria ser feito, superando, assim, a dicotomia entre a esfera fática e a normativa. Também, que a ação virtuosa estará conectada com a vontade, isto é, que as virtudes são disposições para agir de uma maneira adequada, sendo uma excelência da vontade.

A primeira característica internalista importante da ética das virtudes que quero ressaltar é que ela oportuniza uma inversão do primado das regras sobre às disposições. Isso quer dizer que seu ponto de partida não serão as normas que funcionariam como placas indicativas da direção da ação, mas, antes, serão as próprias ações e disposições do agente ao procurar estabelecer o critério da ação. Isso representa uma importante modificação de direção, pois não se terá mais uma unidirecionalidade de normas e ações, mas uma pluridirecionalidade de ações e normas, uma vez que a virtude será alcançada pela realização de certas ações, levando em consideração às disposições do sujeito. Com isso, parece se conseguir uma superação da dicotomia entre fato e valor, pois o valor, aquilo que é virtuoso, só será alcançado pela realização de certos atos virtuosos, sendo esses atos fatos constitutivos do mundo.⁹

Elizabeth Anscombe, em seu já clássico artigo, “Modern moral philosophy”, de 1958, aponta muito bem essa inversão do primado de regras sobre às disposições na ética das virtudes. Ela identifica que na filosofia moral moderna se abandonou o ideal de legislador divino com a laicização, mas se continuou a usar os termos modais de dever, obrigação, ter de, substituindo o legislador pela razão, sentimentos ou contrato. Sua conclusão é que uma legislação sem legislador não obriga ninguém a agir, uma vez que a sobrevivência de um termo fora de seu quadro conceitual o torna ininteligível. Importante notar que a norma na filosofia moral moderna assume o lugar da lei das éticas legalistas, sendo que tanto a lei como a

⁹ Isso fica muito claro em Aristóteles ao procurar vincular a aquisição do caráter virtuoso pela repetição de certos atos e não pelo conhecimento do que seria o correto de um ponto de vista universal-abstrato. Nas palavras de Aristóteles: “Isso é o mesmo, então, com as virtudes: pelos atos que fazemos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos bravos ou covardes. (...) Para sumarizar isso em uma concepção simples: um estado [de caráter] resulta da [repetição de] atividades similares”. (*EN* II, 1, 1103 b 14-17; 21-22).

norma moral são unidirecionais, uma vez que elas determinam de forma absoluta qual deve ser a ação do agente (ANSCOMBE, 1958, p. 13-15). Mas, como pode uma norma isolada dizer o que se deve fazer? Não teríamos aqui o problema de arbitrariedade ou mesmo solipsismo? É por essa razão que esse modelo unidirecional deve ser abandonado e substituído pelo modelo de uma ética das virtudes. Nas palavras de Anscombe:

Mas enquanto isso – enquanto não estiver claro que existem diversos conceitos que precisam ser investigados apenas como parte da filosofia da psicologia e – como eu recomendaria – deveríamos *banir totalmente a ética* de nossas mentes? A saber – começar com: ‘ação’, ‘intenção’, ‘prazer’, ‘desejo’. Mais provavelmente [a ética] se transformará se nós começarmos com eles. Eventualmente pode ser possível avançar na consideração do conceito de virtude; com o qual, eu suponho, deveríamos começar algum tipo de estudo de ética. Encerro descrevendo as vantagens de usar a palavra ‘deve’ de uma forma não-enfática, e não em um sentido ‘moral’ especial e descartando o termo ‘errado’ em um sentido ‘moral’, usando, ao invés, noções como ‘injusto’. (ANSCOMBE, 1958, p. 15).

O que parece ser relevante aqui é a proposta de Anscombe de iniciar a investigação ética pelos conceitos de ação, intenção, prazer, desejos e, assim, a norma moral deixaria de ser equivalente à lei, uma vez que se buscará a norma nas virtudes humanas que são ações. Assim, é possível identificar uma pluridirecionalidade entre ações e normas em razão das ações repetitivas gerarem hábitos e estes hábitos formarem o caráter do agente, resultando em virtudes, que podem ser tomadas como normas. Com isso se alcança uma importante superação da dicotomia entre fato e valor em razão da conexão entre uma parte descritiva e uma parte normativa no conceito ético, uma vez que a justiça, por exemplo, recai sobre determinadas circunstâncias factuais, isto é, sobre aquilo que é razoável, e é essa descritividade que possibilita um ponto de referência real para se estipular a norma ética.¹⁰

¹⁰ Na parte final do artigo, Anscombe procura ressaltar os aspectos positivos de uma ética da virtude. Um aspecto importante é a identificação da superioridade do conceito de justo (*just*) sobre o correto (*right*) e isso em razão do conceito de correto ser somente prescritivo e o conceito de justo ter, além dessa, uma parte descritiva. A parte descritiva do conceito ético é importante para responder ao

A segunda característica que quero destacar é que ser virtuoso implica em uma excelência da vontade. Mas o que quer dizer mesmo ser a virtude uma excelência da vontade? Faço uso aqui da correta compreensão de Philippa Foot a respeito do conceito de virtude. Ela defende que a virtude não é uma mera capacidade intelectual, estando conectada com a vontade, isto é, que a virtude engaja a vontade. Virtudes são disposições que beneficiam os indivíduos que as possuem e beneficiam os outros, tendo relação com o bem comum. A virtude, assim, é uma excelência da vontade, não sendo uma excelência do corpo ou da mente. Dessa forma, a virtude é uma disposição moral, o que significa dizer que ela é uma disposição para ser uma pessoa de uma certa forma, isto é, ter um certo tipo de caráter, um caráter virtuoso, o que implicaria controlar os impulsos e levar em consideração os interesses dos outros em sua deliberação.¹¹

Mas como explicar o que é a vontade? Creio que uma forma interessante de compreender esse conceito seja fazendo referência ao termo técnico de “desejos de segunda ordem”. Veja-se o interessante exemplo dado por Frankfurt. Existe um psiquiatra que trabalha com drogados e acredita que sua habilidade para auxiliar seus pacientes seria aprimorada se ele entendesse melhor o que é para eles o desejo pela droga da qual eles são viciados. Ele deseja ser movido por um desejo de tomar a droga, mas não deseja que esse desejo seja efetivo. Vejamos a diferença crucial aqui: o desejo de tomar drogas, desejo de fazer X, seria um desejo de primeira ordem, enquanto o desejo de ser movido por um desejo de tomar drogas, um desejo

argumento da falácia naturalista de Moore. Conclui que as virtudes são construídas a partir de uma performance das ações e que o florescimento humano é tomado como o objetivo da ética, como aquilo que é bom. Ver: ANSCOMBE, 1958, p. 15-19. Importante ressaltar que é crucial para a ética das virtudes estabelecer a passagem de aspectos descritivos para a norma que prescreve a ação. Peter Geach, por exemplo, faz essa passagem da descrição “O adultério é mau” para a prescrição “Não se deve cometer adultério” a partir da noção de *eupraxia* (boa ação). Para ele, a *eupraxia* influencia decisivamente o agente moral, enquanto outros objetos da escolha são apenas relativos. Ver: GEACH, 1967, p. 72.

¹¹ Philippa Foot defende três teses centrais em seu artigo que parecem estar conectadas, a saber: que as (i) virtudes não são uma mera capacidade intelectual, mas estão conectadas com a vontade, isto é elas engajam a vontade; (ii) virtudes são corretoras das paixões, isto é, elas são corretivas em relação à natureza humana em geral; (iii) virtudes têm valor moral positivo, o que implica considerar que para uma ação ser virtuosa o fim precisa ser bom. Ver: FOOT, 1978, p. 1-18. Para Foot, inclusive a sabedoria prática (*phronesis*) está conectada à vontade uma vez que o *phronimos* é aquele que (i) conhece os meios para alcançar certos fins bons e (ii) conhece (apreende) que muitos fins particulares têm valor. Ver: FOOT, 1978, p. 5-6.

de desejar fazer X, seria um desejo de segunda ordem. O importante é notar que o psiquiatra não deseja que esse desejo de primeira ordem seja efetivo, pois a função desse desejo é apenas a de auxiliar no tratamento oferecido aos pacientes, uma vez que ele passaria a ter conhecimento do que é ter esse desejo específico para consumir drogas. O que importa para Frankfurt é identificar o desejo que motiva o agente para uma ação e a isso ele chama de vontade (*will*). A sua conclusão é que a vontade não é coextensiva à noção do que um agente pode fazer. Antes, é identificada com a noção de um desejo efetivo que move a pessoa à ação (FRANKFURT, 1971, p. 7-9).¹²

III

Passemos agora para o segundo aspecto da característica internalista da ética das virtudes, a saber, a ação virtuosa (ou correta) se constitui por uma escolha deliberada do agente moral. Isso quer dizer que o agente deve pesar razões alternativas, isto é, deliberar e, em seguida, escolher o que será realizado, concluindo o processo deliberativo. Importante ressaltar que essa escolha já estará acompanhada da própria ação. Por exemplo, imaginemos uma situação em que o agente se encontra em um dilema moral na forma em que as virtudes estejam em conflito. O que constituirá a ação virtuosa será precedida de um processo deliberativo. Vejamos esse caso ilustrativo. Augusto é um profissional bem sucedido na área da saúde e tem orgulho em procurar agir virtuosamente em cada situação cotidiana. Ele é honesto, amigo, solidário, justo, moderado, corajoso, prudente etc. Num dado dia, Augusto recebe a visita de seu amigo de infância, Beto, que lhe conta que atropelou

¹² Frankfurt inicia sua reflexão apontando para a especificidade da noção de pessoa, identificando a vontade como a característica distintiva entre as pessoas e outras criaturas, ou o que ele chama de desejos de segunda ordem. Isso significa que, para Frankfurt, os seres humanos não possuem apenas a capacidade de desejar fazer alguma coisa ou outra, mas possuem a capacidade de desejar ter (ou não ter) certos desejos e motivos, sendo esta uma capacidade de autoavaliação reflexiva. Esse desejo efetivo que motiva ação do agente é chamado de vontade. Em síntese, a característica predominante das pessoas é ter uma capacidade metaavaliativa e é essa capacidade que faz o agente ser tomado como responsável pelos atos. Ver: FRANKFURT, 1971, p. 6-7. Em suas próprias palavras: “[A vontade] não é uma noção de algo que apenas inclina um agente em algum nível para agir de certa forma. Antes, é a noção de um desejo efetivo que move integralmente (ou moverá ou move u) a pessoa para a ação”. (FRANKFURT, 1971, p. 8).

um jovem ciclista e fugiu com medo das consequências por ter tomado dois copos de cerveja. Ele ressalta que o acidente não foi grave, pois logo após a colisão o ciclista já havia se levantado. Pede, então, para Augusto manter segredo a respeito do ocorrido e, também, de seu paradeiro. Augusto tranquiliza o amigo e promete não contar nada para ninguém. No dia seguinte, dois policiais responsáveis pelo caso, lhe informam que o referido jovem está no hospital, numa situação fora de risco, mas que requer bastante cuidados, e lhe perguntam sobre o paradeiro de Beto, uma vez que havia uma testemunha no local que anotou a placa do carro. Veja-se que Augusto deseja agir virtuosamente, isso é, ele quer fazer a coisa certa. Mas o que ele deve fazer não parece tão evidente, uma vez que se ele for leal ao amigo e quiser manter a promessa de segredo a respeito de seu paradeiro, ele não estará sendo justo, em razão de acobertar fatos importantes de uma situação injusta, além de ilegal, que é a de um atropelamento sem prestação de socorro à vítima. Também, provavelmente terá que mentir. Mas, por outro lado, se desejar agir justamente, ele deverá contar aos policiais sobre o paradeiro de Beto, mas, com isso, não estará sendo leal ao amigo, além de quebrar sua promessa. O que é mais importante aqui: a lealdade ou a justiça? Como as virtudes estarão em conflito, ele deverá pesar as razões alternativas para ou (i) contar sobre o paradeiro do amigo ou (ii) para calar. Não se trata de aplicar uma regra universal ao caso particular, uma vez que tanto a ação justa como a leal são padrões desejáveis de comportamento. O que Augusto terá que fazer, será escolher internalisticamente após pesar as razões. E ele poderá arrepende-se, posteriormente, da escolha feita. Não há uma garantia absoluta a respeito da melhor escolha realizada.¹³

Mas o que se levaria em consideração nesse processo deliberativo? Como as regras universais dizem muito pouco para a escolha do agente, não

¹³ Para David Wiggins, o processo deliberativo na ética aristotélica não faz uso de uma regra ou conjunto de regras à qual o agente poderia apelar para determinar o que deve ser feito no caso específico, com exceção das proibições absolutas. A marca relevante e do *phrónimos* é a capacidade de selecionar, dentre as características infinitas de uma situação específica, os aspectos mais relevantes para o ideal de existência que ele pretende realizar. Nas suas palavras: "Em nenhum caso existe uma regra na qual um homem possa simplesmente apelar para lhe dizer exatamente o que fazer. Ele talvez tenha que inventar uma resposta ao problema. Com frequência, tal invenção, assim como as frequentes acomodações que ele é obrigado a fazer entre as reivindicações dos valores morais em competição, pode contar como uma modificação, inovação ou um passo a mais para a determinação na evolução dessa concepção do que é uma vida boa". Ver: WIGGINS, 1975, p. 48.

estaria o processo deliberativo sujeito à arbitrariedade em razão das emoções subjetivas serem usadas para pesar razões? Assim, seria toda deliberação um ato emocional e arbitrário? De que forma isso poderia ser considerado como uma avaliação moral? Uma resposta interessante a essa questão foi dada por Stuart Hampshire, no artigo “Fallacies in moral philosophy”, de 1949.¹⁴ Para ele, o modelo deliberativo não é emotivista e nem arbitrário em razão de (i) ser uma situação não trivial em que não se sabe o que fazer, mas (ii) que exige uma consideração integral das questões envolvidas, sendo que (iii) a conclusão é a solução de um problema prático na forma: “X é a melhor coisa a fazer nessas circunstâncias”. (HAMPSHIRE, 1949, p. 469-470).

Veja-se que dizer que X é F em C não é o mesmo que dizer que juízos morais expressam sentimentos. E isso porque no modelo deliberativo o agente pesa e reflete sobre as alternativas em questão e, então, pode justificar sua decisão. No caso de Augusto, ele teve que pesar e refletir sobre as alternativas de contar ou calar e isso em razão de honrar ou a justiça ou a lealdade. Como pesou e refletiu, ele pode justificar sua decisão, isto é, apresentar as razões que o levaram a escolher um rumo de ação e não outro. Digamos que ele tenha escolhido contar aos policiais sobre o paradeiro do amigo. As razões para quebrar a promessa e romper com a lealdade poderiam ser justificadas, inclusive publicamente, com a alegação de que o ato cometido foi injusto, pois não houve a prestação de socorro à vítima após o atropelamento e, além disso, o condutor havia ingerido bebida alcoólica, o que não é permitido pela lei. Seria uma situação injusta não reparar o dano

¹⁴ Nesse artigo, Stuart Hampshire aponta para quatro falácias da filosofia moral que se constituiriam como a base da ética de tradição analítica (metaética):

- (i) Dizer que os juízos morais são prescritivos e, por isso, arbitrários, expressando apenas emoções;
- (ii) Dizer que porque os juízos de valor não podem ser deduzidos dos juízos de fato, eles não poderiam estar baseados em juízos factuais;
- (iii) Dizer que todas as sentenças significantes devem corresponder a algo ou descrever algo;
- (iv) Dizer que em se definindo as expressões éticas de bom, correto e dever, se saberia como agir corretamente.

Em sua interpretação, os juízos morais devem ser tomados como um procedimento deliberativo e, assim, não seriam arbitrários em razão do processo de pesar razões e a posterior justificação. Também, que não é porque os juízos morais não são deduzidos de juízos factuais, pois aí seriam redundantes, que eles precisam ser considerados como últimos e removidos da discussão racional. Eles podem, sim, tomar por base aspectos factuais. Também, que decisões racionais não correspondem a algo, mas podem ser ditas como corretas ou erradas, racionais ou irracionais. Por fim, as expressões éticas de bom, correto e dever não dizem o que o agente deve fazer no caso específico, pois a resposta ao que se deve fazer é precedida pela deliberação, que é um processo de análise dos cursos alternativos. Ver: HAMPSHIRE, 1949, p. 469-482.

cometido por Beto. Por outro lado, no modelo emotivista, a decisão é apenas uma declaração moral feita sobre os próprios sentimentos e isso não se constitui como uma justificação nem necessária e nem suficiente, pois não apresentaria qualquer critério objetivo. É claro que essa objetividade alcançada pelo modelo deliberativo não pode ser confundida com a objetividade de uma declaração teórica que seria verdadeira ou falsa. Em um silogismo prático, a conclusão não será uma declaração verdadeira, mas será um juízo prático que apontará para a melhor coisa a se fazer nas dadas circunstâncias (HAMPSHIRE, 1949, p. 469-472).

Com isso, se pode concluir que o processo de dar razões numa deliberação não é um caso de dar razões logicamente conclusivas. A discussão sobre a conclusão é uma discussão sobre crenças factuais. Por exemplo, para saber se a decisão de Augusto foi certa ou errada, se deve fazer uso de crenças factuais, como crenças jurídicas, políticas, sociais, históricas etc. Crenças como: “É crime atropelar alguém e não prestar socorro”, “Gera instabilidade social a não punição de crimes”, “A justiça é a virtude social mais importante”. Essas crenças serão partes relevantes do argumento, funcionando como premissas para a conclusão. Vejamos um argumento que poderia sustentar e justificar a decisão de Augusto:

P1 Todo crime deve ser denunciado.

P2 É crime atropelar alguém e não prestar socorro.

P3 Beto atropelou alguém e não prestou socorro e, assim, cometeu um crime.

Conclusão: Devo denunciar Beto.

Veja-se que para a conclusão se constituir no ato certo a ser feito, P2 deve ser considerada verdadeira. Se essa crença factual for falsa, a conclusão não seguirá o melhor curso de ação, considerando-se situações normais. Isso revela que um juízo prático, de tipo “X é o melhor curso de ação (nessa ou em todas as circunstâncias)”, deve ser corrigido pela experiência e observação, pois implica, sobretudo, em julgamentos sobre a correção das premissas, que são juízos factuais. É claro que existe uma força prescritiva nos juízos práticos, em que a normatividade é parte significativa desses juízos. Por exemplo, a conclusão de denunciar Beto é precedida pela prescrição de P1 e pela descrição de P2 e P3. Com isso, podemos perceber que um juízo moral possui uma certa objetividade que o distingue de um juízo puramente emocional e subjetivo, em

razão da parte descritiva desses juízos estarem relacionados apenas aos estados mentais do agente, havendo apenas uma direção de ajuste mente-mundo, enquanto que nos juízos morais se pode identificar também uma direção mundo-mente. Essa direção de ajuste mundo-mente revela uma importante característica intersubjetiva para a justificação que é essencial para o modelo da ética das virtudes que tenho em mente.¹⁵

IV

A segunda característica positiva do modelo ético das virtudes que quero destacar agora é que ele parece estabelecer uma ligação estreita entre as virtudes, o caráter e a responsabilidade moral, o que pode trazer por consequência uma concepção abrangente de responsabilidade. Isso pode significar que o agente se sentirá responsável por fazer tais e tais ações ou agir a partir de um certo padrão moral excelente em razão de seu próprio caráter virtuoso que foi formado a partir das diversas escolhas realizadas e as ações subsequentes. Isso já nos aponta para uma concepção internalista de responsabilidade moral, uma vez que será o próprio agente que exigirá dele próprio um certo tipo de comportamento, sem a necessidade de contar com exigências externas ao próprio caráter do virtuoso, tais como exigências jurídicas, políticas e sociais.¹⁶ Penso que essa concepção internalista e

¹⁵ O que eu quero destacar é que o tipo de ética das virtudes que tenho em mente segue um padrão coerentista em epistemologia e não um padrão fundacionista, o que implica levar em consideração a coerência de uma crença com um conjunto coerente de crenças para obter a justificação e não a simples correspondência entre as crenças e os fatos. Essa coerência não precisa se dar em termos da adequação de crenças com princípios. Ela pode se dar entre as crenças dos agentes e os traços sociais de caráter que são desejáveis. Com isso, teríamos um critério intersubjetivo para assegurar a validade de uma dada crença, que pode ser compreendida como um caso de "crescimento nas interconexões explanatórias". Aqui faço uso da expressão usada por Jonathan Dancy, ao explicar que seu particularismo-holismo pode ser visto, em um sentido *lato*, como um modelo coerentista de justificação e, assim, ter-se-ia a justificação quando um conjunto de casos podem agir como uma confirmação para uma crença sobre como as coisas são no fato diante de nós, podendo ser interpretada em termos de um crescimento nas interconexões explanatórias (*increase in explanatory interconnections*). Ver: DANCY, 2004, p. 150-155.

¹⁶ Estou chamando de responsabilidade internalista a responsabilidade moral que o agente sente em primeira pessoa, isto é, a obrigação que o próprio sujeito moral estabelece para ele a partir de sua própria consciência e isso poderia ser visto como uma exigência abrangente, isto é, absoluta. Isso estaria contraposto a uma responsabilidade externalista, em que a exigência ao agente seria externa à sua vontade, tal como uma censura social ou, até, uma penalização, podendo ser vista como uma

abrangente de responsabilidade moral pode assumir uma posição compatibilista¹⁷, podendo ser apresentada através da seguinte fórmula:

Um agente A, em circunstâncias C, é responsável por fazer uma ação X sse A exige de si mesmo agir em razão de seu caráter virtuoso.

Ou, ainda, em uma versão mais completa:

Um agente A, em circunstâncias C, é responsável por fazer uma ação X sse A exige de si mesmo agir em razão de seu caráter virtuoso, o que implica ter uma disposição para buscar o fim bom e escolher por deliberação os meios certos para realizar esse fim.

Vejamos um caso para melhor compreender esse fenômeno que estou querendo chamar atenção. Bucky Cantor, personagem do livro *Nêmesis*, de Philip Roth, é um bom exemplo de um indivíduo que tem um caráter

exigência de menor alcance, ou melhor, uma exigência estrita. Essa concepção internalista de responsabilidade está centrada na noção de voluntariedade, mas isso não implicará, necessariamente, em uma concepção indeterminista de responsabilidade. Penso que se pode adotar uma visão não metafísica de livre-arbítrio ou vontade livre, a conectando com a tomada de decisão do agente. Daniel Dennett tem uma concepção interessante nesse sentido: ele destaca que os agentes tomam decisões livres, bem como escolhem livremente, de forma que podem ser responsabilizados por suas escolhas e ações, o que não implicará em uma responsabilidade metafísica última. Dennett defende uma concepção naturalizada de livre-arbítrio e tomada de decisão, de forma que a natureza dá capacidade ao agente de escolher princípios (representações) para viver em conjunto, sendo a responsabilidade circunscrita a essa escolha das melhores alternativas. Ver: DENNETT, 2003, p. 1-23; 259-288.

¹⁷ Creio que esse tipo de responsabilidade internalista pode ser melhor compreendida no âmbito de uma concepção compatibilista preferencialmente do que no âmbito de uma concepção indeterminista ou libertista de responsabilidade. Nela é possível que existam determinações para a ação, mas que a escolha deliberada possa ser vista como um tipo de ação não determinada. Essa posição guarda fortes semelhanças com a de Frankfurt, em razão de conectar a responsabilidade com a liberdade da vontade, uma vez que se a pessoa é aquele ente que possui a capacidade de apreciar a liberdade da vontade, que significa a satisfação de certos desejos de segunda ordem ou de ordens elevadas, ela deve ser responsabilizada pela sua ação, uma vez que sua vontade não é determinada causalmente. Assim, a pessoa que tem liberdade de ação é livre para fazer o que quer; tendo liberdade da vontade, a pessoa é livre em querer o que sua vontade quer, ou em querer o que ele deseja querer. Mas sobre a questão de se a pessoa é moralmente responsável pelo que fez isso não está conectado em saber se a pessoa estava em uma posição de ter a ação em razão de apreciar a liberdade da vontade ou falhar nessa apreciação, o que possibilita a escolha do agente que, mesmo sendo determinada de alguma forma, não invalidaria sua responsabilidade. Ver: FRANKFURT, 1971, p. 17-20.

virtuoso e, em razão desse tipo de caráter, sente-se responsável de uma forma absoluta pelos acontecimentos e pelas pessoas a sua volta. Ele teve uma vida dedicada ao esporte e tornou-se professor de educação física. Bucky tem um sentimento de culpa por não ter servido ao exército e lutado na Segunda Guerra Mundial em razão de sua miopia e uma noção internalista de responsabilidade pela saúde e segurança de seus alunos que o conduz a uma culpabilização de suas escolhas, como a de ter ido para a colônia de férias *Indian Hill*, para ficar próximo da namorada, Marcia, ao invés de ter permanecido no *playground*, que passava por um surto de poliomelite. Bucky é totalmente íntegro, uma vez que seu comportamento é sempre coerente e consistente, o que o faz um bom namorado, um neto devotado e um professor atencioso. Ele é corajoso para enfrentar os diversos perigos e tem uma relação forte de cuidado com todos à sua volta. Inclusive, rompeu o noivado com Marcia logo após saber que estava com poliomelite, enquanto ainda se recuperava no hospital. Aqui, a soma das virtudes de integridade, coragem e cuidado parecem trazer por consequência a responsabilidade moral. Creio que esse exemplo joga luz nesse fenômeno de uma ligação internalista entre o caráter virtuoso do agente e a sua responsabilidade moral correspondente. Suas decisões são pautadas por uma cobrança em primeira pessoa de seguir um certo padrão moral de excelência, não precisando de estímulos externos para agir de forma virtuosa. Assim, sua responsabilidade é derivada de seu próprio caráter virtuoso.

Mas de que maneira se pode responsabilizar integralmente o agente por seu próprio caráter? Não haveriam razões externas à vontade do indivíduo que contribuiriam para o sujeito ser de uma certa forma, isto é, ter uma certa identidade mental, tais como predisposição genética, situação sócio-econômica ou mesmo situações traumáticas não voluntárias? O caráter de Bucky seria o mesmo se ele não tivesse miopia e, assim, pudesse ter lutado na guerra ou se seu pai não o tivesse abandonado? Seria Bucky íntegro, corajoso e disciplinado se não tivesse aprendido esses valores com o seu avô? Se tivesse sido criado em um orfanato ao invés de criado pelos avós, com muito afeto, será que suas escolhas seriam as mesmas? Se não tivesse perdido a mãe, será que essa característica de culpabilização de suas escolhas permaneceria inalterada?

Mesmo considerando que razões externas influenciam na formação do caráter do agente e ponderando que não haja uma responsabilidade integral *sub speciei aeternitatis*, isto não terá por implicação afirmar que o agente não

pode ser responsável por seu caráter, ao menos em um sentido prospectivo, isto é, como uma responsabilidade em tomar um certo traço de caráter desejável, a saber, um certo traço comportamental permanente que é desejável por possibilitar uma vida bem-sucedida. Veja-se um interessante exemplo dado por Robert Audi a esse respeito. Jean é desonesta, mas tem a decência em se sentir culpada por isso. Alguns de seus valores se contrapõem à desonestidade e ela deseja ser uma pessoa melhor. Possivelmente a desonestidade de Jean foi formada em sua infância, dada por seu ambiente familiar. Dado essa circunstância externa, Jean não tem uma responsabilidade genética sobre a desonestidade. Isso não implica em dizer que ela não será responsável pelos atos desonestos, uma vez que ela é responsável, ao menos parcialmente, por mudar seu caráter para ser honesta (AUDI, 1997, p. 189-190).¹⁸ Concordo vivamente com essa noção aristotélica de responsabilidade sobre o caráter, de forma que o nosso caráter recairá sobre nosso controle voluntário e nossa capacidade deliberativa, uma vez que o agente é responsável pelo exercício de atividades sobre os objetos específicos que formam as disposições de caráter, significando que nós sempre somos responsáveis por nos tornarmos o tipo de pessoas que somos.¹⁹

¹⁸ Robert Audi faz uma importante distinção entre três tipos de responsabilidade sobre os traços de caráter, a saber: responsabilidade genética, retencional e prospectiva. Na responsabilidade generativa ou genética (*generative responsibility*), a responsabilidade tem relação com o produzir o traço em questão. Na responsabilidade retencional (*retentional responsibility*), existe a responsabilidade por reter um certo traço de caráter. Por fim, na responsabilidade prospectiva (*prospective responsibility*), o agente possui uma responsabilidade por adquirir um certo tipo de caráter e não outro. Voltemos ao exemplo de Jean. Ela não tem responsabilidade genética por seu traço de desonestidade, uma vez que este foi adquirido pela convivência com os pais desonestos. Os pais de Jean, sim, possuem a responsabilidade genética pela desonestidade da filha. Por outro lado, Jean possui uma responsabilidade prospectiva em adquirir o traço de honestidade. Uma vez honesta, Jean passa a ter a responsabilidade retencional, isto é, passa a ser responsável por reter esse traço de caráter que é desejável. Talvez esclareça a questão dizer que tanto a responsabilidade prospectiva quanto a retencional operam no nível de um desejo de segunda ordem. Ver: AUDI, 1997, p. 188-191.

¹⁹ Ver o texto de Aristóteles: *EN* III, 5, 1114 a 4-31. A respeito do tema da responsabilidade sobre o caráter, ver o interessante artigo de Susan Meyer, em que ela esclarece o argumento central de Aristóteles sobre a questão: Para ele, (i) nos tornamos virtuosos praticando ações virtuosas, como, por exemplo, nos tornamos justos fazendo ações justas; também, (ii) nós sabemos disso quando estamos realizando essas ações que formam o caráter e, dessa forma, (iii) nós, voluntariamente, nos tornamos o tipo de pessoas que somos, sem esquecer, é claro, da importância da educação para a habituação. Ver em MEYER, 2006, p. 153-156. Para uma interpretação da responsabilidade como capacidade efetiva de deliberação, ver: Terence Irwin em IRWIN, 1980, 139-144. Também, sobre o papel da moralidade para auxiliar no desenvolvimento do caráter moral e moldar a deliberação prática, ver: Susan Wolf em WOLF, 1982, p. 438.

V

Deixem-me terminar esse texto enfocando, agora, um problema específico da ética das virtudes, a saber, que sua concepção de responsabilidade internalista é muito exigente. Um limitador que pode ser bastante relevante a esse modelo ético é a de que ele parece exigir demasiadamente do agente moral, uma vez que exige, em primeira pessoa, que o indivíduo se sinta responsável por seu próprio caráter e pelas escolhas correspondentes. Vejamos um exemplo a respeito dessa exigência demasiada. Consideremos novamente o caso de Augusto, mas agora sob o prisma de um novo dilema. Augusto planeja passar suas férias na Grécia, visitando Atenas e algumas ilhas e, para tal, economiza durante dois anos. Ele havia prometido essa viagem de férias à sua mulher, Bárbara, desde o início do casamento. Um dia antes de comprar as passagens, uma catástrofe ocorre na cidade de Esteio/RS, cidade onde trabalha e reside. No dia 23 de outubro de 2013, ocorrem fortes chuvas na região que são seguidas de alagamentos generalizados pela cidade e várias pessoas perdem todos os seus bens. Casas ficam alagadas, da mesma forma que as ruas e a estrada que interliga a região metropolitana de Porto Alegre. A televisão e os jornais iniciam uma campanha de solidariedade para auxiliar as vítimas. As pessoas são convidadas a doar roupas, alimentos e, especialmente, dinheiro. Também, os profissionais da saúde são convocados para prestar assistência aos desabrigados, uma vez que há, sobretudo, crianças e idosos doentes. Tomando esse contexto, o que Augusto deve fazer levando em conta o padrão da ética das virtudes? Qual seria o comportamento virtuoso desejável? Ele deveria auxiliar as vítimas ou permanecer com os preparativos da viagem, lembrando que Augusto é virtuoso e sente orgulho em ter esses traços de caráter de honestidade, solidariedade, coragem, moderação etc.?

A resposta parece bastante óbvia. Augusto deve desistir ou adiar sua viagem e auxiliar aos desabrigados. Se ele for comprar as passagens e fazer as reservas de hotel, ele não poderá auxiliar os desabrigados com seu trabalho voluntário. Se ele doar algum dinheiro para os atingidos pelas chuvas, então, não poderá viajar para a Grécia, pois faltará dinheiro para o passeio. E por que ele deveria desistir ou adiar sua viagem? Pela razão de que é desejável ser solidário em contraposição a ser egoísta. Não seria uma ação virtuosa deixar de prestar auxílio aos vizinhos e mesmo parentes em uma situação de urgência para realizar um

sonho pessoal (ou do casal) que seria muito prazeroso. É claro que uma viagem de férias é algo desejável porque prazeroso e relaxante. E ela não é uma ação errada, evidentemente. Mas, não poderia ser considerada como uma atividade fundamental na vida das pessoas. Também, uma nova viagem poderia ser realizada em um outra oportunidade. O mais urgente nesse contexto seria auxiliar com trabalho e mesmo financeiramente os que necessitam de ajuda. Também no caso de Bucky essa responsabilidade internalista parece ser exigente em demasia, ao ponto dele ter desistido de seu casamento com Marcia em razão de ter contraído poliometrite e se sentir responsável integralmente pela felicidade de sua noiva.

O ponto que eu gostaria de ressaltar aqui é o seguinte: isso não é demasiado exigente e pouco eficaz se imaginarmos problemas de moralidade pública e/ou ética aplicada que devem ser resolvidos por uma diversidade de cidadãos, alguns virtuosos e outros viciosos? Veja-se, por exemplo, a exigência demasiada que é feita ao agente moral por uma abordagem como a que faz Hursthouse sobre a questão do aborto. O foco de sua investigação não recairá na abordagem tradicional dada ao problema, que ora investiga sobre o status do feto e sobre a legislação para permitir ou não o aborto e ora investiga sobre os direitos das mulheres. A ética das virtudes tomará como ponto de partida a questão: no ato do aborto, em tais circunstâncias, o agente estaria agindo virtuosamente ou viciosamente ou nenhum dos dois casos? (HURSTHOUSE, 1991, p. 233-235). O ponto central de Hursthouse é enfatizar que uma nova vida, as relações de mãe e filho e as relações familiares são valorosas e, assim, devem ser tomadas como critérios para saber que tipo de vida é boa. Ela enfatiza a relevância dos fatos biológicos e psicológicos e sua conexão com a atitude correta em relação à maternidade e relações familiares. Veja-se que a questão central é apontar para a vida humana boa e, nessa dimensão, a maternidade, o amor e as relações familiares são tomadas como essenciais, isto é, como valorosas (HURSTHOUSE, 1991, p. 237-241).

A partir disso, creio que o argumento contra o aborto defendido por Hursthouse possa ser apresentado da seguinte maneira:

P1 Maternidade e paternidade tem valor intrínseco e são constitutivos para a vida boa.

P2 Mulher que aborta pode manifestar um entendimento errado do que sua vida deve ser ou sobre o que é a vida boa.

P3 Mulher que aborta pode manifestar uma falha de caráter, tal como egoísmo, covardia, fraqueza.

Conclusão: A mulher não deve abortar em circunstâncias padrões.²⁰

Mas, o que isso nos mostra? Que o modelo das virtudes possui um padrão moral de excelência que é tomado como pressuposto para a ação. Por isso, o ponto de partida é sobre o que constitui a vida boa. Esse modelo exige um comprometimento total do agente com um certo tipo de vida, a vida virtuosa. Me parece muito adequado exigir um comportamento virtuoso do agente em questões de moralidade privada, tais como as que exigirão fidelidade, lealdade, honestidade, solidariedade etc. No âmbito dos deveres imperfeitos, esse padrão me parece, além de adequado, exequível. Mas o que dizer do âmbito da moralidade pública, em que o que estaria em jogo seriam os deveres perfeitos, àqueles que geram direitos? Poderiam esses deveres estarem baseados nesse padrão virtuoso de exigência apenas? Como fazer um agente vicioso cumprir um dever perfeito apenas no âmbito do elogio e da censura? Outro problema é que em sociedade plurais, como as contemporâneas, parece não haver uma unidade a respeito do que constituiria a vida boa. Veja-se que no caso específico do aborto, isso implicaria que as únicas circunstâncias corretas para a sua realização seria o estupro ou o risco de morte com a gravidez. Assim, uma jovem mulher que abortasse pela razão de pensar que não é a hora adequada, pois ainda é uma estudante e não possui uma situação empregatícia sólida, não estaria agindo virtuosamente e, logo, não estaria agindo corretamente. Ou, alternativamente, como interpretar o caso de uma mulher que não deseja ter filhos e tem como objetivo central de vida apenas a sua carreira? Ela não seria virtuosa, pois sua ação não estaria conectada ao fim bom? Mas isso seria um dever de que tipo e como fazer para que todos o seguissem?

²⁰ Esse argumento pode ser formulado a partir da parte final do texto em questão. Ele ressalta o valor intrínseco da maternidade e paternidade, sendo constitutivos para a vida boa e, dessa forma, se pode estipulá-lo como a premissa universal do argumento. Ver: HURSTHOUSE, 1991, p. 241-244. Em suas palavras: "Se isso é verdadeiro, como sustento, que na medida em que a maternidade é intrinsecamente valorosa, ser uma mãe é um propósito importante na vida das mulheres, bem como ser um pai (ao invés de um mero genitor) é um propósito importante na vida dos homens, e faz parte da adolescência do homem fechar os olhos para isso e fingir que eles têm muito mais coisas importantes para fazer". (HURSTHOUSE, 1991, p. 244).

Parece que uma fraqueza do modelo da ética das virtudes é não contribuir significativamente para a discussão a respeito do que é justo ou correto de um ponto de vista público e pluralista, isto é, de um ponto de vista que poderia ser aceitável por todos e que deve contar com exigências externas à vontade do agente. Por outro lado, sua riqueza parece constituir-se por sua força internalista que obriga o sujeito em primeira pessoa, na forma de uma pluridirecionalidade entre os fatos e os valores, de maneira que o caráter virtuoso do agente implicará em sua responsabilidade moral. Não seria desejável ter uma teoria moral que pudesse contar com esses dois importantes elementos para avaliar a moralidade dos atos e, assim, integrar esses horizontes (interno e externo) de exigências na reflexão moral?

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". In: *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 33, n.º 124, 1958, p. 1-19.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1962).
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Transl. Terence Irwin. 2 ed. Indianapolis: Hackett, 1999.
- AUDI, R. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997.
- COETZEE, J. M. *The Childhood of Jesus*. London: Harvill Secker, 2013.
- DANCY, J. *Ethics without Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DENNETT, D. *Freedom Evolves*. New York: Viking Penguin, 2003.
- FOOT, P. "Virtues and Vices". *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1978, p. 1-18.
- FRANKFURT, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In: *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n.º 1, 1971, p. 5-20.
- GEACH, P. T. "Good and Evil". In: FOOT, P. (Ed.). *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 64-73.
- HAMPSHIRE, S. "Fallacies in Moral Philosophy". In: *Mind*, vol. 58, n.º 232, 1949, p. 466-482.
- HURSTHOUSE, R. "Virtue Theory and Abortion". In: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 20, n.º 3, 1991, p. 223-246.

- IRWIN, T. "Reason and Responsibility in Aristotle". In: RORTY, A. (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1980, p. 117-155.
- McDOWELL, J. "Virtue and Reason". In: *The Monist*. La Salle, Illinois, Vol. 62, Issue 3, 1979, p. 331-350.
- MEYER, S. "Aristotle on the Voluntary". In: KRAUT, R. (Ed.). *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 137-157.
- NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- ROTH, P. *Nemesis*. London: Jonathan Cape, 2010.
- SLOTE, M. "Agent-Based Virtue Ethics". In: *Midwest Studies in Philosophy*, 20, 1995. Reimpresso em CRISP, R.; SLOTE, M. *Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 239-262.
- STOCKER, M. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories". In: *Journal of Philosophy*, vol. 73, n.º 14, 1976, p. 453-466.
- WIGGINS, D. "Deliberation and Practical Reason". In: *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, vol. 76, 1975, p. 29-51.
- WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- _____. "Internal and External Reasons". In: WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.
- WOLF, S. "Moral Saints". In: *Journal of Philosophy*, vol. 79, n.º 8, 1982, p. 419-439.
- ZINGANO, M. "Introdução ao Tratado da Virtude Moral". In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 - III 8 - Tratado da Virtude Moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 9-36.

Email: deniscoitinhosilveira@gmail.com

RECEBIDO: Fevereiro/2014
 APROVADO: Junho/2014