Editora UFPel

Série Investigação Filosófica

Textos selecionados de

Filosofia das Virtudes

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
(Organizador)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Textos Selecionados de Filosofia das Virtudes

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DAS VIRTUDES

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
(Organizador)

Pelotas, 2022

Editora
UFPel

REITORIA
Reitora: Isabela Fernandes Andrade
Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva
Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira
Representantes das Ciências Agronômicas: Victor Fernando Büttow Roll
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues
Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORA DA UFPEL
Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)

NEPFIL online

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do ***Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia*** do Departamento de Filosofia da UFPel e do ***Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu/), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA

Marco Aurélio Scarpino Rodrigues (Revisor em Língua Portuguesa)
Rafaela Nóbrega (Diagramador/Capista)

ORGANIZADOR DO VOLUME

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos (UNICENTRO)

TRADUTORES E REVISORES

Mayara Roberta Pablos (UFSC)
Ramiro de Ávila Peres (DESUC)
Sagid Salles (UFRJ)

CRÉDITO DA IMAGEM DE CAPA

RAFAEL. Cardinal and Theological Virtues, wall of justice, south.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Virt%C3%B9_e_due_scene_02.jpg

GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluízio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

© Série Investigação Filosófica, 2022.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

Primeira publicação em 2022 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia das virtudes.
[recurso eletrônico] Organizador: Bruno Aislã Gonçalves dos Santos – Pelotas: NEPFIL Online, 2022.

244p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-00-47171-7

1. Filosofia Antiga. 2. Clássicos. I. Santos, Bruno Aislã Gonçalves dos.

COD 100

Editora associada à CBL Câmara Brasileira do Livro

creative commons br
BY NC ND

wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Sobre a série investigação filosófica **13**
Introdução **15**

(I) Ética da Virtude **21**
1. Preliminares 22
1.1. Virtude 23
1.2. Sabedoria Prática 25
2. Formas de Ética da Virtude 27
2.1. Ética da Virtude Eudaimonista 28
2.2. Ética da Virtude Baseada no Agente e Exemplarista 29
2.3. Ética da Virtude Centrada no Alvo 31
2.4. Ética da Virtude Platônica 33
3. Objeções à Ética da Virtude 35
4. Direções Futuras 43
Referência Bibliográfica 45

(II) Ética de Aristóteles **54**
1. Preliminares 55
2. O bem humano e o argumento da função 57
3. Método 59
3.1. Virtudes Tradicionais e o Cético 59
3.2. Diferenças e Afinidades com Platão 61
4. Virtudes e Deficiências, Continência e Incontinência 63
5. A Doutrina do meio-termo 65
5. 1 Virtude ética como disposição 65
5.2 Teoria ética não oferece um processo de decisão 68
5.3. O ponto de partida para o raciocínio prático 70
6. Virtudes Intelectuais 71

7. *Akrasía* 74
8. Prazer 78
9. Amizade 82
10. Três vidas comparadas 88
Leituras Adicionais 91
A. Visão geral de autoria única 91
B. Antologias 91
C. Estudos de Tópicos particulares 91
C1. A Ordem Cronológica dos Tratados de Ética de Aristóteles 91
C.2. A Metodologia e Metafísica da Teoria Ética 92
C.3. O Bem Humano e a Função Humana 92
C.4. A Natureza da Virtude e a Descrição das Virtudes Particulares 92
C.5. Raciocínio Prático, Psicologia Moral e Ação 93
C.6. Prazer 93
C.7. Amizade93
C.8. Feminismo e Aristóteles 93
C.9. Aristóteles e a Ética Contemporânea 94
D. Bibliografia 94
Referência Bibliográfica 94
Literatura Primária 94
Ética a Nicômaco 94
Ética a Eudemo 95
Literatura Secundária 95

(III) Caráter Moral 109
1. Terminologia 111
2. Algumas visões gregas antigas 112
2.1. Porque o caráter importa 112
2.2. Virtude e Felicidade 113
2.3. Algumas discordâncias entre os gregos sobre as virtudes 114
2.4. Aristóteles (384-322 AEC) 115
2.5. A visão estoica sobre o caráter 123
3. Virtude e caráter moral depois dos gregos 125
3.1. Primeiros teóricos da lei natural 125
3.2. Kant 127
3.3. Hume 128

3.4. Marx e Mill 131
3.5. T. H. Green 135
3.6. Rawls 136
4. Questões contemporâneas sobre o caráter 140
5. Caráter Moral e Estudos Empíricos 143
5.1. Os desafios apresentados pelo situacionismo 143
5.2. Algumas réplicas ao situacionismo 145
5.3. Alguns enfoques empíricos das visões aristotélicas do caráter 146
Referência Bibliográfica 149
Literatura Primária 149
Literatura Secundária 150

(IV) Abordagens Empíricas para o Caráter Moral 153
1. Situacionismo na filosofia 154
1.1. Um argumento contra a ética das virtudes aristotélica 154
1.1.1. Estágio um: Contra a posse generalizada de traços de caráter globais 156
1.1.2. Estágio Dois: O Problema para a Ética das virtudes aristotélica 160
1.2. Respostas ao argumento 161
1.2.1. Respostas que abordam a Primeira Fase 161
1.2.2. Respostas que abordam a Segunda Fase 164
1.2.3. Conclusão 166
2. O modelo CAPS 167
2.1. Antecedentes 167
2.1.1. Unidades cognitivoafetivas 168
2.1.2 Contingências SeEntão SituaçãoComportamento 169
2.1.3 Características nominais versus características psicologicamente salientes de situações 169
2.1.4 Assinaturas Comportamentais Intraindividuais 170
2.2. Relevância Filosófica do CAPS 172
3. Os *Big Five* 175
3.1 Antecedentes 175
3.2 Relevância Filosófica dos *Big Five* 180
4. Psicologia Positiva e a VIA 183
4.1 Antecedentes 184
4.2 Relevância Filosófica da Psicologia Positiva e da VIA 186
5. Conclusão 188

Referência Bibliográfica 188

(V) Epistemologia das Virtudes 197
1. Introdução 198
2. Precursores e Origens Contemporâneas 199
3. A natureza das virtudes intelectuais 200
4. Convencional e Alternativa 202
5. Conhecimento 204
6. Valor Epistêmico 207
7. Crédito 209
8. Contextualismo 212
9. Situacionismo Epistêmico 213
10. Expandindo os Horizontes 217
10.1. As virtudes intelectuais nas comunidades epistêmica 218
10.2. Virtudes e vícios específicos 218
10.3. Outros estados além do conhecimento 223
10.4. Emoções epistêmicas 224
Referência bibliográfica 226
Coleções 236
Edições dedicadas às questões abordadas 237
Outros trabalhos importantes 238
Outros Recursos da Internet 240

Sobre o editor e tradutor 241
Sobre os tradutores e revisores 241

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica* é uma coleção de livros de traduções de verbetes da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bons materiais em português para indicarmos aos estudantes, e há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Aproveitamos para agradecer a John Templeton Foundation por financiar a publicação de vários dos livros de nossa série, incluindo este, e eximi-la de quaisquer opiniões aqui contidas, as quais são de responsabilidade de seus devidos autores. [*This publication was made possibile through a support of a grant from John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation*.]

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford*, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da

UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem a dedicação voluntária desses colaboradores, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)
Editores da *Série Investigação Filosófica*

INTRODUÇÃO

Para muitos leitores, falar em “virtudes” pode parecer algo anacrônico. Para muitos, caso se pergunte “o que são virtudes?”, ou “o que significa ser virtuoso?, ou, ainda, “qual o papel das virtudes na vida boa?”, ou “ser virtuoso contribui para angariarmos conhecimento?” pode parecer apenas questões que filósofos da Antiguidade se interessariam e que, contemporaneamente, são apenas curiosidades filosóficas. No entanto, garanto ao leitor que tais questões são vívidas e de suma importância para tentarmos entender o que é a vida boa, o conhecimento, nosso comportamento, dentre outras questões. Neste volume, os leitores encontrarão, além de textos que abordam as discussões clássicas da ética das virtudes, trabalhos que questionam a relevância das virtudes em epistemologia e, também, sobre o caráter moral e como podemos entendê-lo melhor através de abordagens empíricas. Assim, espero que este volume possa demonstrar que o estudo sobre as virtudes é relevante e ocupa um espaço crucial nas discussões filosóficas contemporâneas.

É fato que na Grécia Antiga as discussões sobre as virtudes foram centrais ao se tratar do problema do que seria uma vida boa. O dilema de se saber quais os traços que deveríamos cultivar (e como cultivá-los), para termos uma vida boa, ocupou as maiores mentes da Antiguidade. De Sócrates, passando por Platão e os partícipes das escolas socráticas menores, até Aristóteles, os problemas sobre o que são virtudes, o que é necessário para ser virtuoso, qual o papel das virtudes na vida boa, etc. foram de suma importância. Atribui-se a Aristóteles o que poderíamos chamar de um tratamento mais completo acerca das virtudes na Antiguidade, momento expresso em sua obra *Ética a Nicômaco*. Porém, é importante notar que Platão (e, talvez, Sócrates) também contribuíram para formar o que hoje chamamos de ética das virtudes, um dos três grandes modelos em Ética. Entretanto, o desenvolvimento de abordagens baseadas em virtudes não se restringiu apenas à Grécia Antiga. No império romano, por exemplo, houve, principalmente com Sêneca, o desenvolvimento em relação às virtudes. Nesse sentido, também contribuíram para o desenvolvimento das éticas das virtudes, ainda com grande influência dos

gregos, filósofos como Agostinho e Tomás de Aquino, dentre outros. No medievo, as discussões sobre as virtudes vieram embebidas na tradição cristã. Apesar das diferenças entre os diversos teóricos que abordaram as questões relativas às virtudes, da antiguidade até o medievo, ao que parece, grande parte deles pareciam concordar que a virtude é um traço de caráter excelente. Todavia, as virtudes perderam espaço nas discussões filosóficas, figurando em um papel secundário, por toda a modernidade e uma parte considerável da contemporaneidade.

No iluminismo, principalmente com as obras de Immanuel Kant, as virtudes foram tratadas como uma espécie de apêndice da ética. Kant desenvolveu o que chamaríamos atualmente de teoria das virtudes ou, como chamara Kant, uma Doutrina das Virtudes, uma parte secundária de sua teoria normativa. Os utilitaristas do século XIX, principalmente John Stuart Mill, também deram às virtudes um papel secundário. Tanto no modelo kantiano, quanto no modelo utilitarista, as virtudes não desempenhavam qualquer papel na determinação daquilo que deveríamos fazer ou como deveríamos viver, ser virtuoso era apenas desejável, mas não requerido. Dessa forma, tais abordagens, apesar de darem alguma relevância às virtudes e, portanto, aos traços de caráter dos indivíduos, não pensavam que a moralidade deveria ser fundada nelas. Porém, na década de 50, com o trabalho de Anscombe *Modern Moral Philosophy* (1958), as discussões sobre as virtudes voltaram à tona. Preocupada com a fundamentação deontológica e utilitarista da moralidade, que ela pensava ser insuficiente ou insatisfatória para justificar aquilo que devemos fazer, Anscombe argumentou que deveríamos nos voltar à discussão sobre o que é para um ser humano viver bem e florescer. Segundo ela, começar por esse caminho seria o modo correto de fazermos ética. Dessa forma, a Ética das Virtudes fora chamada a ocupar seu lugar de direito no debate de éticas normativas na contemporaneidade. Assim, após a segunda metade do século passado, a ética das virtudes retomou seu desenvolvimento de forma substancial. Com o "renascimento" do interesse nas virtudes, elas passaram a figurar não apenas como algo do domínio da ética normativa, mas, também, desempenham um papel relevante dentro do estudo da epistemologia. Adicionalmente, os problemas relacionados ao nosso caráter moral e seu impacto na vida dos indivíduos também se tornaram objeto de várias pesquisas, não apenas a nível filosófico, como também a nível empírico. Atualmente, há um volume impressionante de pesquisas que envolvem virtudes e parece ser um tema em franco crescimento. Assim, para o leitor que começou a se interessar sobre os problemas relacionados às virtudes, um aviso se faz necessário, discutir o papel das virtudes, seja na ética seja na

epistemologia, por exemplo, demandará um esforço razoável, mas não se preocupe, este volume poderá lhe ajudar a dar os primeiros passos. Isso posto, eu irei fazer uma brevíssima apresentação de cada um dos tópicos que serão tratados neste volume.

No primeiro texto, intitulado *Ética da Virtude*, o leitor irá encontrar uma discussão sobre as principais características das diferentes formas de éticas da virtude. Elas são abordadas como a "terceira abordagem" normativa, em contraste com o deontologismo e consequencialismo. Apesar de haver diferentes propostas teóricas em ética da virtude, atualmente, quase todas possuem raízes nas teorias desenvolvidas na Grécia Antiga. O trabalho começa por discutir os principais conceitos de teorias focadas nas virtudes, quais sejam, o conceito de *areté* (virtude) e *phrónesis* (sabedoria prática). Depois, discutem-se as formas que uma ética das virtudes pode assumir. A primeira forma é a ética da virtude eudaimonista, tese segundo a qual as virtudes são definidas em termos de *eudaimonía* e a normatividade é derivada dela – nessa parte, também, debate-se o conceito de *eudainomía*, um dos principais em ética da virtude. A segunda forma é a ética da virtude baseada no agente e no exemplarista, tese segundo a qual a normatividade é derivada das motivações e disposições dos agentes (e não da própria *eudaimonía*). Os principais defensores contemporâneos dessa visão são Linda Zagzebski e Michael Slote. A terceira abordagem é a ética centrada no alvo, tese segundo a qual as virtudes dizem respeito a diferentes campos, ou seja, algumas dizem respeito a certos aspectos de uma vida e não de outros, então, cada virtude teria um alvo. Dessa forma, agimos de modo virtuoso (ou correto) quando acertamos o alvo de uma virtude. Já a quarta forma de ética da virtude tem inspiração platônica. Em uma das versões da ética da virtude platônica, defendida por Campbell e Murdoch, as virtudes são definidas em termos de qualidades que nos permitem superar nosso egoísmo e ver o mundo como ele realmente é, assim, virtudes são aquelas qualidades que nos permitem ter consciência da bondade. Já uma segunda versão, defendida por Adams, começa por uma análise em termos metafísicos da bondade. Influenciado por Agostinho, Adams defende uma concepção de bondade supremamente perfeita, identificando-a com Deus. Assim, as virtudes são as maneiras pelas quais nos assemelhamos a Deus. Por fim, mas não menos importante, o texto apresenta uma série de objeções relevantes às diferentes formas de ética de virtudes e nos dá algumas direções para pesquisas futuras. Esse é um ótimo texto para o leitor que deseja conhecer o estado da arte atual do desenvolvimento dos modelos de ética de virtude.

O segundo capítulo apresentado neste volume é *Ética de Aristóteles*. O estagirita é responsável, como dito acima, por oferecer um modelo mais completo e claro de ética das virtudes, na Antiguidade. Na *Ética a Nicômaco*, considerado

seu principal trabalho acerca da ética, Aristóteles desenvolve uma visão acerca do bem humano, dada sua função, e, em última instância, quais os traços de caráter que deveríamos cultivar, quais as condições para cultivá-lo e em quais contextos seria possível fazê-lo, com a finalidade de viver uma vida próspera e bem vivida. O artigo apresenta, de forma clara e precisa, os principais pontos da posição aristotélica. Ele começa por explorar no que consiste o bem humano e nossa função (*érgon*). Além disso, o verbete explora o método aristotélico, as virtudes tradicionais, a doutrina do meio-termo (ou mediania) e o papel da sabedoria prática, além de explorar outros pontos relevantes da teoria aristotélica como, por exemplo, as virtudes intelectuais e o problema da *akrasía*, o papel das amizades numa vida boa, etc. Essa é uma ótima introdução à ética das virtudes de Aristóteles e penso que o leitor, pouco ou nada informado, poderá angariar um conhecimento valioso para sua tentativa de aprender um pouco mais acerca do posicionamento aristotélico.

O terceiro verbete, intitulado *Caráter Moral*, faz uma abordagem histórica dos mais importantes enfoques sobre o caráter moral e bom. É abordada, primeiramente, a relevância do problema acerca do caráter moral e sua conexão com as virtudes e a felicidade, além das discordâncias que haviam sobre o tema entre os filósofos da Antiguidade e as visões de Aristóteles e dos Estoicos. Em um segundo momento, e a meu ver um dos trechos mais interessantes do texto, apresentam-se as visões dos modernos (dos primeiros contratualistas, Kant, Hume) acerca do caráter moral e de sua relevância. Depois, adentrando o século XIX e indo até a contemporaneidade, têm-se as visões de Marx, Mill, Green e Rawls, este último tendo sido o principal filósofo político do século passado. Por fim, é abordada a posição situacionista dos estudos empíricos contemporâneos sobre o caráter moral dos indivíduos. Trata-se de um verbete valioso para aqueles leitores que se interessam por uma visão mais geral dos desenvolvimentos referentes ao caráter moral que perpassam a história da filosofia.

O quarto verbete que compõe este volume, intitulado *Abordagens Empíricas para o Caráter Moral*, aprofunda as discussões iniciadas no fim do verbete anterior. O trabalho aborda quatro enfoques das pesquisas psicológicas acerca do caráter moral, quais sejam, situacionismo, o modelo CAPS, o modelo *Big Five* e o VIA. Porém, tais discussões são postas sobre a ótica filosófica, ou seja, como a filosofia pode tentar entender melhor o caráter moral através de abordagens empíricas. Afinal, como podemos entender melhor, do ponto de vista filosófico, nossos traços de caráter e seu papel em nosso comportamento? Ao que parece, seria proveitoso para o entendimento dessa questão darmos uma olhada nos desenvolvimentos feitos por nossos colegas psicólogos no tema e os impactos que eles têm sobre as

nossas concepções puramente filosóficas acerca do caráter moral. Será que aquilo que teorizamos de nossas escrivaninhas reflete aquilo que ocorre no mundo? Ou, ainda, será que o que ocorre no mundo é relevante para nossos estudos filosóficos sobre a natureza do caráter moral? Esse verbete pode ser interessante para os leitores que se preocupam com a intersecção entre as abordagens puramente filosóficas do caráter moral e as abordagens empíricas e o que pode resultar dela, ou seja, se tal intersecção pode nos revelar algo mais para nosso entendimento do caráter moral.

Por fim, mas não menos importante, o quinto verbete que compõe este volume intitulado, *Epistemologia das Virtudes*, aborda os principais desenvolvimentos da epistemologia contemporânea das virtudes. Para muitos leitores, pode parecer estranho discutir o papel das virtudes na área da epistemologia, já que, tradicionalmente, tais discussões ficaram restritas à ética. Porém, discussões sobre o papel das virtudes em epistemologia já podiam ser encontradas, embora não de um modo tão elaborado, nas obras de Platão e Aristóteles (na Antiguidade), Tomás de Aquino (no Medievo), Descartes, Hume, Reid (na Modernidade), Kierkegaard, Nietzsche, Russell, Pierce, Sealler dentro outros (na Contemporaneidade). Apesar de ser um tema tão antigo quanto a própria ética das virtudes, a epistemologia das virtudes tem seu desenvolvimento mais substancial nas últimas décadas. Epistemólogos e epistemólogas das virtudes contemporâneos e contemporâneas veem a epistemologia como uma disciplina normativa, ao invés de descritiva, e consideram que os agentes e a comunidade epistêmicos devem ser o foco principal de avaliação dos valores epistêmicos e, portanto, concentram-se em avaliar as virtudes e vícios intelectuais dos agentes e das comunidades por meio da normatização epistêmica. O verbete se concentra nos desenvolvimentos recentes de diferentes propostas em epistemologia das virtudes, um campo rico no qual muito ainda está por se fazer. O leitor interessado poderá ter acesso a uma visão geral do estado da arte atual em epistemologia das virtudes e, como tais abordagens lidam com problemas epistêmicos antigos e novos, também pode considerar novos horizontes para pesquisas acerca das virtudes, do conhecimento, dos agentes e das comunidades epistêmicos, do valor epistêmico, dentre outros tópicos.

Este volume não teria sido possível sem o apoio da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* e de seu editor, Edward N. Zalta, que, gentilmente, autoriza-nos a realizar as traduções aqui presentes. Estou em profunda dívida com os tradutores e as tradutoras que se esforçaram para tornar este volume uma realidade, portanto, deixo aqui meus agradecimentos à Profa. Dra. Mayara Roberta Pablos, ao Prof. Dr. Sagid Salles e ao Dr. Ramiro de Ávila Peres. Muito obrigado pelo esforço de

vocês. Agradeço imensamente à organização do projeto de tradução, ao *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*, do qual me orgulho em fazer parte, e ao Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid, pela liderança no projeto da *Série Investigação Filosófica*. À UFPel, na figura do senhor Juliano do Carmo, por viabilizar a publicação deste volume e de vários outros envolvidos no processo. À *John Templeton Foundation*, cujo apoio financeiro, além de prestigiar o projeto, constituiu um importante incentivo a este trabalho. E, também, agradeço à minha companheira Valquiria Senderski Lazarek pelo apoio e dicas para melhorar as minhas traduções. Por fim, espero que vocês, leitoras e leitores, tenham uma ótima experiência com este volume, e que os verbetes aqui traduzidos possam instigá-los a estudar e a pesquisar com profundidade os temas relacionados às virtudes.

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos

Ética da Virtude*

Autoria: Rosalind Hursthouse e Glen Pettigrove
Tradução: Mayara Roberta Pablos
Revisão: Sagid Salles

A ética da virtude é, atualmente, uma das três principais abordagens da ética normativa. Pode, inicialmente, ser identificada como aquela que enfatiza as virtudes, ou caráter moral, em contraste com a abordagem que enfatiza deveres ou regras (deontologia) ou que enfatiza as consequências das ações (consequencialismo). Suponha que seja óbvio que alguém necessitado deva ser ajudado. Um utilitarista apontará para o fato de que as consequências de o ajudar irão maximizar o bem-estar, um deontologista para o fato de que, ao fazê-lo, o agente agirá de acordo com uma regra moral como "faça aos outros o que faria por você" e um eticista da virtude para o fato de que ajudar a pessoa seria caridoso ou benevolente.

Isso não quer dizer que apenas os eticistas da virtude prestam atenção às virtudes, assim como não quer dizer que apenas os consequencialistas prestam atenção às consequências ou apenas os deontologistas às regras. Cada uma das

---

* HURSTHOUSE, R.; PETTIGROVE, G. Virtue Ethics. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/. Acesso em: 10 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on Virtue Ethics by Rosalind Hursthouse and Glen Pettigrove in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

abordagens acima mencionadas pode abrir espaço para virtudes, consequências e regras. Na verdade, qualquer teoria ética normativa plausível terá algo a dizer sobre as três. O que distingue a ética da virtude do consequencialismo ou deontologia é a centralidade da virtude dentro da teoria (WATSON, 1990; KAWALL, 2009). Enquanto os consequencialistas definirão virtudes como traços que produzem boas consequências e os deontologistas as definirão como traços possuídos por aqueles que cumprem seus deveres de maneira confiável, os eticistas da virtude resistirão à tentativa de definir virtudes em termos de algum outro conceito considerado mais fundamental. Em vez disso, virtudes e vícios serão fundamentais para as teorias éticas da virtude e outras noções normativas serão fundamentadas nelas.

Começamos discutindo dois conceitos que são centrais para todas as formas de ética da virtude, a saber, virtude e sabedoria prática. Notamos então algumas das características que distinguem diferentes teorias éticas da virtude umas das outras, antes de nos voltarmos para as objeções que foram levantadas contra a ética da virtude e as respostas oferecidas em seu nome. Concluímos conferindo algumas das direções nas quais pesquisas futuras podem se desenvolver.

1. Preliminares

No Ocidente, os pais fundadores da ética da virtude são Platão e Aristóteles, e no Oriente ela remonta até Mêncio e Confúcio. Esta abordagem persistiu como dominante na filosofia moral ocidental pelo menos até o Iluminismo, sofreu um eclipse momentâneo durante o século XIX, mas ressurgiu na filosofia anglo-americana no final dos anos 1950. Foi anunciado pelo famoso artigo de Anscombe (1958), *Modern Moral Philosophy*, que cristalizou uma crescente insatisfação com as formas de deontologia e utilitarismo então prevalecentes. Nenhuma delas, naquela época, prestou atenção a uma série de tópicos que sempre figuraram na tradição da ética da virtude - virtudes e vícios, motivos e caráter moral, educação moral, sabedoria moral ou discernimento, amizade e relações familiares, um conceito profundo de felicidade, o papel das emoções em nossa vida moral e as questões fundamentalmente importantes sobre que tipo de pessoa devemos ser e como devemos viver.

Seu ressurgimento teve um efeito revigorante sobre as outras duas abordagens, e muitos defensores das últimas começaram então a tratar desses tópicos nos termos de sua própria teoria preferida. (Uma consequência disso foi que agora é necessário distinguir "ética da virtude" (a terceira abordagem) de "teoria

da virtude", um termo que inclui considerações da virtude dentro das outras abordagens). O interesse na teoria da virtude de Kant redirecionou a atenção dos filósofos à *Doutrina da Virtude*, do filósofo, há muito negligenciada, e os utilitaristas desenvolveram teorias da virtude consequencialistas (DRIVER, 2001; HURKA, 2001). Isto também gerou interpretações da ética da virtude em outros filósofos além de Platão e Aristóteles, tais como Martineau, Hume e Nietzsche e, assim, desenvolveram-se diferentes formas de ética da virtude (SLOTE, 2001; SWANTON, 2003, 2011a).

Embora a ética da virtude moderna não tenha que assumir uma forma "neoaristotélica" ou eudaimonista (*vide* seção 2), quase qualquer versão moderna ainda revela que suas raízes estão na filosofia grega antiga devido ao emprego de três conceitos derivados dela. São eles *aretḗ*[1] (excelência ou virtude), *phrónēsis* (sabedoria prática ou moral) e *eudaimonía* (geralmente traduzida como felicidade ou prosperidade). Discutimos os dois primeiros no restante desta seção. *A eudaimonía* será discutida em conexão com as versões eudaimonistas da ética da virtude a seguir.

1.1. Virtude

Uma virtude é um traço de caráter excelente. É uma disposição, bem arraigada em seu possuidor – algo que, como dizemos, vai até o fundo, ao contrário de um hábito como ser um bebedor de chá – para perceber, esperar, valorizar, sentir, desejar, escolher, agir, e reagir de certas maneiras características. Possuir uma virtude é ser um certo tipo de pessoa com uma certa mentalidade complexa. Um aspecto significativo dessa mentalidade é a aceitação sincera de uma gama distinta de considerações como razões para a ação. Uma pessoa honesta não pode ser identificada simplesmente como alguém que, por exemplo, pratica negociações honestas e não trapaceia. Se tais ações forem realizadas apenas porque o agente pensa que a honestidade é a melhor política, ou porque teme ser pego, em vez de reconhecer "Fazer o contrário seria desonesto" como o motivo relevante, estas não são ações de uma pessoa

---

[1] N.E.: As transliterações da língua grega clássica foram realizadas conforme a nota *Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo*, proposta por Ana Lia do Amaral de Almeida Prado, na Revista Clássica, ed. 19, vol. 2, de 2006. Disponível em: https://revista.classica.org.br/classica/article/view/123/113. Acesso em: 10 mai. 2022.

honesta. Uma pessoa honesta não pode ser identificada simplesmente como alguém que, por exemplo, diz a verdade porque *é* a verdade, pois pode-se ter a virtude da honestidade sem ser indelicado ou indiscreto. A pessoa honesta reconhece "Isso seria uma mentira" como uma razão forte (embora, talvez, não predominante) para não fazer certas afirmações em certas circunstâncias, e dá o devido, mas não predominante, peso a "Isso seria a verdade" como uma razão por fazê-los.

As razões e escolhas de uma pessoa honesta com respeito a ações honestas e desonestas refletem seus pontos de vista sobre honestidade, verdade e embuste – mas é claro que tais pontos de vista se manifestam com respeito a outras ações e também a reações emocionais. Ao valorizar a honestidade, ela opta, sempre que possível, por trabalhar com pessoas honestas, por ter amigos honestos, por criar seus filhos para serem honestos. Ela desaprova, não gosta, deplora a desonestidade, não se diverte com certas histórias de trapaça. Ela despreza ou se compadece daqueles que conseguem algo por meio do embuste, em vez de pensar que foram espertos. Ela não se surpreende, ou fica satisfeita, quando a honestidade triunfa, fica chocada ou angustiada quando aqueles próximos e queridos a ela fazem coisas desonestas, e assim por diante. Dado que a virtude é uma disposição multifacetada, seria obviamente temerário atribuí-la a um agente com base em uma única ação observada ou até mesmo uma série de ações semelhantes, especialmente se você não sabe as razões do agente para fazer o que fez (SREENIVASAN, 2002).

Possuir uma virtude é uma questão de grau. Possuir tal disposição plenamente é possuir virtude plena ou perfeita, o que é raro, e há várias maneiras de não atingir esse ideal (ATHANASSOULIS, 2000). A maioria das pessoas que podem realmente ser descritas como razoavelmente virtuosas e, com certeza, notadamente melhores do que aquelas que podem ser verdadeiramente descritas como desonestas, egocêntricas e gananciosas, ainda têm seus pontos cegos – pequenas áreas onde não agem pelas razões que seria de esperar. Portanto, alguém honesto ou gentil na maioria das situações, e especialmente nas situações exigentes, pode, no entanto, ser trivialmente contaminado pelo esnobismo, inclinado a ser dissimulado com seus ancestrais e pouco gentil com estranhos com o sotaque errado.

Além disso, não é fácil harmonizar as emoções com o reconhecimento racional de certas razões para a ação. Posso ser honesto o bastante para reconhecer que devo confessar um erro porque seria desonesto não o fazer, sem que minha aceitação seja tão sincera a ponto de eu poder confessar facilmente e sem qualquer conflito interno. Seguindo (e adaptando) Aristóteles, os eticistas da virtude traçam uma distinção entre virtude plena ou perfeita e “continência”, ou força de vontade.

Os totalmente virtuosos fazem o que devem sem lutar contra desejos contrários; o continente tem que controlar um desejo ou tentação de agir de outro modo.

Descrever o continente como "aquém" da virtude perfeita parece ir contra a intuição de que há algo particularmente admirável sobre as pessoas que conseguem agir bem quando é especialmente difícil para elas fazê-lo, mas a plausibilidade disso depende exatamente do que “Torna isso difícil” (FOOT, 1978, p. 11-14). Se forem as circunstâncias em que o agente atua – digamos que ela é muito pobre quando vê alguém derrubar uma bolsa cheia ou que fica profundamente triste quando alguém visita em busca de ajuda – então, de fato, é particularmente admirável da parte dela devolver a bolsa ou ajudar quando for difícil. Mas se o que torna isso difícil é uma imperfeição em seu caráter – a tentação de guardar o que não é dela ou uma indiferença insensível ao sofrimento dos outros – então não é admirável?

1.2. Sabedoria Prática

Outra maneira pela qual alguém pode facilmente ficar aquém da virtude plena é pela falta de *phrónēsis*, ou seja, sabedoria moral ou prática.

O conceito de virtude refere-se a algo que torna seu possuidor bom: uma pessoa virtuosa é uma pessoa moralmente boa, excelente ou admirável que age e sente como deve. Esses são truísmos comumente aceitos. Mas é igualmente comum, em relação a exemplos particulares de (supostas) virtudes, abandonar esses truísmos. Podemos dizer de alguém que ele é generoso ou honesto “até demais”. É comumente afirmado que a compaixão de alguém pode levá-lo a agir de forma errada, a contar uma mentira que não deveria ter contado, por exemplo, no desejo de evitar ferir os sentimentos de outra pessoa. Também é dito que a coragem, em alguém desesperado, permite que ele faça coisas muito mais perversas do que ele seria capaz de fazer caso fosse tímido. Assim, parece que generosidade, honestidade, compaixão e coragem, apesar de serem virtudes, às vezes são falhas. Alguém que é generoso, honesto, compassivo e corajoso pode não ser uma pessoa moralmente boa – ou, se ainda for considerado um truísmo que o seja, então as pessoas moralmente boas podem ser levadas pelo que as torna moralmente boas a agir de forma errada! Como chegamos a uma conclusão tão estranha?

A resposta repousa em uma aceitação muito rápida do uso comum, o que permite uma aplicação bastante ampla de muitos dos termos de virtude, combinados, talvez, com uma prontidão moderna para supor que o agente virtuoso é motivado

por emoção ou inclinação, não por escolha racional. *Se* alguém pensa em generosidade ou honestidade como a disposição para ser movido à ação por impulsos generosos ou honestos, como o desejo de dar ou de falar a verdade, *se* alguém pensa em compaixão como a disposição para ser movido pelo sofrimento dos outros e de agir com base nessa emoção, *se* pensarmos na coragem como mero destemor ou disposição para enfrentar o perigo, então realmente parecerá óbvio que todas essas disposições podem levar o seu possuidor a agir de maneira errada. Mas também é óbvio, logo que é afirmado, que essas são disposições que podem ser possuídas por crianças, e embora as crianças assim dotadas (exceto a disposição "corajosa") indubitavelmente seriam crianças muito boazinhas, não diríamos que elas são pessoas moralmente virtuosas ou admiráveis. O uso comum, ou a confiança na motivação por inclinação, nos dá o que Aristóteles chama de "virtude natural" – uma protoversão da virtude plena na expectativa da perfeição pela *phrónēsis* ou sabedoria prática.

Aristóteles faz uma série de observações específicas sobre a *phrónēsis* que são o assunto de muito debate acadêmico, mas o conceito moderno (relacionado) é melhor compreendido pensando no que o adulto maduro moralmente virtuoso tem que crianças gentis, incluindo adolescentes gentis, não têm. Tanto o adulto virtuoso quanto a criança boazinha têm boas intenções, mas a criança é muito mais propensa a bagunçar as coisas porque não sabe o que precisa saber para fazer o que pretende. É claro que um adulto virtuoso não é infalível e também pode, ocasionalmente, deixar de fazer o que pretendia fazer por falta de conhecimento, mas apenas nas ocasiões em que a falta de conhecimento não é culpável. Então, por exemplo, crianças e adolescentes muitas vezes prejudicam aqueles que pretendem beneficiar, seja porque não sabem como garantir o benefício ou porque sua compreensão do que é benéfico e prejudicial é limitada e muitas vezes equivocada. Essa ignorância em crianças pequenas raramente, ou nunca, é culpável. Os adultos, por outro lado, são culpados se bagunçam as coisas por serem irrefletidos, insensíveis, imprudentes, impulsivos, míopes e por presumirem que o que lhes convém será adequado a todos, em vez de adotar um ponto de vista mais objetivo. Eles também são culpados se sua compreensão do que é benéfico e prejudicial estiver equivocada. Faz parte da sabedoria prática saber como garantir benefícios reais com eficácia; aqueles que têm sabedoria prática não cometerão o erro de esconder a verdade dolorosa da pessoa que realmente precisa conhecê-la por acreditar que a está beneficiando.

De forma bastante geral, dado que boas intenções são intenções de agir bem ou "fazer a coisa certa", podemos dizer que sabedoria prática é o conhecimento ou compreensão que capacita ao seu possuidor, ao contrário dos adolescentes

bonzinhos, fazer exatamente isso, em qualquer situação. A especificação detalhada do que está envolvido em tal conhecimento ou compreensão ainda não apareceu na literatura, mas alguns aspectos dela estão se tornando bem conhecidos. Até mesmo muitos deontologistas agora enfatizam o ponto de que suas regras de orientação de ação não podem ser seguramente aplicadas sem sabedoria prática, porque a aplicação correta requer apreciação situacional – a capacidade de reconhecer, em qualquer situação particular, aquelas características que são moralmente salientes. Isso traz à tona dois aspectos da sabedoria prática.

O primeiro é que, caracteristicamente, ela só vem com a experiência de vida. Entre as características moralmente relevantes de uma situação podem estar as prováveis consequências para as pessoas envolvidas, de uma determinada ação, e isso é algo que os adolescentes notoriamente não sabem, precisamente porque são inexperientes. Faz parte da sabedoria prática ser sábio sobre os seres humanos e a vida humana. Nem é preciso dizer que os virtuosos estão cientes das consequências de possíveis ações. Como eles poderiam deixar de ser imprudentes, irrefletidos e míopes se não estivessem cientes disto?

O segundo é a capacidade prática do agente sábio de reconhecer algumas características de uma situação como mais importantes do que outras, ou mesmo, naquela situação, como as únicas relevantes. Os sábios não veem as coisas da mesma maneira que os adolescentes bonzinhos que, com suas virtudes subdesenvolvidas, ainda tendem a ver a natureza pessoalmente desvantajosa de uma determinada ação como competindo em importância com sua honestidade, benevolência ou justiça.

Esses aspectos se aglutinam na descrição dos praticamente sábios como aqueles que entendem o que é verdadeiramente valioso, verdadeiramente importante e, portanto, verdadeiramente vantajoso na vida, que sabem, em suma, como viver bem.

2. Formas de Ética da Virtude

Embora todas as formas de ética da virtude concordem que a virtude é central e a sabedoria prática é necessária, elas diferem em como combinam esses e outros conceitos para iluminar o que devemos fazer em contextos específicos e em como devemos viver nossas vidas como um todo. A seguir, esboçamos quatro formas distintas assumidas pela ética da virtude contemporânea, a saber, a) ética da virtude eudaimonista, b) ética da virtude baseada em agentes e exemplarista, c) ética da virtude centrada no alvo e d) ética da virtude platônica.

2.1. Ética da Virtude Eudaimonista

A característica distintiva das versões eudaimonistas da ética da virtude é que elas definem as virtudes em termos de sua relação com a e*udaimonía*. Uma virtude é um traço que contribui ou é constituinte da *eudaimonía* e devemos desenvolver virtudes, afirma o eudaimonista, precisamente porque contribuem para a e*udaimonía.*

O conceito de *eudaimonía*, uma palavra-chave na filosofia moral grega antiga, é normalmente traduzido como "felicidade" ou "prosperidade" e, ocasionalmente, como "bem-estar". Cada tradução tem suas desvantagens. O problema com "prosperidade" é que os animais e até as plantas podem prosperar, mas a e*udaimonía* só é possível para seres racionais. O problema com a "felicidade" é que, na conversa comum, ela conota algo determinado subjetivamente. Cabe a mim, não a você, pronunciar se estou feliz. Se acho que estou feliz, então estou – não é algo sobre o qual possa estar errado (exceto em casos avançados de autoengano). Compare com o fato de eu estar saudável ou próspero. Aqui não temos dificuldade em reconhecer que posso pensar que estou saudável, física ou psicologicamente, ou pensar que estou prosperando, mas estar errado. Nesse sentido, "próspera" é uma tradução melhor do que "felicidade". É muito fácil se enganar sobre se a vida de uma pessoa é *eudaímōn* (o adjetivo de *eudaimonía*) não apenas porque é fácil enganar a si mesmo, mas porque é fácil ter uma concepção equivocada da *eudaimonía*, ou do que é viver bem como ser humano, acreditando que consiste em grande parte no prazer físico ou no luxo, por exemplo.

Eudaimonía é, reconhecidamente, um conceito de felicidade moralizado ou carregado de valores, algo como felicidade "verdadeira" ou "real" ou "o tipo de felicidade que vale a pena buscar ou ter". É assim o tipo de conceito sobre o qual pode haver desacordo substancial entre pessoas com perspectivas diferentes sobre a vida humana, desacordo este que não pode ser resolvido apelando para algum padrão externo com o qual, a despeito de suas diferentes perspectivas, as partes em desacordo concordam (HURSTHOUSE, 1999, p. 188-189).

A maioria das versões da ética da virtude concorda que viver uma vida de acordo com a virtude é necessário para a *eudaimonía.* Esse bem supremo não é concebido com um estado definido independentemente (composto, digamos, de uma lista de bens não morais que não inclui a atividade virtuosa) que pode ser pensado como algo promovido pelo exercício das virtudes. Na ética da virtude, ele

já é concebido como algo do qual a atividade virtuosa é pelo menos parcialmente constitutiva (KRAUT, 1989). Desse modo, os eticistas da virtude afirmam que uma vida humana dedicada ao prazer físico ou à aquisição de riqueza não é *eudaímōn*, mas uma vida desperdiçada.

Mas embora todas as versões padrão da ética da virtude insistam nesse vínculo conceitual entre *virtude* e *eudaimonía*, vínculos adicionais são questões de disputa e geram diferentes versões. Para Aristóteles, a virtude é necessária, mas não suficiente, o que também é necessário são bens externos que são uma questão de sorte. Para Platão e os estoicos, a virtude é tanto necessária como é suficiente para a *eudaimonía* (ANNAS, 1993).

De acordo com a ética da virtude eudaimonista, a vida boa é a vida *eudaímōn*, e as virtudes são o que capacita ao ser humano ser *eudaímōn,* porque as virtudes são justamente aqueles traços de caráter que beneficiam seu possuidor de modo relevante, exceto a má sorte. Portanto, há uma ligação entre a *eudaimonía* e o que confere status de virtude a um traço de caráter. Para uma discussão sobre as diferenças entre eudaimonistas, confira os trabalhos de Baril (2014). Para defesas recentes do eudaimonismo, confira Annas (2011), Lebar (2013b), Badhwar (2014) e Bloomfield (2014).

2.2. Ética da Virtude Baseada no Agente e Exemplarista

Em vez de derivar a normatividade da virtude do valor da *eudaimonía*, os eticistas da virtude baseados em agentes argumentam que outras formas de normatividade, incluindo o valor da *eudaimonía*, remontam a, e são, em última instância, explicadas em termos das qualidades motivacionais e disposicionais dos agentes.

Não está claro quantas outras formas de normatividade devem ser explicadas em termos das qualidades dos agentes para que uma teoria conte como baseada em agentes. Os dois teóricos baseados em agentes mais conhecidos, Michael Slote e Linda Zagzebski, remontam uma ampla gama de qualidades normativas às qualidades dos agentes. Por exemplo, Slote (2001, p. 14) define certo e errado em termos das motivações dos agentes: "[A] ética da virtude baseada em agentes [...] entende o certo em termos de boas motivações e o errado em termos da posse de maus (ou insuficientemente bons) motivos". Da mesma forma, ele explica a bondade de uma ação, o valor da *eudaimonía*, a justiça de uma lei ou instituição social e a normatividade da racionalidade prática em termos das qualidades motivacionais e

disposicionais dos agentes (2001, p. 99-100; 2000, p. 154). Seguindo a mesma língua, Zagzebski, define ações certas e erradas por referência às emoções, motivos e disposições de agentes virtuosos e viciosos. Por exemplo, "Um ato errado = um ato que o *phrónimos* caracteristicamente não faria, e ele se sentiria culpado se o fizesse = um ato tal que não é o caso de que ele poderia fazê-lo = um ato que expressa um vício = um ato que é contra uma exigência da virtude (o eu virtuoso)" (ZAGZEBSKI, 2004, p. 160). Suas definições de deveres, fins bons e ruins e estados de coisas bons e ruins são similarmente fundamentados nos estados motivacionais e disposicionais de agentes exemplares (1998, 2004, 2010).

No entanto, também poderia haver abordagens menos ambiciosas baseadas em agentes para virtudes éticas (*vide* SLOTE, 1997). No mínimo, uma abordagem baseada em agente deve estar comprometida em explicar o que se deve fazer por referência aos estados motivacionais e disposicionais dos agentes. Mas ela ainda não é uma condição suficiente para algo contar como uma abordagem baseada em agentes, uma vez que a mesma condição será satisfeita por **toda** descrição ética das virtudes. Para uma teoria contar como uma forma de ética das virtudes baseada em agente, também deve ser o caso que as propriedades normativas de motivações e disposições não podem ser explicadas em termos das propriedades normativas de alguma outra coisa (como *eudaimonía* ou estados de coisas) considerada mais fundamental.

Além desse compromisso básico, há espaço para que as teorias baseadas em agentes sejam desenvolvidas em várias direções diferentes. O fator de distinção mais importante tem a ver com como as motivações e disposições são consideradas importantes para o propósito de explicar outras qualidades normativas. Para Slote, o que importa são **os motivos e disposições reais desse agente em particular**. A bondade da ação A, por exemplo, é derivada dos motivos do agente quando ele executa A. Se esses motivos são bons, então a ação é boa, se não, então não é. Na explicação de Zagzebski, em contraste, uma ação boa ou má, certa ou errada é definida não pelos motivos reais desse agente, mas sim por se esse é o tipo de ação que um agente virtuosamente motivado executaria (ZAGZEBSKI, 2004, p. 160). Apelar para **os motivos e disposições hipotéticos do agente virtuoso** permite a Zagzebski distinguir entre realizar a ação certa e fazê-lo pelos motivos certos, uma distinção que, como observa Brady (2004), Slote tem dificuldade em traçar.

Outro ponto em que as formas de virtude ética baseadas em agentes podem diferir diz respeito a como se identifica motivações e disposições virtuosas. De acordo com a explicação exemplarista de Zagzebski (2004, p. 41) "Não temos

critérios prévios de bondade para identificar os exemplares de bondade". Ao observarmos as pessoas ao nosso redor, descobrimos que queremos ser como algumas delas (pelo menos em alguns aspectos) e não queremos ser como outras. Os primeiros nos fornecem exemplares positivos e os segundos, negativos. Nossa compreensão das melhores e piores motivações e das disposições virtuosas e viciosas é baseada nessas respostas primitivas aos exemplares (2004, p. 53). Isso não quer dizer que toda vez que agimos; nós paramos e nos perguntamos o que um de nossos exemplares faria nessas situações. Nossos conceitos morais tornam-se mais refinados com o tempo à medida que encontramos uma variedade mais ampla de exemplares e começamos a traçar conexões sistemáticas entre eles, observando o que têm em comum, como diferem e quais dessas semelhanças e diferenças importam, moralmente falando. Perfis motivacionais reconhecíveis surgem e passam a ser rotulados como virtudes ou vícios e, por sua vez, moldam nossa compreensão das obrigações que temos e dos fins que devemos perseguir. No entanto, embora a sistematização do pensamento moral possa percorrer um longo caminho desde o nosso ponto de partida, ela nunca chega, segundo o exemplarista, a um ponto em que a referência aos exemplares seja substituída pelo reconhecimento de algo mais fundamental. No final das contas, de acordo com o exemplarista, nosso sistema moral ainda se baseia em nossa propensão básica de gostar (ou não gostar) de exemplares. No entanto, alguém poderia ser um teórico baseado em agentes sem avançar na explicação do exemplarista das origens ou das condições de referência para julgamentos de bom e mau, virtuoso e vicioso.

2.3. Ética da Virtude Centrada no Alvo

A pedra de toque para os eticistas da virtude eudaimonista é uma vida humana próspera. Para os eticistas da virtude baseados nos agentes, ela é uma motivação exemplar do agente. A perspectiva centrada no alvo desenvolvida por Christine Swanton (2003), em contraste, começa com nossas concepções existentes das virtudes. Já temos uma ideia razoável de quais características são virtudes e o que elas envolvem. É claro que esse entendimento não ensinado pode ser esclarecido e aprimorado, e uma das tarefas do eticista da virtude é nos ajudar a fazer exatamente isso. Mas em vez de desmontar as coisas até que sobre algo tão básico como as motivações que queremos imitar, ou montá-las até que se alcance algo tão elaborado como uma vida inteira próspera, a perspectiva centrada no alvo

começa onde a maioria dos estudantes de ética se encontram, ou seja, com a ideia de que generosidade, coragem, autodisciplina, compaixão, e coisas do gênero recebem um sinal de aprovação. Em seguida, examina o que essas características envolvem.

Uma consideração completa da virtude mapeará 1) seu **campo**, 2) seu **modo** de resposta, 3) sua **base** de reconhecimento moral e 4) seu **alvo**. Diferentes virtudes dizem respeito a diferentes **campos**. A coragem, por exemplo, diz respeito ao que pode nos prejudicar, enquanto a generosidade diz respeito à partilha de tempo, talento e propriedade. A **base** de reconhecimento de uma virtude é a característica dentro do campo da virtude à qual ela responde. Para continuar com nossos exemplos anteriores, a generosidade está atenta aos benefícios que outros podem desfrutar por meio de sua agência, e a coragem responde a ameaças ao valor, status ou vínculos que existem entre nós e outros particulares, e ao medo que tais ameaças possam gerar. O **modo de** uma virtude tem a ver com como ela responde às bases de reconhecimento dentro de seu campo. A generosidade **promove** um bem, ou seja, o benefício de outrem, enquanto a coragem **defende** um valor, vínculo ou status. Finalmente, o **alvo** de uma virtude é aquilo a que se dirige. A coragem visa controlar o medo e lidar com o perigo, enquanto a generosidade visa compartilhar tempo, talentos ou posses com outras pessoas de uma forma que as beneficie.

Uma **virtude**, em uma abordagem centrada no alvo, “é uma disposição para responder a, ou reconhecer, itens dentro de seu campo ou campos de uma forma excelente ou boa o suficiente” (SWANTON, 2003, p. 19). Um **ato virtuoso** é um ato que acerta o alvo de uma virtude, ou seja, consegue responder aos itens em seu campo da maneira especificada (p. 233). Oferecer uma definição centrada no alvo de uma **ação certa** exige que nos mobilizemos além da análise de uma única virtude e das ações que dela decorrem. Isso ocorre porque um único contexto de ação pode envolver vários campos diferentes e sobrepostos. A determinação pode me levar a persistir na tentativa de completar uma tarefa difícil, mesmo que isso requeira um propósito único. Mas o amor pela minha família pode fazer um uso diferente do meu tempo e atenção. Para definir a ação correta, uma visão centrada no alvo deve explicar como lidamos com as reivindicações conflitantes de diferentes virtudes sobre nossos recursos. Existem pelo menos três maneiras diferentes de enfrentar esse desafio. Uma abordagem **perfeccionista** centrada no alvo estipularia: “Um ato é certo se e somente se for globalmente virtuoso, e isso implica que é a, ou uma, melhor ação possível nas circunstâncias” (p. 239-240). Uma abordagem mais permissiva centrada no alvo não identificaria 'certo' com

'melhor', mas permitiria que uma ação contasse como certa, desde que “seja boa o suficiente, mesmo que não seja a (ou uma) melhor ação” (p. 240). Uma abordagem **minimalista** centrada no alvo nem mesmo exigiria que uma ação fosse boa para ser correta. Em tal visão, “Um ato é certo se e somente se não for totalmente vicioso” (p. 240). Para uma discussão adicional da ética da virtude centrada no alvo, confira Van Zyl (2014) e Smith (2016).

2.4. Ética da Virtude Platônica

A quarta forma que uma ética da virtude pode adotar se inspira em Platão. O Sócrates dos diálogos de Platão devota muito tempo pedindo a seus companheiros atenienses para que expliquem a natureza de virtudes como justiça, coragem, piedade e sabedoria. Portanto, é claro que Platão conta como um teórico da virtude. Mas é uma questão de debate se ele deve ser lido como um eticista da virtude (WHITE, 2015). O que não está aberto ao debate é se Platão teve uma influência importante no renascimento contemporâneo do interesse pela ética da virtude. Vários daqueles que contribuíram para o renascimento o fizeram como estudiosos de Platão (*vide* PRIOR, 1991; KAMTEKAR, 1998; ANNAS, 1999; RESHOTKO, 2006). No entanto, muitas vezes eles acabaram defendendo uma versão eudaimonista da ética da virtude (*vide* PRIOR, 2001; ANNAS, 2011), em vez de uma versão que mereceria uma classificação separada. No entanto, existem duas variantes que requerem um tratamento distinto.

Timothy Chappell considera a característica definidora da virtude ética platônica que “a boa agência no sentido mais verdadeiro e completo pressupõe a contemplação da Forma do Bem” (2014). Chappell segue Iris Murdoch ao argumentar que “Na vida moral, o inimigo é o ego gordo e implacável” (MURDOCH, 1971, p. 51). Atender constantemente às nossas necessidades, desejos, paixões e pensamentos distorce nossa perspectiva sobre como o mundo realmente é e nos cega para os bens ao nosso redor. Contemplar a bondade de algo que encontramos, ou seja, atentar cuidadosamente a este algo “por seu próprio valor, a fim de compreendê-lo” (CHAPPELL, 2014, p. 300), quebra essa tendência natural ao desviar nossa atenção de nós mesmos. Contemplar essa bondade com regularidade abre espaço para novos hábitos de pensamento que se concentram mais prontamente e com mais honestidade em outras coisas além do eu. Isso altera a qualidade de nossa consciência. E “qualquer coisa que altere a consciência na direção do não egoísmo,

objetividade e realismo devem ser conectados com a virtude" (MURDOCH, 1971, p. 82). As virtudes são definidas, então, em termos de qualidades que ajudam a "romper o véu da consciência egoísta e se juntar ao mundo como ele realmente é" (p. 91). E a boa agência é definida pela posse e exercício de tais virtudes. Na abordagem de Chappell e Murdoch, então, nem todas as propriedades normativas são definidas em termos de virtude. Bondade, em particular, não é assim definida. Mas o tipo de bondade que é possível para criaturas como nós é definida pela virtude, e qualquer resposta à pergunta sobre o que se deve fazer ou como se deve viver apelará para as virtudes.

Outra variante platônica da virtude ética é exemplificada por Robert Merrihew Adams. Ao contrário de Murdoch e Chappell, seu ponto de partida não é um conjunto de afirmações sobre nossa consciência da bondade. Em vez disso, ele começa com uma explicação da metafísica da bondade. Como Murdoch e outros influenciados pelo platonismo, a explicação de Adams da bondade é construída em torno de uma concepção de um bem supremamente perfeito. E como Agostinho, Adams considera esse bem perfeito como Deus. Deus é a exemplificação e a fonte de toda bondade. Outras coisas são boas, ele sugere, na medida em que se assemelham a Deus (ADAMS, 1999).

O requisito de semelhança identifica uma condição necessária para ser bom, mas ainda não nos dá uma condição suficiente. Isso ocorre porque existem maneiras pelas quais criaturas finitas podem se assemelhar a Deus que não seriam adequadas ao tipo de criatura que são. Por exemplo, se Deus é onisciente, então a crença "Eu sou onisciente" seria uma crença adequada para Deus ter. Em Deus, tal crença – porque verdadeira – seria parte da perfeição de Deus. No entanto, como nem você nem eu sabemos tudo, a crença "Eu sei tudo" em um de nós não seria boa. Para descartar tais casos, precisamos introduzir outro fator. Esse fator é a resposta adequada à bondade, que Adams sugere ser o amor. Adams usa o amor para eliminar semelhanças problemáticas: "Ser excelente na forma como uma coisa finita pode ser consiste em se assemelhar a Deus de uma forma que pudesse servir a Deus como uma razão para amar a coisa" (ADAMS, 1999, p. 36).

As virtudes entram na explicação como uma das maneiras pelas quais algumas coisas (a saber, pessoas) podem se assemelhar a Deus. "A maioria das excelências que são mais importantes para nós, e de cujo valor temos mais confiança, são as excelências de pessoas ou de qualidades, ou ações, ou obras, ou vidas, ou histórias de pessoas" (1999, p. 42). Esta é uma das razões que Adams oferece para conceber o ideal de perfeição como um Deus pessoal, em vez de uma forma

impessoal do Bem. Muitas das excelências de pessoas nas quais temos mais confiança são virtudes como amor, sabedoria, justiça, paciência e generosidade. E dentro de muitas tradições teístas, incluindo a própria tradição cristã de Adams, tais virtudes são comumente atribuídas a agentes divinos.

Uma explicação platônica como a que Adams apresenta em *Finite and Infinite Goods,* não deriva claramente todas as outras propriedades normativas das virtudes. Para uma discussão da relação entre esta visão e aquela que ele apresenta em *A Theory of Virtue* (2006), confira Pettigrove (2014). A bondade fornece o fundamento normativo. As virtudes não são construídas sobre esse fundamento; antes, como uma das variedades de bondade de cujo valor temos mais confiança, as virtudes fazem parte do fundamento. As obrigações, ao contrário, entram na explicação em um nível diferente. Obrigações morais, argumenta Adams, são determinadas pelas expectativas e demandas que "surgem em um relacionamento ou sistema de relacionamentos que é bom ou valioso" (1999, p. 244). Em igualdade de circunstâncias, quanto mais virtuosas forem as partes no relacionamento, mais vinculativa será a obrigação. Assim, na abordagem de Adams, o bem (que inclui a virtude) é anterior ao certo. No entanto, depois que bons relacionamentos dão origem a obrigações, essas obrigações ganham vida própria. Sua ligação não é atribuída diretamente a considerações de bondade. Em vez disso, eles são determinados pelas expectativas das partes e pelas demandas do relacionamento.

3. Objeções à Ética da Virtude

Várias objeções foram levantadas contra a ética da virtude, algumas das quais se relacionam mais diretamente a uma forma de ética da virtude do que a outras. Nesta seção, consideramos oito objeções, a saber, a) aplicação, b) adequação, c) relativismo, d) conflito, e) modéstia, f) justificação, g) egoísmo, h) problemas situacionistas.

a) Nos primórdios do renascimento da ética da virtude, a abordagem foi associada a uma tese de "anticodificabilidade" sobre a ética, dirigida contra as pretensões prevalecentes da teoria normativa. Na época, utilitaristas e deontologistas comumente (embora não universalmente) sustentavam que a tarefa da teoria ética era chegar a um código que consistisse em regras ou princípios universais (possivelmente apenas um, como no caso do utilitarismo dos atos) que teria duas características significativas: i) as regras equivaleriam a um procedimento de decisão para determinar qual foi a ação certa em qualquer caso particular; ii) as regras

seriam estabelecidas em termos que qualquer pessoa não virtuosa pudesse entendê-las e aplicá-las corretamente.

Os eticistas da virtude sustentaram, contrariamente a essas duas afirmações, que era muito irreal imaginar que pudesse haver tal código (*vide* MCDOWELL, 1979). Os resultados das tentativas de produzir e empregar tal código, nos dias inebriantes das décadas de 1960 e 1970, quando a medicina e a bioética cresceram e prosperaram, tenderam a apoiar a alegação dos eticistas da virtude. Cada vez mais utilitaristas e deontologistas concordavam com suas regras gerais, mas em lados opostos das controvertidas questões morais na discussão contemporânea. Chegou a ser reconhecido que a sensibilidade moral, percepção, imaginação e julgamento informados pela experiência, *phrónēsis*, em suma, são necessários para aplicar regras ou princípios corretamente. Consequentemente, muitos (embora não todos) utilitaristas e deontologistas abandonaram explicitamente (ii) e muito menos ênfase é colocada em (i).

No entanto, a queixa de que a ética da virtude não produz princípios codificáveis ainda é uma crítica comumente endereçada à abordagem, expressa como a objeção de que ela é, em princípio, incapaz de fornecer orientação para a ação.

Inicialmente, a objeção foi baseada em um mal-entendido. Cegado por slogans que descreviam a ética da virtude como "preocupada em Ser em vez de Fazer", como endereçando "Que tipo de pessoa devo ser?", mas não "O que devo fazer?" como sendo "centrado no agente ao invés de centrado no ato", seus críticos sustentaram que ela era incapaz de fornecer orientação para a ação e, portanto, ao invés de ser um rival normativo da ética utilitarista e deontológica, poderia reivindicar ser nada mais que um suplemento valioso para eles. A ideia bastante estranha era que tudo o que a ética da virtude poderia oferecer era "Identificar um exemplar moral e fazer o que ele faria", como se a adolescente de quinze anos estuprada tentando decidir se abortaria ou não devesse se perguntar: "Será que Sócrates teria feito um aborto se estivesse nas minhas circunstâncias?".

Mas a objeção deixou de levar em conta a sugestão de Anscombe, de que muita orientação de ação específica poderia ser encontrada em regras que empregam os termos de virtude e vício (“regras v”), como “Faça o que é honesto/caridoso; não faça o que é desonesto/pouco caridoso” (HURSTHOUSE, 1999). É uma característica notável de nosso vocabulário de virtude e vício que, embora nossa lista de termos de virtude geralmente reconhecidos seja comparativamente curta, nossa lista de termos de vício é notável e, convenientemente longa, excedendo em muito qualquer coisa que qualquer um que pense em termos de regras deontológicas padrão já

propôs. Muita orientação de ação valiosa vem de evitar cursos de ação que seriam irresponsáveis, displicentes, preguiçosos, irrefletidos, não cooperativos, severos, intolerantes, egoístas, mercenários, indiscretos, sem tato, arrogantes, antipáticos, frios, descuidados, sem iniciativa, pusilânime, débil, presunçoso, rude, hipócrita, autoindulgente, materialista, ganancioso, míope, vingativo, calculista, ingrato, rancoroso, brutal, perdulário, desleal e assim por diante.

(b) Uma objeção intimamente relacionada tem a ver com se a ética da virtude pode fornecer uma explicação adequada da ação correta. Essa preocupação pode assumir duas formas. (i) Alguém pode pensar que a explicação da ação correta fornecida pela ética da virtude é, extensionalmente, inadequada. É possível realizar uma ação correta sem ser virtuoso e uma pessoa virtuosa pode ocasionalmente realizar a ação errada sem que isso ponha em causa sua virtude. Se a virtude não é necessária nem suficiente para a ação correta, pode-se questionar se a relação entre certo/errado e virtude/vício é próxima o suficiente para que o primeiro seja identificado em termos do último. (ii) Alternativamente, mesmo se alguém pensasse que é possível produzir uma explicação ética da virtude que captasse todas (e somente todas) as ações corretas, ainda se poderia pensar que, pelo menos em alguns casos, a virtude não é o que explica o que é certo (ADAMS, 2006, p. 6-8).

Alguns eticistas da virtude respondem à objeção da adequação rejeitando a suposição de que a ética da virtude deve ter como tarefa fornecer uma explicação da ação correta em primeiro lugar. Seguindo os passos de Anscombe (1958) e MacIntyre (1985), Talbot Brewer (2009) argumenta que trabalhar com as categorias de certo e errado já é começar com o pé esquerdo. Concepções contemporâneas de ação certa e errada, construídas em torno de uma noção de dever moral que pressupõe uma estrutura de lei divina (ou moral) ou em torno de uma concepção de obrigação que é definida em contraste com o interesse próprio, carregam um peso sem a qual o eticista da virtude fica melhor. A ética da virtude pode abordar as questões de como se deve viver, que tipo de pessoa deve tornar-se, e até mesmo o que se deve fazer sem que se comprometa a fornecer uma explicação da 'ação correta'. Em vez disso, pode-se escolher trabalhar com conceitos aretaicos (definidos em termos de virtudes e vícios) e conceitos axiológicos (definidos em termos de bom e mau, melhor e pior) e deixar de fora noções deônticas (como ação certa/errada, dever e obrigação) em conjunto.

Outros eticistas da virtude desejam reter o conceito de ação correta, mas observam que, na discussão filosófica atual, uma série de qualidades distintas marcha sob essa bandeira. Em alguns contextos, 'ação certa' identifica a melhor

ação que um agente pode realizar nas circunstâncias. Em outros, designa uma ação recomendável (mesmo que não seja a melhor possível). Em outros ainda, ele seleciona ações que não são censuráveis (mesmo que não sejam recomendáveis). Um eticista da virtude pode escolher definir um desses – por exemplo, a melhor ação – em termos de virtudes e vícios, mas apelar para outros conceitos normativos – como expectativas legítimas – ao definir outras concepções de ação correta.

Como observamos na seção 2, uma explicação na ética da virtude não precisa tentar reduzir **todos os** outros conceitos normativos a virtudes e vícios. O que é necessário é simplesmente (i) que a virtude **não** seja reduzida a algum outro conceito normativo considerado mais fundamental e (ii) que alguns outros conceitos normativos **sejam** explicados em termos de virtude e vício. Isso tira o aguilhão da objeção de adequação, que é mais convincente contra as versões da ética da virtude que tentam definir todos os sentidos de "ação correta" em termos de virtudes. Apelar para virtudes *e* vícios torna muito mais fácil alcançar a adequação extensional. Abrir espaço para conceitos normativos que não são considerados redutíveis a conceitos de virtude e vício torna ainda mais fácil gerar uma teoria que seja extensional e explicativamente adequada. Se alguém precisa de outros conceitos e, em caso afirmativo, quantos, ainda é uma questão de debate entre os eticistas da virtude, como é a questão de se a ética da virtude deveria mesmo oferecer uma explicação da ação correta. De qualquer maneira, os eticistas da virtude têm recursos disponíveis para abordar a objeção de adequação.

Na medida em que todas as diferentes versões da ética da virtude mantêm uma ênfase nas virtudes, elas estão abertas ao conhecido problema do (c) desafio da relatividade cultural. Não é o caso de que culturas diferentes incorporam virtudes diferentes (MACINTYRE, 1985) e, portanto, que as regras-v irão selecionar as ações como certas ou erradas apenas em relação a uma cultura particular? Diferentes respostas foram dadas a este desafio. Um – o *tu quoque*, ou resposta dos “parceiros no crime” – exibe um padrão bastante familiar na estratégia defensiva dos eticistas da ética da virtude (SOLOMO, 1988). Eles admitem que, para eles, o relativismo cultural *é* um desafio, mas ressaltam que é um problema igual para ambas as outras duas abordagens. A suposta variação cultural nos traços de caráter considerados virtudes não é maior – na verdade, nitidamente menor – do que a variação cultural nas regras de conduta, e diferentes culturas têm ideias diferentes sobre o que constitui felicidade ou bem-estar. Não é de surpreender que a relatividade cultural seja um problema comum a todas as três abordagens. Afinal, está relacionado ao “problema da justificação” (*vide* abaixo) o problema metaético bastante geral de

justificar as crenças morais de alguém para aqueles que discordam, sejam eles céticos morais, pluralistas ou de outra cultura.

Uma estratégia mais ousada envolve afirmar que a ética da virtude tem menos dificuldade com a relatividade cultural do que as outras duas abordagens. Muitos desacordos culturais surgem, pode-se afirmar, de entendimentos locais das virtudes, mas as virtudes em si não são relativas à cultura (NUSSBAUM, 1993).

Outra objeção para a qual a resposta *tu quoque* é parcialmente apropriada é (d) "o problema do conflito". O que a ética da virtude tem a dizer sobre dilemas – casos em que, aparentemente, os requisitos de diferentes virtudes entram em conflito porque apontam em direções opostas? Caridade me impele a matar a pessoa que estaria melhor morta, mas a justiça proíbe. Honestidade aponta para dizer a verdade dolorosa, bondade e compaixão para permanecer em silêncio ou até mesmo mentir. O que devo fazer? Claro, os mesmos tipos de dilemas são gerados por conflitos entre regras deontológicas. A deontologia e a ética da virtude compartilham o problema do conflito (e ficam felizes em aceitá-lo em vez de seguir alguns dos utilitaristas em suas resoluções consequencialistas de tais dilemas) e, de fato, suas estratégias para responder a ele são paralelas. Ambos visam resolver uma série de dilemas, argumentando que o conflito é meramente aparente; uma compreensão discriminativa das virtudes ou regras em questão, possuída apenas por aqueles com sabedoria prática, fará perceber que, neste caso particular, as virtudes não produzem demandas opostas ou que uma regra supera outra, ou tem uma certa cláusula de exceção embutida nela. Se isso é tudo que importa, depende da existência de dilemas insolúveis. Se houver, os defensores de qualquer abordagem normativa podem apontar, razoavelmente, que só poderia ser um erro oferecer uma resolução do que é, **ex hipótese**, **insolúvel**.

Outro problema possivelmente compartilhado por todas as três abordagens é (e), o problema de ser modesto. Uma teoria ética é modesta se, grosso modo, seja lá o que for que ela afirma que justifica ou torna uma ação correta, seria melhor que não fosse o motivo para o agente realizá-la. Michael Stocker (1976) originalmente o apresentou como um problema para a deontologia e o consequencialismo. Ele ressaltou que o agente que, com razão, visita uma amiga no hospital irá diminuir o impacto de sua visita sobre ela se ele disser que está fazendo isso porque é seu dever ou porque ele pensou que iria maximizar a felicidade geral. Mas, como Simon Keller observa, ela não ficará mais satisfeita se ele disser que a está visitando porque é o que um agente virtuoso faria, de modo que a ética da virtude também parece ter o problema (KELLER, 2007). No entanto, os defensores da ética da

virtude argumentaram que nem todas as formas de ética da virtude estão sujeitas a esta objeção (PETTIGROVE, 2011) e aquelas que estão não são seriamente prejudicadas pelo problema (MARTINEZ, 2011).

Outro problema para a ética da virtude, que é compartilhado tanto pelo utilitarismo quanto pela deontologia, é (f)"o problema da justificação". Concebido abstratamente, este é o problema de como justificamos ou fundamentamos nossas crenças éticas, uma questão que é calorosamente debatida no nível da metaética. Em suas versões particulares, para a deontologia há a questão de como justificar suas afirmações de que certas regras morais são as corretas, e para o utilitarismo de como justificar sua afirmação de que tudo o que realmente importa moralmente são consequências para a felicidade ou bem-estar. Para a ética da virtude, o problema diz respeito à questão de quais traços de caráter são as virtudes.

No debate metaético, há desacordo generalizado sobre a possibilidade de fornecer um fundamento externo para a ética, “externo” no sentido de ser externo às crenças éticas, e o mesmo desacordo é encontrado entre deontologistas e utilitaristas. Alguns acreditam que sua ética normativa pode ser colocada em uma base segura, resistente a qualquer forma de ceticismo, como o que qualquer um deseja racionalmente, ou aceitaria ou concordaria, independentemente de sua perspectiva ética; outros que não.

Os eticistas da virtude evitaram qualquer tentativa de fundamentar a ética da virtude em uma base externa, embora continuem a sustentar que suas afirmações podem ser validadas. Alguns seguem uma forma de abordagem coerentista de Rawls (SLOTE, 2001; SWANTON, 2003), neoaristotélicos seguem uma forma de naturalismo ético.

Uma má compreensão da *eudaimonía* como um conceito não moralizado leva alguns críticos a supor que os neoaristotélicos estão tentando fundamentar suas afirmações em uma explicação científica da natureza humana e do que conta como prosperar para um ser humano. Outros presumem que, se não é isso que estão fazendo, não podem validar suas afirmações de que, por exemplo, justiça, caridade, coragem e generosidade são virtudes. Ou estão recorrendo ilegitimamente à desacreditada teleologia natural de Aristóteles (WILLIAMS, 1985), ou produzindo meras racionalizações de seus próprios valores pessoais ou culturalmente inculcados. Mas McDowell, Foot, MacIntyre e Hursthouse esboçaram versões de uma terceira via entre esses dois extremos. *Eudaimonía*, na ética da virtude, é, de fato, um conceito moralizado, mas não é só isso. Afirmações sobre o que constitui a prosperidade dos seres humanos não flutuam mais livres de fatos científicos sobre

como os seres humanos são, do que afirmações etológicas sobre o que constitui a prosperidade dos elefantes. Em ambos os casos, a verdade das afirmações depende **em parte** de que tipo de animal eles são e das capacidades, desejos e interesses que os humanos ou elefantes têm.

A melhor ciência disponível hoje (incluindo a teoria e psicologia evolucionista) apoia, em vez de enfraquecer, a antiga suposição grega de que somos animais sociais, como elefantes e lobos, e ao contrário dos ursos polares. Nenhuma explicação racionalizadora em termos de algo como um contrato social é necessária para explicar por que escolhemos viver juntos, subjugando nossos desejos egoístas a fim de assegurar as vantagens da cooperação. Como outros animais sociais, nossos impulsos naturais não são direcionados apenas para nossos próprios prazeres e preservação, mas incluem os impulsos altruístas e cooperativos.

Este fato básico sobre nós deveria tornar mais compreensível a afirmação de que as virtudes são pelo menos parcialmente constitutivas da prosperidade humana e também minar a objeção de que a ética da virtude é, em certo sentido, egoísta.

(g) A objeção do egoísmo tem várias fontes. Uma é uma simples confusão. Uma vez compreendido que a agente totalmente virtuosa faz caracteristicamente o que deveria, sem conflito interno, afirma-se triunfantemente que "ela está apenas fazendo o que **deseja** e, portanto, está sendo egoísta". Portanto, quando a pessoa generosa doa de bom grado, como os generosos costumam fazer, verifica-se que ela não é generosa e altruísta, afinal, ou pelo menos não tão generosa quanto aquela que avidamente deseja agarrar-se a tudo o que tem, mas se força para dar porque ela acha que deveria! Uma versão relacionada atribui razões bizarras a pessoa que age de forma virtuosa, assumindo injustificadamente que ela age como o faz **porque** acredita que agir assim nesta ocasião a ajudará a alcançar *eudaimonía.* Mas “o agente virtuoso” é apenas “o agente com as virtudes” e é parte de nossa compreensão comum dos termos de virtude que cada um carrega consigo sua própria gama típica de razões para agir. O agente virtuoso age dessa forma porque acredita que o sofrimento de alguém será evitado, ou alguém será beneficiado, ou a verdade estabelecida, ou uma dívida paga, ou etc.

É o exercício das virtudes durante a vida que é considerado pelo menos parcialmente constitutivo da *eudaimonía*, e isso é consistente com o reconhecimento de que a má sorte pode levar o agente virtuoso a circunstâncias que exijam que ele desista de sua vida. Dados os tipos de considerações que pessoas corajosas, honestas, leais e caridosas reconhecem como razões sinceras para a ação, elas podem se sentir compelidas a enfrentar o perigo para alcançar um fim que valha a

pena, a falar em defesa de alguém ou se recusar a revelar os nomes de seus camaradas, mesmo quando sabem que isso inevitavelmente levará à sua execução, a compartilhar sua última empreitada e enfrentar a fome. De acordo com a perspectiva de que o exercício das virtudes é necessário, mas não suficiente, para a *eudaimonía*, tais casos são descritos como aqueles em que o agente virtuoso percebe que, do modo como as coisas infelizmente aconteceram, *eudaimonía* não era possível para ele (FOOT, 2001, p. 95). Na visão estoica de que é necessário e suficiente, uma vida *eudaímōn* é uma vida que foi vivida com sucesso (em que o "sucesso", é claro, não deve ser entendido de uma forma materialista) e essas pessoas morrem sabendo não apenas que fizeram de suas vidas um sucesso, mas que eles também encaminharam suas vidas a uma conclusão marcadamente bem-sucedida. De qualquer maneira, tais atos heroicos dificilmente podem ser considerados egoístas.

Uma sugestão persistente de egoísmo pode ser encontrada na distinção mal concebida entre as chamadas virtudes “relacionadas a si mesmo” e “relacionadas aos outros”. Aqueles que foram isolados da tradição antiga tendem a considerar a justiça e a benevolência como virtudes reais, que beneficiam os outros, mas não o seu possuidor, e a prudência, a fortaleza e a providência (a virtude cujo oposto é "imprevidência" ou esbanjamento) como virtudes não reais porque elas beneficiam apenas seu possuidor. Este é um erro por dois motivos. Em primeiro lugar, a justiça e a benevolência, em geral, beneficiam seus possuidores, pois sem elas a e*udaimonía* não é possível. Em segundo lugar, dado que vivemos juntos, como animais sociais, as virtudes “relacionadas a si mesmo” beneficiam os outros – aqueles que delas carecem são um grande escoadouro e, às vezes, um fardo para aqueles que estão próximos a eles (como pais com filhos adultos imprevidentes ou imprudentes sabem muito bem).

A objeção mais recente (h) à ética da virtude afirma que o trabalho na psicologia social "situacionista" mostra que não existem coisas como traços de caráter e, portanto, não existem virtudes para a ética da virtude (DORIS, 1998; HARMAN, 1999). Em resposta, alguns eticistas da virtude argumentaram que os estudos dos psicólogos sociais são irrelevantes para a disposição multifacetada (*vide* acima) que é considerada uma virtude (SREENIVASAN, 2002; KAMTEKAR, 2004). Cientes de como ela é multifacetada, eles concordam que seria imprudente ao extremo atribuir uma virtude exigente, como a caridade, a pessoas de quem não conhecem mais do que a decência convencional que elas exibiram; isso seria de fato "um erro de atribuição fundamental". Outros trabalharam para desenvolver concepções alternativas e empiricamente fundamentadas dos traços de caráter (SNOW, 2010; MILLER, 2013, 2014); no entanto, veja Upton (2016), para objeções

a Miller. Também houve outras respostas (resumidas de forma útil em Prinz (2009) e Miller (2014). Notável entre elas é a resposta de Adams (2006), ecoando Merritt (2000), que percorre um caminho intermediário entre "nenhum traço de caráter" e o padrão exato da concepção aristotélica de virtude que, devido à sua ênfase na *phrónēsis*, requer um alto nível de integração do caráter. Em sua concepção, os traços de caráter podem ser “frágeis e fragmentários”, mas ainda virtudes, e não incomuns. Mas desistir da ideia de que a sabedoria prática é o cerne de todas as virtudes, como Adams tem de fazer, é um sacrifício substancial, como Russell (2009) e Kamtekar (2010) argumentam.

Mesmo que o "desafio situacionista" tenha deixado os tradicionais eticistas da virtude impassíveis, ele gerou um engajamento saudável com a literatura em psicologia empírica, que também foi alimentada pela crescente literatura sobre o *Natural Goodness*, de Foot, e de forma bastante independente, por uma escalada do interesse na educação do caráter (*vide* abaixo).

4. Direções Futuras

Nos últimos trinta e cinco anos, a maioria das pessoas que contribuíram para o renascimento da ética da virtude trabalhou dentro de uma estrutura neoaristotélica, eudaimonista. No entanto, conforme observado na seção 2, outras formas de ética da virtude começaram a surgir. Os teóricos começaram a recorrer a filósofos como Hutcheson, Hume, Nietzsche, Martineau e Heidegger por materiais que pudessem ser usados para desenvolver alternativas (*vide* RUSSELL, 2006; SWANTON, 2013, 2015; TAYLOR, 2015; HARCOURT, 2015). Outros voltaram sua atenção para o leste, explorando as tradições confucionista, budista e hindu (YU, 2007; SLINGERLAND, 2011; FINNIGAN, TANAKA, 2011; MCRAE, 2012; ANGLE, SLOTE, 2013; DAVIS, 2014; FLANAGAN, 2015; PERRETT, PETTIGROVE, 2015; SIM, 2015). Essas explorações prometem abrir novos caminhos para o desenvolvimento da ética da virtude.

Embora a ética da virtude tenha crescido notavelmente nos últimos trinta e cinco anos, ainda é uma pequena minoria, especialmente na área da ética aplicada. Muitos editores de grandes coleções de manuais sobre “problemas morais” ou “ética aplicada” agora tentam incluir artigos representativos de cada uma das três abordagens normativas, mas muitas vezes são incapazes de encontrar um artigo sobre ética da virtude tratando de uma questão específica. Às vezes, sem dúvida, é porque “a”

questão foi configurada como um debate deontológico/utilitarista, mas muitas vezes é simplesmente porque nenhum eticista da virtude ainda escreveu sobre o assunto. No entanto, a última década viu um aumento na quantidade de atenção que a ética aplicada virtude recebeu (WALKER; IVANHOE, 2007; HARTMAN, 2013; AUSTIN, 2014; VAN HOOFT, 2014; ANNAS, 2015). Certamente, pode-se esperar que esta área cresça no futuro, e parece que a aplicação da ética da virtude no campo da ética ambiental pode ser particularmente frutífera (SANDLER, 2007; HURSTHOUSE, 2007, 2011; ZWOLINSKI; SCHMIDTZ, 2013; CAFARO, 2015).

Não é tão claro se a ética da virtude pode crescer e se tornar uma "política da virtude" – isto é, se estender da filosofia moral à filosofia política. Gisela Striker (2006) argumentou que a ética de Aristóteles não pode ser entendida adequadamente sem atentar para seu lugar em sua política. Isso sugere que pelo menos os eticistas da virtude que se inspiram em Aristóteles devem ter recursos a oferecer para o desenvolvimento da política da virtude. Mas, embora Platão e Aristóteles possam ser grandes inspirações no que diz respeito à ética da virtude, nenhum dos dois, aparentemente, são fontes atraentes de insight no que diz respeito à política. No entanto, trabalhos recentes sugerem que as ideias aristotélicas podem, afinal, gerar uma filosofia política satisfatoriamente liberal (NUSSBAUM, 2006; LEBAR, 2013a). Além disso, como observado acima, a ética da virtude não precisa ser neoaristotélica. Talvez a ética da virtude de Hutcheson e Hume possa ser naturalmente estendida para uma filosofia política moderna (HURSTHOUSE, 1990-91; SLOTE, 1993).

Seguindo Platão e Aristóteles, a ética da virtude moderna sempre enfatizou a importância da educação moral, não como a inculcação de regras, mas como o treinamento do caráter. Há agora um movimento crescente em direção à educação para as virtudes, tanto entre acadêmicos (CARR, 1999; ATHANASSOULIS, 2014; CURREN, 2015) como entre professores em sala de aula. Uma coisa empolgante sobre a pesquisa nesta área é seu engajamento com outras disciplinas acadêmicas, incluindo psicologia, teoria educacional e teologia (*vide* CLINE, 2015; SNOW, 2015).

Finalmente, um dos desenvolvimentos mais produtivos da ética da virtude veio por meio do estudo de virtudes e vícios particulares. Existem agora vários estudos cuidadosos das virtudes cardeais e dos vícios capitais (PIEPER, 1966; TAYLOR, 2006; CURZER, 2012; TIMPE; BOYD, 2014). Outros exploraram virtudes ou vícios menos amplamente discutidos, como civilidade, decência, veracidade, ambição e mansidão (CALHOUN, 2000; KEKES, 2002; WILLIAMS, 2002; PETTIGROVE, 2007, 2012). Uma das questões levantadas por esses estudos é "Quantas virtudes existem?". Uma segunda é: "Como essas virtudes se relacionam umas com as

outras?". Alguns eticistas da virtude ficaram felizes em trabalhar na suposição de que não há razão baseada em princípios para limitar o número de virtudes e muitas razões para postular uma pluralidade delas (SWANTON, 2003; BATTALY, 2015). Outros têm se preocupado com o fato de que tal abordagem generosa quanto às virtudes tornará difícil para os eticistas da virtude apresentarem uma explicação adequada da ação correta ou lidar com o problema do conflito discutido acima. Dan Russell propôs a cardinalidade e uma versão da tese da unidade como uma solução para o que ele chama de "problema de enumeração" (o problema das muitas virtudes). A aparente proliferação de virtudes pode ser reduzida significativamente se agruparmos as virtudes com algumas sendo cardeais e outras extensões subordinadas dessas virtudes cardeais. Possíveis conflitos entre as virtudes restantes podem então ser gerenciados se elas estiverem ligadas de alguma forma como parte de um todo unificado (RUSSELL, 2009). Isso destaca dois caminhos importantes para pesquisa futura, um que explora as virtudes individuais e outro que analisa como elas podem estar relacionadas entre si.

Referência bibliográfica

ADAMS, R. M. **Finite and Infinite Goods**. New York: Oxford University Press, 1999.

ADAMS, R. M. **A Theory of Virtue**. New York: Oxford University Press, 2006.

ADAMS, R. M. A theory of virtue: response to critics. *In*: **Philosophical Studies**, 2010, 148 (1), p. 159-65.

ANGLE, S.; SLOTE, M. (eds). **Virtue Ethics and Confucianism**, New York: Routledge, 2013.

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

ANNAS, J. **Platonic Ethics, Old and New**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

ANNAS, J. Being Virtuous and Doing the Right Thing. **Proceedings of the American Philosophical Association**, Presidential Address, 2004, 78 (2), p. 61-75.

ANNAS, J. Virtue Ethics. *In*: COPP, D. (ed.). **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 515-36.

ANNAS, J. Virtue Ethics and the Charge of Egoism. *In*: BLOOMFIELD, P. (ed.). **Morality and Self-Interest**, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 205-21.

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

ANNAS, J. Applying Virtue to Ethics. *In*: **Journal of Applied Philosophy**, 2015, 32 (1), p. 1-14.

ANSCOMBE, G. E. Modern Moral Philosophy. *In*: **Philosophy**,1958, 33, p. 1-19.

ATHANASSOULIS, N. A Response to Harman: Virtue Ethics and Character Traits. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society** (New Series), 2000, 100, p. 215-21.

ATHANASSOULIS, N. Educating for Virtue. *In*: VAN HOOFT**,** 2014, p. 440-450.

AUDI, R.Moral Virtue and Reasons for Action. *In*: **Philosophical Issues**, 2009, 19, p. 1-20.

AUSTIN, M. Is Humility a Virtue in the Context of Sport?. *In*: **Journal of Applied Philosophy**, 2013, 31 (2), p. 203-214.

BADHWAR, N. The Limited Unity of Virtue. *In*: **Noûs**, 1996, 30, p. 306-29.

BADHWAR, N. **Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life**. New York: Oxford University Press, 2014.

BAILEY, O. What Knowledge is Necessary for Virtue?. *In*: **Journal of Ethics and Social Philosophy**, 2010, 4 (2), p. 1-17.

BARIL, A. Eudaimonia in Contemporary Virtue Ethics. *In*: VAN HOOFT , 2014, p. 17-27.

BATTALY, H. (ed.). **Virtue and Vice, Moral and Epistemic, a pair of special issues of Metaphilosophy**, 2010, 41(1/2).

BATTALY, H. A Pluralist Theory of Virtue: *in*: ALFANO, M. (ed.). **Current Controversies in Virtue Theory.** New York: Routledge, 2015, p. 7-21.

BAXLEY, A. M. The Price of Virtue. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 2007, 88, p. 403-23.

BESSER-JONES, L. Social Psychology, Moral Character and Moral Fallibility. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2008, 76, 310-32.

BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.). **The Routledge Companion to Virtue Ethics**. New York: Routledge, 2015.

BLOOMFIELD, P. **The Virtues of Happiness:** A Theory of the Good Life. New York: Oxford University Press, 2014.

BRADY, M. S. Against Agent-Based Virtue Ethics. *In*: **Philosophical Papers**, 2004, 33, p. 1-10.

BRADY, M. S. The Value of the Virtues. *In*: **Philosophical Studies**, 2005, 125, p. 85-144.

CAFARO, P. (ed.). **Journal of Agricultural and Environmental Ethics**, 23 (1/2). Special edition on environmental virtue ethics, 2010.

CAFARO, P. Environmental Virtue Ethics. *In*: BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.)., 2015, p. 427-444.

CAFARO, P.; RONALD, D. S. (ed.). **Virtue Ethics and the Environment**, New York: Springer, 2010.

CALHOUN, C. The Virtue of Civility. *In*: **Philosophy and Public Affairs**, 2000, 29 (3), p. 251-275.

CARR, D.; STEUTEL, J. (eds.). **Virtue Ethics and Moral Education**, New York: Routledge, 1999.

CHAPPELL, T. (ed.). **Values and Virtues**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CHAPPELL, T. **Knowing What to Do**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

CLARKE, B. Virtue and Disagreement. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2010, 13, p. 273-91.

CLINE, E. **Families of Virtue: Confucian and Western Views on Childhood Development**. New York: Columbia University Press, 2015.

COCKING, D.; OAKLEY, J. **Virtue Ethics and Professional Roles**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CRISP, R. (ed.). **How Should One Live?** Oxford: Clarendon Press,1996.

CRISP, R.; SLOTE, M. (ed.). **Virtue Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

CURREN, R. Virtue Ethics and Moral Education. *In*: BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.), 2015, p. 459-470.

CURZER, H. Admirable Immorality, Dirty Hands, Care Ethics, Justice Ethics, and Child Sacrifice. *In*: **Ratio**, 2002,15, p. 227-244.

CURZER, H. An Aristotelian Critique of the Traditional Family. *In*: **American Philosophical Quarterly**, 2010, p. 103-15.

CURZER, H. **Aristotle and the Virtues**. New York: Oxford University Press, 2012.

DAVIS, L. Mindfulness, Non-Attachment and Other Buddhist Virtues. *In*: VAN HOOFT, 2014, p. 306-317.

DENT, N.J.H. **The Moral Psychology of the Virtues**, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue:** Perspectives from Ethics and Epistemology, New York: Oxford University Press, 2003.

DORIS, J. M. Persons, Situations and Virtue Ethics. *In*: **Noûs**, 1998, 32 (4), p. 504-30.

DORIS, J. M. Heated Agreement: Lack of Character as Being for the Good. *In*: **Philosophical Studies**, 2010, 148 (1), p. 135-146.

DRIVER, J. **Uneasy Virtue**, New York: Cambridge University Press, 2001.

DRIVER, J. Response to my Critics. *In*: **Utilitas**, 2004, 16, p. 33-41.

FINNIGAN, B.; Tanaka, K. Ethics for Madhyamikas. *In*: DREYFUS *et al*., **Moonshadows:** Conventional Truth in Buddhist Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 221-231.

FLANAGAN, O. It Takes a Metaphysics: Raising Virtuous Buddhists. *In*: SNOW, 2015, p. 171-196.

FOOT, P. **Virtues and Vices**. Oxford: Blackwell, 1978.

FOOT, P. Rationality and Virtue. *In*: H. Pauer-Studer (ed.). **Norms, Values and Society**, Amsterdam: Kluwer, 1994, p. 205-16.

FOOT, P. Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?. *In*: **Oxford Journal of Legal Studies**, 1995, 15, p. 1-14.

FOOT, P. **Natural Goodness.** Oxford, Clarendon Press, 2001.

FRIEDMAN, M. Feminist Virtue Ethics, Happiness and Moral Luck. *In*: **Hypatia**, 2009, 24, p. 29-40.

GARDINER, S. (ed.). **Virtue Ethics, Old and New**. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

GEACH, P. Good and Evil. *In*: **Analysis**, 1956, 17, p. 33-42.

GEACH, P. **The Virtues**, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

GOLDIE, P. **On Personality**, London: Routledge, 2004.

GOWANS, C. W. Virtue Ethics and Moral Relativism. *In*: HALES, S. D. (ed.). **A Companion to Relativism**, New York: Oxford University Press, 2011, p. 391-410.

HACKER-WRIGHT, J. Moral Status in Virtue Ethics. *In*: **Philosophy**, 2007, 82, p. 449-73.

HACKER-WRIGHT, J. Virtue Ethics Without Right Action: Anscombe, Foot and Contemporary Virtue Ethics. *In*: **Journal of Value Inquiry**, 2010, p. 44, p. 209-224.

HALWANI, R. **Virtuous Liaisons**, Chicago: Open Court, 2003.

HARCOURT, E. Nietzsche and the Virtues. *In*: BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.), 2015, p. 165-179.

HARMAN, G. Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society** (New Series), 1999, 119, p. 316-31.

HARMAN, G. Scepticism About Character Traits. *In*: **Journal of Ethics**, 2009, 13, p. 235-242.

HARTMAN, E. The Virtue Approach to Business Ethics. *In*: RUSSELL, 2013, p. 240-264.

HUDSON, S. **Human Character and Morality**. Boston: Routledge, 1986.

HURKA, T. **Virtue, Vice, and Value**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HURKA, T. Virtuous Act, Virtuous Dispositions. *In*: **Analysis**, 2006, 66, p. 69-76.

HURSTHOUSE, R. After Hume's Justice. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 1990-91, 91, p. 229-245.

HURSTHOUSE, R. **On Virtue Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
HURSTHOUSE, R. Environmental Virtue Ethics. *In*: WALKER; IVANHOE, 2007, p. 155-172.
HURSTHOUSE, R. Virtue Ethics and the Treatment of Animals. *In*: BEAUCHAMP, T. L.; FREY, R. G. (ed.). **The Oxford Handbook of Animal Ethics**, New York, Oxford University Press, 2011, p. 119-143.
JOHNSON, R. N. Virtue and Right. *In*: **Ethics**, 2003,133, p. 810-34.
JOHNSON, R. N. Was Kant a Virtue Ethicist?. *In*: BETZLER, M. (ed.). **Kant's Ethics of Virtue**, Berlin: De Gruyter Verlag, 2007, p. 61-76.
KAMTEKAR, R. Imperfect Virtue. *In*: **Ancient Philosophy**, 1998, 18, p. 315-339.
KAMTEKAR, R. Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character. *In*: **Ethics**, 2004, 114, p. 458-491.
KAMTEKAR, R. Comments on Robert Adams, A theory of virtue: excellence in being for the good. *In*: **Philosophical Studies**, 2010, 148 (1), p. 147-158.
KAWALL, J. In Defence of the Primacy of Virtues. *In*: **Journal of Ethics and Social Philosophy**, 2009, 3 (2), p. 1-21.
KELLER, S. Virtue Ethics is Self-Effacing. *In*: **Australasian Journal of Philosophy**, 2007, 85 (2), p. 221-32.
KEKES, J. **The Art of Life**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
KRAUT, R. **Aristotle on the Human Good**. Princeton: Princeton University Press, 1989.
KRISTJÁNSSON, K. An Aristotelian Critique of Situationism. *In:* **Philosophy**, 2008, 83, p. 55-76.
KUPPERMAN, J. J. The Indispensability of Character. *In*: **Philosophy**, 2001, 76, p. 239-50.
KUPPERMAN, J. J. Virtue in Virtue Ethics. *In*: **Journal of Ethics**, 2009, 13, p. 243-55.
LEBAR, M. Virtue Ethics and Deontic Constraints. *In*: **Ethics**, 2009, 119, p. 642-71.
LEBAR, M. Prichard vs. Plato: Intuition vs. Reflection. *In*: BLACK, S.; TIFFANY, E. (ed.). **Reasons to be Moral Revisited:** Canadian Journal of Philosophy Supplementary, Alberta: University of Calgary Press, 2010, p. 1-32.
LEBAR, M. Virtue and Politics. *In*: RUSSELL, 2013a, p. 265-289.
LEBAR, M. **The Value of Living Well**. New York: Oxford University Press, 2013b.
MACINTYRE, A. **After Virtue**. London: Duckworth, 2nd Edition, 1985.
MACINTYRE, A. **Dependent Rational Animals**. Chicago: Open Court, 1999.
MCALEER, S. An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 2007, 88, p. 308-25.
MCALEER, S. Four Solutions to the Alleged Incompleteness of Virtue Ethics. *In*: **Journal of Ethics and Social Philosophy**, 2010, 4 (3), p. 1-20.

MCDOWELL, J. Virtue and Reason. *In*: **Monist**, 1979, 62, p. 331-50.

MCDOWELL, J. Two Sorts of Naturalism. *In*: HURSTHOUSE, R; LAWRENCE, G.; QUINN, W. (ed.). **Virtues and Reasons**, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 149-79.

MCRAE, E. A Passionate Buddhist Life?. *In*: **Journal of Religious Ethics**, 2012, 40 (1), p. 99-121.

MARTINEZ, J. Is Virtue Ethics Self-Effacing? *In*: **Australasian Journal of Philosophy**, 2011, 89 (2), p. 277-88.

MERRITT, M. Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2000, 3, p. 365-83.

MILLER, C. **Moral Character:** An Empirical Theory. New York: Oxford University Press, 2013.

MILLER, C. **Character and Moral Psychology**. New York: Oxford University Press, 2014.

MURDOCH, I. **The Sovereignty of Good**. London: Routledge, 1971.

NUSSBAUM, M. C. Aristotelian Social Democracy. *In*: DOUGLASS, R.; MARA, G.; RICHARDSON, H. (ed.). **Liberalism and the Good**, New York: Routledge, 1990, p. 203-52.

NUSSBAUM, M. C. Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *In*:NUSSBAUM, M. C.; SEN, A. (ed.). **The Quality of Life**, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 242-270.

NUSSBAUM, M. C. **Frontiers of Justice**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

OAKLEY, J. Virtue Ethics and Bioethics. *In*: RUSSELL, 2013, p. 197-220.

PERRETT, R.; PETTIGROVE, G. Hindu Virtue Ethics. *In*: BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.), 2015, p. 51-62.

PETTIGROVE, G. Ambitions. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2007, 10 (1), p. 53-68.

PETTIGROVE, G. Is Virtue Ethics Self-Effacing?. *In*: **Journal of Ethics**, 2011, 15 (3), p. 191-207.

PETTIGROVE, G. Meekness and 'Moral' Anger. *In*: **Ethics**, 2012, 122 (2), p. 341-370.

PETTIGROVE, G. Virtue Ethics, Virtue Theory, and Moral Theology. *In*: VAN HOOFT, 2014, p. 88-104.

PIEPER, J. The Four Cardinal Virtues, Notre Dame. *In:* **University of Notre Dame Press**, 1966.

PRINZ, J. The Normativity Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics. *In*: **Journal of Ethics**, 2009,13, p.117-44.

PRIOR, W. **Virtue and Knowledge:** An Introduction to Ancient Greek Ethics. New York: Routledge, 1991.

PRIOR, W. *Eudaimonism* and Virtue. *In*: **Journal of Value Inquiry**, 2001, 35, p. 325-342.

RESHOTKO, N. **Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

RUSSELL, D. C. Agent-Based Virtue Ethics and the Fundamentality of Virtue. *In*: **American Philosophical Quarterly**, 2008a, 45, p. 329-48.

RUSSELL, D. C. That 'Ought' Does Not Imply 'Right': Why It Matters for Virtue Ethics. *In*: **Southern Journal of Philosophy**, 2008b, 46, p. 299-315.

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

RUSSELL, D. C. (ed.). **The Cambridge Companion to Virtue Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

RUSSELL, P.Moral Sense and Virtue in Hume's Ethics. *In*: CHAPPELL, 2006, p. 158-170.

SANDLER, R. **Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics**. New York: Columbia University Press, 2007.

SIM, M. Why Confucius' Ethics is a Virtue Ethics. *In*: BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.), 2015, p. 63-76.

SLINGERLAND, E. The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics. *In*: **Ethics**, 2011, 121 (2), p. 390-419.

SLOTE, M. Virtue Ethics and Democratic Values. *In*: **Journal of Social Philosophy**, 1993, 14, p. 5-37.

SLOTE, M. Virtue Ethics. *In*: BARON, M.; PETTIT, P.; SLOTE, M. **Three Methods of Ethics**, Oxford: Blackwell, 1997, p. 175-238.

SLOTE, M. **Morals from Motives**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SLOTE, M. **Moral Sentimentalism**. New York: Oxford University Press, 2010.

SLOTE, M. **The Impossibility of Perfection: Aristotle, Feminism, and the Complexities of Ethics**. New York, Oxford University Press, 2011.

SMITH, N. R. Right-Makers and the Targets of the Virtues. *In*: **Journal of Value Inquiry**, 2016. Doi: 10.1007/s10790-016-9571-8.

SNOW, N. **Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory**. New York: Routledge, 2010.

SNOW, N. (ed.) **Cultivating Virtue**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SOLOMON, D. Internal Objections to Virtue Ethics. *In*: **Midwest Studies in Philosophy**, 1988, 13, p. 428-41, reprinted in Statman 1997.

SREENIVASAN, G. Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution. *In*: **Mind**, 2002, 111 (January), p. 47-68.

STATMAN, D. (ed.). **Virtue Ethics**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

STICHTER, M. Virtues, Skills, and Right Action. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2011, 14, p. 73-86.

STRIKER, G. Aristotle's Ethics as Political Science. *In*: REIS, B. (ed.). **The Virtuous Life in Greek Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 127-141.

STOCKER, M. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *In*: **Journal of Philosophy**, 1976, 14, p.453-66.

SVENSSON, F. Virtue Ethics and the Search for an Account of Right Action. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2010, 13, p. 255-71.

SWANTON, C. **Virtue Ethics: A Pluralistic View**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SWANTON, C. Virtue Ethics and the Problem of Demandingness. *In*: CHAPPELL, T. (ed.). **The Problem of Moral Demandingness: New Philosophical Essays**, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, p. 104-122.

SWANTON, C. Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism. *In*: MAY, S. (ed.). **Cambridge Critical Guide to Nietzsche's'On the Genealogy of Morality'**, Cambridge: Cambridge University Press,2011a, p. 285-308.

SWANTON, C. Virtue Ethics. *In*: MILLER, C. (ed.). **The Continuum Companion to Ethics**, New York: Continuum, 2011b, p. 190-213.

SWANTON, C. A New Metaphysics for Virtue Ethics: Heidegger Meets Hume. *In*: PETERS, J. (ed.). **Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective**, New York: Routledge, 2013, p. 177-194.

SWANTON, C. **The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche.** Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

TAYLOR, G. **Deadly Vices**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

TAYLOR, J. Hume. *In*: BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.), 2015, p. 155-164.

TESSMAN, L. Burdened Virtues, New York: Oxford University Press. [And see 2008. *In*: **Hypatia**, 2005, 23 (3) for her Reply to Critics, p. 205-216.]

TIMPE, K.; BOYD, C. (ed.). **Virtues and Their Vices**. New York: Oxford University Press, 2014.

TONER, C. The Self-Centeredness Objection to Virtue Ethics. *In*: **Philosophy**, 2006, 81, p. 595-618.

TONER, C. Virtue Ethics and The Nature and Forms of Egoism. *In*: **Journal of Philosophical Research**, 2010, 35, p. 323-52.

UPTON, C. (ed.).Virtue Ethics and Moral Psychology: The Situationism Debate. *In*: **A pair of special issues of The Journal of Ethics**, 13 (2/3), 2009.

UPTON, C. The Empirical Argument Against Virtue. *In*: **Journal of Ethics**, 2006, 20, p. 335-371.

VAN HOOFT, S. (ed.). **The Handbook of Virtue Ethics**. Durham: Acumen, 2014.

VAN ZYL, L. Agent-Based Virtue Ethics and the Problem of Action Guidance. *In*: **Journal of Moral Philosophy**, 2009, 6 (1), p. 50-69.

VAN ZYL, L. Right Action and the Non-Virtuous Agent. *In*: **Journal of Applied Philosophy**, 2010, 28 (1), p. 80-92.

VAN ZYL, L. Right Action and the Targets of Virtue. *In*: VAN HOFT, 2014, p. 118-129.

WALKER, R. L.; IVANHOE, J. P. (ed.). **Working Virtue**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WATSON, G. On the Primacy of Character. *In*: FLANAGAN; RORTY, 1990, p. 449-483, reprinted in Statman, 1997.

WELCHMAN, J. (ed.). The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings. *In:* **Virtue Ethics**, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.

WHITE, N. Plato and the Ethics of Virtue. *In*: BESSER-JONES, L.; SLOTE, M. (ed.), 2015, p. 3-15.

WILLIAMS, B. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

WILLIAMS, B. **Truth and Truthfulness**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

YU, J. **The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue**. New York: Routledge, 2007.

ZAGZEBSKI, L. **Virtues of the Mind**. New York: Cambridge University Press, 1996.

ZAGZEBSKI, L. The Virtues of God and the Foundations of Ethics. *In*: **Faith and Philosophy**, 1998, 15 (4), p. 538-553.

ZAGZEBSKI, L. **Divine Motivation Theory**. New York: Cambridge University Press, 2004.

ZAGZEBSKI, L. Exemplarist Virtue Theory. *In*: **Metaphilosophy**, 2010, 41(1/2), p. 41-57.

ZWOLINSKI, M.; SCHMIDTZ, D. Environmental Virtue Ethics. *In*: RUSSEL, 2013, p. 221-239.

Ética de Aristóteles*

Autoria: Richard Kraut
Tradução: Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Revisão: Ramiro de Ávila Perez

Aristóteles entende a teoria ética como um campo distinto das ciências teóricas. Sua metodologia deve corresponder ao seu objeto, ação boa, e deve respeitar o fato de que, neste campo, muitas generalizações valem apenas para a maior parte. Estudamos ética para melhorar nossas vidas; portanto, sua principal preocupação é a natureza do bem-estar humano. Aristóteles segue Sócrates e Platão em tomar as virtudes como centrais para uma vida bem vivida. Como Platão, ele considera as virtudes éticas (justiça, coragem, temperança e assim por diante) como habilidades racionais, emocionais e sociais complexas. Contudo, ele rejeita a ideia de Platão de que para ser completamente virtuoso é preciso adquirir, por meio de um treinamento em ciências, matemática e filosofia, uma compreensão do que é o bem. O que precisamos para viver bem é uma apreciação adequada da

---

* KRAUT, R. Aristotle's Ethics. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/. Acesso em: 10 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on “Empirical Approaches to Moral Character” by Miller, Christian B, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP’s archives at < https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics//>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/.We’d like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

maneira como bens, tais quais a amizade, o prazer, a virtude, a honra e a riqueza se combinam como um todo. A fim de aplicar essa compreensão geral a casos particulares, devemos adquirir, por meio de uma educação e hábitos adequados, a capacidade de ver, em cada ocasião, qual curso de ação é melhor justificado por razões. Portanto, a sabedoria prática, como ele a concebe, não pode ser adquirida apenas aprendendo as regras gerais. Devemos também adquirir, por meio da prática, as habilidades deliberativas, emocionais e sociais que nos permitem colocar nossa compreensão geral do bem-estar em prática de maneiras adequadas a cada ocasião.

1. Preliminares

Aristóteles escreveu dois tratados éticos: A *Ética a Nicômaco* e a *Ética a Eudemo*. Ele mesmo não usa nenhum desses títulos, embora na *Política* (1295a 36) ele se refira a um deles, provavelmente a *Ética a Eudemo*, como *tá ethiká*[2] , em seus escritos sobre caráter. As palavras "Eudemo" e "Nicômaco" foram acrescentadas mais tarde, talvez porque a primeira foi editada pelo seu amigo, Eudemo, e a segunda pelo seu filho, Nicômaco. Em qualquer caso, estas duas obras cobrem mais ou menos o mesmo terreno: começam com uma discussão de *eudaimonía* ("felicidade", "florescimento"), e voltam-se para um exame da natureza do *aretḗ* ("virtude", "excelência") e dos traços de caráter que os seres humanos necessitam para viver a vida no seu melhor. Ambos os tratados examinam as condições em que o louvor ou a culpa são apropriados, e a natureza do prazer e da amizade; perto do final de cada trabalho, encontramos uma breve discussão sobre a relação adequada entre o ser humano e o divino.

Embora o ponto de vista geral expresso em cada trabalho seja o mesmo, existem também muitas diferenças sutis na organização e no conteúdo. Claramente, um é uma reelaboração do outro, e embora nenhuma prova única mostre conclusivamente qual é a sua ordem, é amplamente assumido que a *Ética a Nicômaco*

---

[2] N.E.: As transliterações da língua grega clássica foram realizadas conforme a *nota Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo*, proposta por Ana Lia do Amaral de Almeida Prado, na Revista Clássica, ed. 19, vol. 2, de 2006. Disponível em: https://revista.classica.org.br/classica/article/view/123/113. Acesso em: 10 mai. 2022.

é uma versão posterior e melhorada da *Ética a Eudemo* (nem toda a *Ética a Eudemo* foi revista: os seus Livros IV, V, e VI reaparecem como V, VI, VII da *Ética a Nicômaco*). Talvez a indicação mais reveladora desta ordenação seja que em vários casos a *Ética a Nicômaco* desenvolve um tema sobre o qual a sua prima *Eudemo* se cala. Apenas *a Ética a Nicôma*co discute a estreita relação entre a investigação ética e a política; apenas a *Ética a Nicômaco* examina criticamente o ditame paradoxal de Sólon de que nenhum homem deve ser considerado feliz até à sua morte; e apenas a *Ética a Nicômaco* dá uma série de argumentos a favor da superioridade da vida filosófica para a vida política. O resto deste artigo irá, portanto, concentrar-se neste trabalho[3] .

Um terceiro tratado chamado *Magna Moralia* (a *Grande Ética*) está incluído em edições completas das obras de Aristóteles, mas a sua autoria é contestada por estudiosos. O seu âmbito abrange temas discutidos mais detalhadamente nas outras duas obras e o seu ponto de vista é semelhante ao deles. Por que, sendo mais breve, se chama a *Magna Moralia*? Porque cada um dos dois rolos de papiro em que está dividido é excepcionalmente longo. Tal como um rato grande pode ser um animal pequeno, dois capítulos grandes podem fazer um pequeno livro. Esta obra foi evidentemente chamada "grande" com referência às suas partes, não ao todo. Alguns autores na antiguidade referem-se a uma obra com este nome e atribuem-na a Aristóteles, mas ela não é mencionada por várias autoridades, como Cícero e Diógenes Laércio, os quais esperaríamos que a conhecessem. Alguns estudiosos sustentam que é o primeiro curso de Aristóteles sobre ética - talvez as suas próprias notas de aula ou as de um estudante; outros o consideram como uma compilação ou adaptação pós-aristotélica de um ou ambos de seus verdadeiros tratados de ética.

Embora Aristóteles esteja profundamente em dívida com a filosofia moral de Platão, particularmente com a visão central de Platão de que o pensamento moral deve ser integrado com as nossas emoções e apetites, e que a preparação para tal unidade de carácter deve começar com a educação infantil, o caráter sistemático da discussão destes temas por Aristóteles foi uma inovação marcante. Ninguém tinha escrito tratados de ética antes de Aristóteles. A *República*, de Platão, por exemplo, não trata a ética como um assunto distinto; nem oferece um exame sistemático da natureza da felicidade, virtude, voluntariedade, prazer ou amizade.

---

[3] N.T.: Os números de página e de linha devem passar a referir-se a este tratado.

Com certeza, podemos encontrar nas obras de Platão discussões importantes sobre estes fenômenos, mas não estão reunidas e unificadas como o estão nos escritos éticos de Aristóteles.

2. O bem humano e o argumento da função

A ideia principal com que Aristóteles inicia é que existem diferenças de opinião sobre o que é melhor para os seres humanos e que para se beneficiar da investigação ética temos de resolver esta discordância. Ele insiste que a ética não é uma disciplina teórica: estamos questionando o que é o bem para os seres humanos, não simplesmente porque queremos ter conhecimento, mas porque seremos mais capazes de alcançar o nosso bem se desenvolvermos uma compreensão mais completa do que é florescer. Ao levantar esta questão - o que é o bem? - Aristóteles não está à procura de uma lista de itens que sejam bons. Ele assume que tal lista pode ser compilada com bastante facilidade; a maioria concordaria, por exemplo, que é bom ter amigos, experimentar prazer, ser saudável, ser honrado e ter virtudes tais como coragem, pelo menos até certo grau. A questão difícil e controversa surge quando nos perguntamos se alguns desses bens são mais desejáveis do que outros. A busca de Aristóteles por *O* bem é uma busca pelo bem **mais elevado**, e ele assume que o bem mais elevado, seja ele qual for, tem três características: é desejável por si mesmo, não é desejável em função de outro bem, e todos os outros bens são desejáveis em função dele.

Aristóteles pensa que todos concordarão que os termos *eudaimonía* (felicidade) e *eu zēn* (viver bem) designam um fim. O termo grego *eudaímō*n é composto por duas partes: *eu*, que significa "bem" e *daímōn*, que significa "divindade" ou "espírito". Ser *eudaímōn* é, portanto, viver de uma forma que é favorecida por um deus. Mas Aristóteles nunca chama a atenção para esta etimologia nos seus escritos éticos, e isso parece ter pouca influência no seu pensamento. Ele considera o *eudaímōn* como um mero substituto do *eu zēn* (viver bem). Esses termos desempenham um papel avaliativo, e não são simplesmente descrições do estado mental de alguém.

Ninguém tenta viver bem por causa de algum objetivo adicional; pelo contrário, ser *eudaímōn é* o fim mais elevado, e todos os objetivos subordinados, saúde, riqueza, e outros recursos semelhantes, são procurados porque promovem o bem-estar, e não porque são eles que constituem o bem-estar. Mas a menos que

possamos determinar em que bem ou bens a felicidade consiste, é de pouca utilidade reconhecer que é o fim mais elevado. Para resolver essa questão, Aristóteles pergunta qual é a *érgon* (função, tarefa, trabalho) de um ser humano, e argumenta que ela consiste na atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude (1097b 22-1098a 20). Um componente importante desse argumento é expresso em termos de distinções que ele faz nas suas obras psicológicas e biológicas. A alma é analisada numa série de faculdades interligadas: a alma nutritiva é responsável pelo crescimento e reprodução, a alma locomotiva pelo movimento, a alma perceptiva pela percepção, e assim por diante. O fato biológico que Aristóteles utiliza é o de que os seres humanos são a única espécie que tem não só estas capacidades inferiores, mas também uma alma racional. O bem de um humano deve ter algo a ver com ser humano; e o que faz a humanidade afastar-se de outras espécies, dando-nos o potencial para viver uma vida melhor, é a nossa capacidade de nos guiarmos usando a razão. Se usarmos bem a razão, viveremos bem como seres humanos; ou para ser mais preciso, usar bem a razão ao longo de uma vida plena é aquilo em que consiste a felicidade. Fazer bem qualquer coisa requer virtude ou excelência e, portanto, viver bem consiste em atividades causadas pela alma racional, de acordo com a virtude ou excelência.

A conclusão de Aristóteles acerca da natureza da felicidade é peculiarmente dele, num sentido único. Nenhum outro escritor ou pensador tinha dito precisamente o que ele disse sobre o que é viver bem. Mas, ao mesmo tempo, a sua visão não está muito distante de uma ideia comum. Como ele próprio assinala, uma concepção tradicional da felicidade identifica-a com a virtude (1098b 30-1). A teoria de Aristóteles deve ser interpretada como um refinamento desta posição. Ele diz não que a felicidade é virtude, mas que é uma **atividade** virtuosa. Viver bem consiste em fazer algo, e não apenas em estar num determinado estado ou condição. Consiste naquelas atividades ao longo da vida que atualizam as virtudes da parte racional da alma.

Ao mesmo tempo, Aristóteles deixa claro que para ser feliz é preciso possuir outros bens - tais como amigos, riqueza e poder. E a felicidade de alguém está em perigo se estiver severamente carente de certas vantagens - se, por exemplo, o indivíduo for extremamente feio, ou se tiver perdido filhos ou bons amigos para a morte (1099a 31-b6). Mas por quê? Se o fim definitivo de uma pessoa deve ser simplesmente uma atividade virtuosa, então por que é que deveria fazer alguma diferença para a sua felicidade se a pessoa tem ou não esses outros tipos de bem? A resposta de Aristóteles é que a atividade virtuosa de alguém será, até certo ponto, diminuída ou deficitária, se faltar um fornecimento adequado de outros bens (1153b

17-19). Alguém que não tem amigos ou filhos, ou é impotente, fraco e feio, simplesmente não será capaz de encontrar muitas oportunidades de atividade virtuosa durante um longo período de tempo, e o pouco que consegue realizar não será de grande mérito. Até certo ponto, então, viver bem requer boa sorte; o acaso pode roubar a felicidade até dos mais excelentes seres humanos. No entanto, Aristóteles insiste, o bem mais elevado, a atividade virtuosa, não é algo que nos acontece por acaso. Embora tenhamos de ter sorte o suficiente para termos pais e concidadãos que nos ajudem a sermos virtuosos, nós mesmos partilhamos grande parte da responsabilidade de adquirir e exercer as virtudes.

3. Método

3.1. Virtudes Tradicionais e o Cético

Uma queixa comum sobre a tentativa de Aristóteles de defender a sua concepção de felicidade é que o seu argumento é demasiado geral para mostrar que é do interesse de alguém possuir qualquer das virtudes particulares tal como são tradicionalmente concebidas. Suponhamos que concedemos, pelo menos por uma questão de argumentação, que fazer qualquer coisa bem, incluindo viver bem, consiste em exercer certas habilidades; e chamemos a essas habilidades, sejam elas quais forem, virtudes. Mesmo assim, este ponto por si só não nos permite inferir que qualidades como temperança, justiça, coragem, como são normalmente entendidas, são virtudes. Só deveriam ser consideradas como virtudes se for possível demonstrar que a prática dessas aptidões é precisamente aquilo em que consiste a felicidade. O que Aristóteles nos deve, então, é uma descrição dessas virtudes tradicionais que explica por que elas devem desempenhar um papel central em qualquer vida bem vivida.

Mas talvez Aristóteles discorde e se recuse a aceitar este ônus argumentativo. Numa das várias observações metodológicas importantes que faz perto do início da *Ética a Nicômaco*, ele diz que, para se beneficiar do tipo de estudo que ele está realizando, alguém deve ter sido introduzido nos bons hábitos (1095b 4-6). A audiência a que se dirige, em outras palavras, é constituída por pessoas que são justas, corajosas e generosas; ou, em todo o caso, que estão no bom caminho para possuir essas virtudes. Por que uma audiência tão restrita? Por que não se dirige

àqueles que têm sérias dúvidas sobre o valor destas qualidades tradicionais, e que por isso ainda não decidiram cultivá-las e abraçá-las?

Afinal de contas, responder ao ceticismo moral é o projeto que Platão desenvolveu na *República*: no Livro I, ele esboça um argumento para mostrar que a justiça não é realmente uma virtude, e o resto desta obra é uma tentativa de refutar esta tese. O projeto de Aristóteles parece, pelo menos à primeira vista, ser bastante diferente. Ele não parece estar dirigindo-se a alguém que tenha dúvidas genuínas sobre o valor da justiça ou qualidades afins. Talvez, então, se aperceba do pouco que se pode conseguir, no estudo da ética, para proporcionar a isso uma base racional. Talvez pense que não se pode dar qualquer razão para ser justo, generoso e corajoso. Essas são qualidades que se aprende a amar quando se é criança, e, tendo-se sido devidamente habituado, já não se procura nem precisa de uma razão para as exercer. Pode-se mostrar, como ponto geral, que a felicidade consiste em exercer algumas habilidades ou outras, mas mostrar que as habilidades morais de uma pessoa virtuosa são aquilo de que se precisa não seria uma proposta que pode ser estabelecida com base em argumentos.

No entanto, esta não é a única forma de ler a *Ética*. Pois certamente não podemos esperar que Aristóteles mostre o que as virtudes tradicionais têm de tão valioso até que ele tenha discutido completamente a natureza dessas virtudes. Ele próprio nos adverte que a sua afirmação inicial do que é a felicidade deve ser tratada como um esboço rudimentar cujos detalhes devem ser preenchidos mais tarde (1098a20-22). A sua intenção no Livro I da *Ética* é indicar, de uma forma geral, porque é que as virtudes são importantes; por qual razão as virtudes particulares, coragem, justiça, e similares, são componentes da felicidade é algo que só mais tarde poderemos compreender melhor.

Em todo o caso, a afirmação de Aristóteles de que o seu público já deve ter começado a cultivar as virtudes não precisa ser tomada como significando que não é possível encontrar razões para ser corajoso, justo e generoso. O seu argumento, pelo contrário, pode ser que na ética, como em qualquer outro estudo, não podemos progredir no sentido de compreender por que razão as coisas são como são, a menos que comecemos com certas suposições sobre o que é o caso. Nem a investigação teórica nem a prática começam do zero. Alguém que não tenha feito observações de fenômenos astronômicos ou biológicos ainda não está munido com dados suficientes para desenvolver uma compreensão destas ciências. O ponto paralelo na ética é que para progredirmos nesta esfera já devemos ter chegado a gostar de fazer o que é justo, corajoso, generoso e etc. Devemos experimentar

essas atividades não como obrigações onerosas, mas como nobres, dignas e agradáveis em si mesmas. Depois, quando nos envolvemos em investigações éticas, podemos perguntar o que é que as faz terem valor. Podemos também comparar esses bens com outras coisas que são desejáveis em si, prazer, amizade, honra, e assim por diante, e perguntar se alguma delas é mais desejável do que as outras. Abordamos a teoria ética com um pacote desorganizado de gostos e antipatias baseado no hábito e na experiência; tal desordem é uma característica inevitável da infância. Mas o que não é inevitável é que a nossa experiência inicial será suficientemente rica para fornecer uma base adequada para uma reflexão ética válida; é por isso que precisamos ter sido adequadamente educados. No entanto, tal referida educação nos conduz mais longe. Procuramos uma compreensão mais profunda dos objetos do nosso entusiasmo da infância, e temos de sistematizar os nossos objetivos para que, como adultos, tenhamos um plano de vida coerente. Precisamos nos envolver na teoria ética, e raciocinar bem nesse campo se quisermos ir além da forma de virtude de baixo grau que adquirimos quando crianças.

3.2. Diferenças e Afinidades com Platão

Interpretado dessa forma, Aristóteles está envolvido num projeto semelhante em alguns aspectos ao que Platão desenvolveu na *República*. Um dos pontos centrais de Platão é que é uma grande vantagem estabelecer uma ordem hierárquica dos elementos da alma de alguém; e ele mostra como as virtudes tradicionais podem ser interpretadas para fomentar ou expressar a devida relação entre a razão e os elementos menos racionais da psique. A abordagem de Aristóteles é semelhante: o seu "argumento da função" mostra de uma forma geral que o nosso bem reside no domínio da razão, e os estudos detalhados das virtudes particulares revelam como cada uma delas envolve o tipo correto de ordenação da alma. O objetivo de Aristóteles é chegar a conclusões como as de Platão, mas sem depender da metafísica platônica que desempenha um papel central no argumento da *República*. Ele rejeita a existência das formas de Platão em geral e a forma do bem em particular; e rejeita a ideia de que, para se tornar plenamente virtuoso, é necessário estudar a matemática e as ciências, e ver todos os ramos do conhecimento como um todo unificado. Embora a teoria ética de Aristóteles se baseie por vezes em distinções filosóficas mais desenvolvidas nas suas outras obras, ele nunca propõe que os estudantes de ética tenham que se dedicar a um estudo especializado do mundo

natural, da matemática, ou de objetos eternos e objetos mutáveis. O seu projeto é fazer da ética um campo autônomo, e mostrar porque é que uma compreensão completa do que é bom não requer proficiência em qualquer outro campo.

Há outro contraste com Platão que deve ser enfatizado: No Livro II, da *República*, é-nos dito que o melhor tipo de bem é aquele que é desejável tanto em si mesmo como pelos seus resultados (357d-358a). Platão argumenta que a justiça deve ser colocada nessa categoria, mas como é geralmente aceita que é desejável pelas suas consequências, ele dedica a maior parte do seu tempo a estabelecer o seu ponto mais controverso - que a justiça deve ser buscada pelo valor em si mesma. Em contrapartida, Aristóteles assume que se **A** é desejável pelo bem de **B**, então **B** é melhor do que **A** (1094a 14-16); portanto, o tipo de bem mais elevado deve ser aquele que não é desejável para o bem de qualquer outra coisa. Para mostrar que **A** merece ser o nosso fim último, é preciso mostrar que todos os outros bens são mais bem pensados como instrumentos que promovem **A** de uma forma ou de outra. Consequentemente, não serviria o propósito de Aristóteles considerar a atividade virtuosa isolada de todos os outros bens. Ele precisa discutir honra, riqueza, prazer e amizade a fim de mostrar como estes bens, devidamente compreendidos, podem ser vistos como recursos que servem o objetivo mais elevado da atividade virtuosa. Ele reivindica a centralidade da virtude numa vida bem vivida, mostrando que no curso normal das coisas uma pessoa virtuosa não viverá uma vida sem amigos, honra, riqueza, prazer, e coisas semelhantes. A atividade virtuosa torna uma vida feliz não garantindo a felicidade em todas as circunstâncias, mas servindo como o objetivo para o qual os bens menos elevados devem ser perseguidos. A metodologia de Aristóteles na ética presta, portanto, mais atenção do que a de Platão às ligações que normalmente existem entre a virtude e outros bens. É por isso que ele sublinha que, neste tipo de estudo, há de se contentar com conclusões que se mantêm apenas na sua maior parte (1094b 11-22). A pobreza, o isolamento e a desonra são normalmente impedimentos ao exercício da virtude e, portanto, à felicidade, embora possam existir circunstâncias especiais em que não o são. A possibilidade de exceções não prejudica o ponto de que, em regra, viver bem é ter recursos suficientes para a busca da virtude ao longo de uma vida.

4. Virtudes e Deficiências, Continência e Incontinência

Aristóteles distingue dois tipos de virtudes (1103a 1-10): as que dizem respeito à parte da alma que envolve o raciocínio (virtudes da mente ou do intelecto), e as que pertencem à parte da alma que não pode raciocinar por si mesma, contudo, é capaz de seguir a razão (virtudes éticas, virtudes de caráter). As virtudes intelectuais, por sua vez, se dividem em dois tipos: as que pertencem ao raciocínio teórico e as que pertencem ao pensamento prático (1139a 3-8). Ele organiza seu material estudando primeiro a virtude ética em geral, passando depois a uma discussão das virtudes éticas particulares (temperança, coragem, etc.) e, finalmente completando seu estudo considerando as virtudes intelectuais (sabedoria prática, sabedoria teórica, etc.).

Todos os homens livres nascem com potencial para se tornarem eticamente virtuosos e sábios práticos, mas para atingir estes objetivos devem passar por duas fases: durante sua infância devem desenvolver os hábitos apropriados; e depois, quando a sua razão estiver plenamente desenvolvida devem adquirir sabedoria prática (*phrónēsis*). Isto não significa que primeiro adquirimos plenamente as virtudes éticas e depois, numa fase posterior, acrescentamos a sabedoria prática. A virtude ética só se desenvolve plenamente quando é combinada com a sabedoria prática (1144b 14-17). Uma forma de virtude ética de baixo grau emerge em nós durante a infância, ao sermos repetidamente colocados em situações que exigem ações e emoções apropriadas; mas, à medida que confiamos menos nos outros e nos tornamos capazes de fazer mais através do nosso próprio pensamento, desenvolvemos uma imagem mais ampla da vida humana, as nossas capacidades deliberativas melhoram e as nossas respostas emocionais são aperfeiçoadas. Como qualquer pessoa que tenha desenvolvido uma habilidade para realizar uma atividade complexa e difícil, a pessoa virtuosa tem prazer em exercer as suas capacidades intelectuais. Além disso, quando decide o que fazer, não tem de se confrontar com pressões internas para agir de outra forma. Não anseia por fazer algo que considera vergonhoso; e não está muito angustiado por ter de abdicar de um prazer que percebe que deve renunciar.

Aristóteles coloca aqueles que sofrem de tais perturbações internas numa de três categorias: (A) Alguns agentes numa determinada situação, experimentam uma contrapressão provocada por um apetite pelo prazer, raiva, ou alguma outra emoção; e essa influência contrária não está completamente sob o controle da razão. (1) Dentro desta categoria, alguns são tipicamente mais capazes de resistir a estas pressões contrarracionais do que uma pessoa comum. Tais pessoas não

são virtuosas, embora geralmente façam o que uma pessoa virtuosa faz. Aristóteles os chama de “continente” (*enkratḗs*). Mas (2) outras são menos bem-sucedidas do que uma pessoa comum em resistir a estas contrapressões. Eles são “incontinentes” (*akratḗs*). A explicação da *akrasía* é um tópico ao qual voltaremos na seção 7. Além disso, (B) há um tipo de agente que se recusa até a tentar fazer o que um agente eticamente virtuoso faria, porque se convenceu que a justiça, a temperança, generosidade e outras coisas semelhantes têm pouco ou nenhum valor. Tais pessoas, Aristóteles chama-os de maus (*kakós, phaulos*). Ele assume que as pessoas más são movidas por desejos de dominação e luxuria, e embora sejam determinadas na busca desses objetivos, retrata-as como profundamente divididas, porque sua *pleonexía,* seu desejo de ter sempre mais, deixa-as insatisfeitas e cheias de ódio de si mesmas.

Deve-se notar que as três deficiências, continência, incontinência e vício, envolvem alguma falta de harmonia interna. Aqui, a dívida de Aristóteles com Platão é evidente, pois uma das ideias centrais da *República* é que a vida de uma pessoa boa é harmoniosa, e todas as outras vidas se desviam em certa medida desse ideal. A pessoa má pode apoiar completamente algum plano de ação maléfico num determinado momento, mas ao longo do tempo, supõe Aristóteles, se arrependerá de sua decisão, pois, o que quer que faça, será insuficiente para a realização dos seus objetivos (1166b 5-29). Aristóteles assume que quando alguém toma metodicamente más decisões sobre como viver a sua vida, os seus fracassos são causados por forças psicológicas que são menos do que plenamente racionais. Os seus desejos de prazer, poder ou outro objetivo externo se tornam tão fortes que o fazem preocupar-se muito pouco ou nada em agir eticamente. Para manter tais forças destrutivas internas distantes, precisamos desenvolver hábitos apropriados e respostas emocionais quando somos crianças, e refletir inteligentemente sobre os nossos objetivos quando somos adultos. Mas uma vulnerabilidade a essas forças destrutivas está presente mesmo em pessoas mais ou menos virtuosas; é por isso que mesmo uma boa comunidade política precisa de leis e ameaças de punição. O pensamento claro sobre os melhores objetivos da vida humana e a forma apropriada de os colocar em prática é um feito raro, pois a psique humana não é um ambiente hospitaleiro para o desenvolvimento dessas percepções.

5. A Doutrina do meio-termo

5.1. Virtude ética como disposição

Aristóteles descreve a virtude ética como uma *héxis* (estado, condição e disposição) – uma tendência ou disposição, induzida pelos nossos hábitos a ter sentimentos apropriados (1105b 25-6). Os estados de caráter defeituosos são também *héxeis* [plural de *héxis*], mas são tendências a ter sentimentos inapropriados. A caracterização do significado desses estados por Aristóteles como *héxeis* é sua rejeição decisiva da tese, encontrada ao longo dos primeiros diálogos de Platão, de que a virtude não é mais do que uma espécie de conhecimento, e o vício nada mais é do que uma falta de conhecimento. Embora Aristóteles trace frequentemente analogias entre os ofícios e as virtudes (e de forma semelhante entre a saúde física e *eudaimonía*), ele insiste que as virtudes diferem dos ofícios e de todos os ramos do conhecimento na medida em que as primeiras envolvem respostas emocionais apropriadas e não são condições puramente intelectuais.

Além disso, cada virtude ética é uma condição intermediária (um "meio-termo de ouro" como é popularmente conhecida) entre dois estados, um envolvendo excesso e o outro deficiência (1106a 26-b28). A este respeito, diz Aristóteles, as virtudes não são diferentes das capacidades técnicas: cada trabalhador qualificado sabe como evitar o excesso e a deficiência, e está numa condição intermediária entre dois extremos. A pessoa corajosa, por exemplo, julga que alguns perigos valem a pena enfrentar e outros não, e experimenta o medo em um grau que é adequado às suas circunstâncias. Ele encontra-se entre o covarde, que foge de todos os perigos e vivencia um medo excessivo, e a pessoa precipitada, que julga que vale a pena enfrentar todos os perigos e vivencia pouco ou nenhum medo. Aristóteles sustenta que esta mesma topografia se aplica a todas as virtudes éticas: todas estão localizadas num mapa que coloca as virtudes entre estados de excesso e deficiência. Ele tem o cuidado de acrescentar, contudo, que o meio-termo deve ser determinado de uma forma que leve em conta as circunstâncias particulares do indivíduo (1106a 36-b7). A média aritmética entre 10 e 2 é 6, e isto é invariável, seja o que for que esteja a ser contado. Mas o ponto intermediário que é escolhido por um perito em qualquer dos ofícios varia de uma situação para outra. Não existe uma regra universal, por exemplo, sobre a quantidade de comida que um atleta deve comer, e seria absurdo inferir do fato de 5 quilos ser muito e 1 quilo pouco

para mim que deveria comer 3 quilos. Encontrar o meio-termo em qualquer situação não é um procedimento mecânico ou impensado, mas requer um conhecimento completo e detalhado das circunstâncias.

Deve ser evidente que o tratamento das virtudes por Aristóteles como estados medianos endossam a ideia de que por vezes devemos ter sentimentos fortes – quando tais sentimentos são exigidos pela situação. Por vezes, um pequeno nível de raiva é apropriado; mas outras vezes, as circunstâncias requerem uma raiva elevada. A quantidade certa não é alguma quantidade entre zero e o nível mais elevado possível, mas sim a quantidade, seja ela qual for, que é proporcional à gravidade da situação. É claro que Aristóteles está empenhado em dizer que a raiva nunca deve atingir o ponto em que mina a razão; e isto significa que a nossa paixão deve sempre ficar aquém do ponto extremo em que perderíamos o controle. Mas é possível estar furioso sem chegar a este extremo, e Aristóteles não pretende negar isso.

A teoria do meio-termo está aberta a várias objeções, mas antes de as considerarmos, devemos reconhecer que, de fato, existem duas teses distintas cada uma das quais pode ser chamada de uma doutrina do meio-termo. Primeiro, há a tese de que toda virtude é um estado que se situa entre dois vícios, um de excesso e o outro de deficiência. Segundo, existe a ideia de que sempre que uma pessoa virtuosa opta por realizar um ato virtuoso, pode ser descrito como visando um ato que é de uma forma ou de outra, intermediário entre alternativas que ele rejeita. É essa segunda tese que é mais suscetível de ser questionável. Um crítico pode admitir que em alguns casos os atos virtuosos podem ser descritos nos termos de Aristóteles. Se, por exemplo, está tentando decidir quanto gastar num presente de casamento, procura-se uma quantia que não é excessiva nem deficiente. Mas certamente muitos outros problemas que um agente virtuoso enfrenta não são suscetíveis a tal análise quantitativa. Se alguém tiver de decidir se deve assistir a um casamento ou respeitar uma obrigação conflitante, não seria esclarecedor descrever isto como uma busca de um meio-termo entre extremos – a não ser que "visando ao meio-termo" se torne simplesmente outra frase para tentar tomar a decisão certa. A objeção, então, é que a doutrina de Aristóteles sobre o meio-termo, tomada como doutrina sobre o que o agente ético faz quando delibera, é, em muitos casos, inaplicável ou pouco esclarecedora.

Uma defesa de Aristóteles teria de dizer que a pessoa virtuosa de fato visa a um meio-termo, se permitirmos uma noção suficientemente ampla do sentido de "visar" em questão. Por exemplo, considere um jurado que deve determinar se um réu é culpado de acusações. Ele não tem perante a sua mente uma questão

quantitativa; ele está tentando decidir se o acusado cometeu o crime, e, não está à procura de alguma quantidade de ação intermediária entre extremos. No entanto, em excelente jurado pode ser descrito como alguém que, ao tentar chegar à decisão correta, procura expressar o grau certo de preocupação por todas as considerações relevantes. Ele procura o veredito que resulta de um processo deliberativo que não é nem excessivamente crédulo nem demasiadamente cético. Do mesmo modo, ao enfrentar situações que provocam raiva, um agente virtuoso deve determinar que ação (se houver) tomar em resposta a um insulto, e embora não seja em si uma questão quantitativa, a sua tentativa de responder apropriadamente requer que tenha o grau certo de preocupação pela sua posição como membro da comunidade. O seu objetivo é um meio-termo no sentido de procurar uma resposta que evite demasiada ou pouca atenção a fatores que devem ser levados em conta na tomada de uma decisão sensata.

Talvez uma dificuldade maior possa ser levantada se perguntarmos como Aristóteles determina quais emoções são governadas pela doutrina do meio-termo. Considere, por exemplo, alguém que ama combater. Será esta paixão algo que deve ser sentido por cada ser humano em momentos apropriados e na medida certa? Certamente que alguém que nunca sentiu esta emoção em grau algum ainda poderia viver uma vida perfeitamente feliz. Por que não deveríamos então dizer o mesmo sobre pelo menos algumas das emoções que Aristóteles incorpora na sua análise do agente eticamente virtuoso? Porque deveríamos experimentar a raiva, o medo ou o grau de preocupação com a riqueza e a honra que Aristóteles recomenda? Estas são precisamente as perguntas que foram feitas na antiguidade pelos estoicos, e, eles chegaram à conclusão de que emoções tão comuns como a raiva e o medo são sempre inapropriadas. Aristóteles assume, pelo contrário, não simplesmente que essas paixões comuns são por vezes apropriadas, mas que é essencial que cada ser humano aprenda a dominá-las e experimentá-las da forma certa nos momentos certos. Uma defesa da sua posição teria de mostrar que as emoções que figuram no seu relato das virtudes são componentes valiosos de qualquer vida humana bem vivida, quando são vividas apropriadamente. Talvez um projeto pudesse ser desenvolvido, mas Aristóteles em si não tenta fazê-lo.

Ele diz frequentemente, no curso de sua discussão, que quando a pessoa boa escolhe agir virtuosamente, o faz em nome do *kâlon* – uma palavra que pode significar belo, nobre ou fino (*vide* 1120a 23-24). Esse termo indica que Aristóteles vê na atividade ética uma atração que é comparável à beleza de obras bem trabalhadas, incluindo obras como a poesia, a música e o teatro. Ele traça essa

analogia na sua discussão sobre o meio-termo, quando diz que cada ofício tenta produzir uma obra da qual nada deve ser retirado e à qual nada deve ser acrescentado (1106b 5-14). Uma obra, quando bem concebida e produzida por um bom artesão, não é meramente útil, mas também possui elementos como equilíbrio, proporção e harmonia – pois estas são propriedades que ajudam a torná-la útil. Da mesma forma, Aristóteles defende que um projeto bem executado que exprima as virtudes éticas não será meramente vantajoso, mas também *kâlon*, pois o equilíbrio que atinge é parte do que o torna vantajoso. O jovem que aprende a adquirir as virtudes deve desenvolver um amor por fazer o que é *kâlon* e uma forte aversão ao seu oposto – o *aischrón*, o vergonhoso e feio. Determinar o que é *kâlon* é difícil (1106b 28-33, 1109a 24-30) e a aversão humana habitual de abraçar dificuldades ajuda a explicar a escassez de virtude (110b 10-11).

5.2. Teoria ética não oferece um processo de decisão

Deve ficar claro que nem a tese de que as virtudes se encontram entre extremos nem a tese de que a pessoa boa visa que é o intermediário pretende ser um processo para a tomada de decisões. Essas doutrinas do meio-termo ajudam a mostrar o que é atrativo sobre as virtudes, e também ajudam a sistematizar a nossa compreensão de quais qualidades são virtudes. Quando vemos que a temperança, a coragem e outras características geralmente reconhecidas são estados medianos, estamos em posição de generalizar e identificar outros estados medianos como virtudes, mesmo que não sejam qualidades para as quais temos um nome. Aristóteles observa, por exemplo, que o estado mediano em relação à raiva não tem nome em grego (1125b 26-7). Embora seja guiado até certo ponto por distinções capturadas por termos comuns, a sua metodologia lhe permite reconhecer estados para os quais não existem nomes.

Longe de oferecer um processo de decisão, Aristóteles insiste que isto é algo que nenhuma teoria ética pode fazer. A sua teoria elucida a natureza da virtude, mas o que deve ser feito em qualquer ocasião particular por um agente virtuoso depende das circunstâncias, e estas variam muito de uma ocasião para a outra e não há possibilidade de estabelecer uma série de regras, por mais complicadas que sejam, que resolvam coletivamente todos os problemas práticos. Essa característica da teoria ética não é única; Aristóteles pensa que se aplica a muitos ofícios, tais como medicina e navegação (1104a 7-10). Ele diz que a pessoa virtuosa

"vê a verdade em cada caso, sendo como um padrão e uma medida deles" (1113a 32-3); mas este apelo à visão da pessoa boa não deve ser tomado como significando que ela tem uma visão inarticulada e incomunicável acerca da verdade. Aristóteles pensa na pessoa boa como alguém que é bom em deliberação e descreve a deliberação como um processo de investigação racional. O ponto intermediário que a pessoa boa tenta encontrar é "determinada pelo *lógos* [razão, consideração] e na forma como a pessoa de razão prática o determinaria" (1107a 1-2). Dizer que essa pessoa "vê" o que fazer é simplesmente uma forma de reconhecer o ponto de que o raciocínio da pessoa boa é capaz de descobrir o que é melhor em cada situação. Ele é "como uma referência e medida" no sentido de que os seus pontos de vista devem ser considerados como de autoridade por outros membros da comunidade. Uma referência ou medida é algo que resolve conflitos; e porque pessoas boas são habilidosas em descobrir o meio-termo em casos difíceis, os seus conselhos devem ser procurados e atendidos.

Embora não exista a possibilidade de escrever um livro de regras, por mais extenso que seja, que sirva de guia completo para a tomada de decisões sábias, seria um erro atribuir a Aristóteles a posição oposta, a saber que cada suposta regra admite exceções, de modo que mesmo um pequeno livro de regras que se aplica a um número limitado de situações é uma impossibilidade. Ele deixa claro que certas emoções (despeito, descaramento, inveja) e ações (adultério, roubo, homicídio) são sempre erradas, independente das circunstâncias (1107a 8-12). Embora ele diga que os nomes dessas emoções e ações transmitem a sua injustiça, não se deve considerar que a sua injustiça deriva do uso linguístico. Ele defende a família como instituição social contra as críticas de Platão (*Pol.* II.3-4), e então, quando ele diz que o adultério é sempre errado, está disposto a defender seu ponto de vista explicando por que o casamento é um costume valioso e porque as relações extraconjugais prejudicam a relação entre marido e mulher. Ele não faz a afirmação tautológica de que a atividade sexual indevida é errada, mas sim o ponto mais específico e delicado de que os casamentos devem ser regidos por uma regra de estrita fidelidade. Da mesma forma, quando diz que o homicídio e roubo são sempre errados, mas que o atual sistema de leis relativas a estas questões deve ser rigorosamente aplicado. Assim, embora Aristóteles sustente que a ética não pode ser reduzida a um sistema de regras, por mais complexo que seja, ele insiste que algumas regras são incontestáveis.

5.3. O ponto de partida para o raciocínio prático

Vimos que as decisões de uma pessoa com sabedoria prática não são meras intuições, mas podem ser justificadas por uma cadeia de raciocínios. (É por isso que Aristóteles fala frequentemente em termos de um silogismo prático, com uma premissa maior que identifica algum bem a ser alcançado, e uma premissa menor que localiza o bem em alguma situação atual). Ao mesmo tempo, ele está perfeitamente ciente do fato de que o raciocínio pode sempre ser rastreado até um ponto de partida que, por si só, não é justificado por mais raciocínios. Nem o bom raciocínio teórico nem o bom raciocínio prático se movem em círculo; o verdadeiro raciocínio sempre pressupõe e progride de forma linear a partir de pontos adequados. E isso o leva a se perguntar por uma descrição de como os pontos de partida apropriados do raciocínio são determinados. O raciocínio prático sempre pressupõe que se tem alguma finalidade, um objetivo que alguém está tentando alcançar; e a tarefa do raciocínio é determinar como esse objetivo vai ser alcançado. Este não precisa ser um raciocínio meios-fins no sentido convencional; se, por exemplo, o nosso objetivo é a resolução justa de um conflito, temos que determinar o que constitui justiça nessas circunstâncias particulares. Aqui estamos empenhados numa investigação ética, e não fazemos uma pergunta puramente instrumental). Mas se o raciocínio prático só é correto se ele partir de uma premissa correta, o que assegura a correção do seu ponto de partida?

Aristóteles responde: “A virtude torna o objetivo correto, e a sabedoria prática seleciona as coisas que conduzem a ele” (1144a 7-8). Com isto, ele não quer dizer que não haja espaço para raciocínios sobre o nosso fim último. Porque, como vimos, ele dá uma defesa fundamentada da sua concepção de felicidade como atividade virtuosa. O que ele deve ter em mente quando diz que a virtude torna o objetivo correto, é que a deliberação normalmente procede de um objetivo que é muito mais específico do que o objetivo de alcançar a felicidade agindo virtuosamente. Com certeza, pode haver ocasiões em que uma pessoa boa aborda um problema ético começando com a premissa de que a felicidade consiste na atividade virtuosa. Mas mais frequentemente, o que acontece é que um objetivo concreto se apresenta como o seu ponto de partida – ajudar um amigo necessitado ou apoiar um projeto cívico que vale a pena. Qual projeto específico que estabelecemos para nós mesmos é determinado pelo nosso caráter. Uma pessoa boa começa a partir de fins concretos que valem a pena porque os seus hábitos e orientação emocional lhe deram a capacidade de reconhecer que tais objetivos estão ao nosso

alcance, aqui e agora. Aqueles que têm um caráter defeituoso podem ter a habilidade racional necessária para atingir os seus fins, a habilidade que Aristóteles chama astúcia (1144a 23-8), mas muitas vezes os fins que procuram não têm valor. A causa desta deficiência não reside em alguma debilidade na sua capacidade de raciocínio, pois assumimos que são normais neste aspecto, mas no treino das suas paixões.

6. Virtudes Intelectuais

Uma vez que Aristóteles chama frequentemente a atenção para a imprecisão da teoria ética (*vide* 1104a 1-7) é uma surpresa para muitos leitores da Ética que ele comece o Livro VI com a confissão de que as suas afirmações anteriores sobre o meio-termo necessitam de complemento, pois ainda não são claras (*saphḗs*). Em cada disciplina prática, o expert visa a um ponto e usa a reta razão para evitar os extremos do excesso e da deficiência. Mas qual é essa reta razão e por qual padrão (*hóros*) deve ser determinada? Aristóteles diz que, a menos que respondamos essa pergunta, não seremos mais sábios – tal como um estudante de medicina terá falhado em dominar sua disciplina se só puder dizer que os medicamentos certos a administrar são aqueles prescritos pela perícia médica, mas não tem outra referência além desta (1138b 18-34).

Não é fácil de entender o ponto de Aristóteles aqui. Ele já não nos disse que não pode haver um guia teórico completo sobre ética, que o melhor que se pode esperar é que em situações particulares os hábitos éticos e a sabedoria prática de cada um ajudem a determinar o que fazer? Além disso, Aristóteles em parte alguma diz, no restante do Livro VI, que atingimos o maior grau de precisão que ele parece estar procurando. O restante desse livro é uma discussão sobre os vários tipos de virtudes intelectuais: sabedoria teórica, ciência (*epistḗmē*), compreensão intuitiva (*noûs*), sabedoria prática e conhecimento artesanal. Aristóteles explica o que é cada um desses estados de espírito, traça vários contrastes entre eles e aborda várias questões que podem ser levantadas sobre a sua utilidade. Em nenhum momento ele volta explicitamente à questão que levantou no início do Livro VI; ele nunca diz, “e agora temos o padrão da razão correta que procurávamos”. Nem é fácil ver como a sua discussão sobre estas cinco virtudes intelectuais podem trazer maior precisão à doutrina do meio-termo.

Podemos fazer alguns progressos na resolução desse problema se nos lembrarmos que no início da *Ética*, Aristóteles descreve a sua investigação como

uma tentativa de desenvolver uma melhor compreensão de qual deve ser nosso fim último. A resposta vaga que ele dá no Livro I é que a felicidade consiste na atividade virtuosa. Em Livros II a V, ele descreve as virtudes da parte da alma que é racional na medida em que ela pode estar atenta à razão, mesmo que não seja capaz de deliberar. Mais precisamente porque estas virtudes são racionais apenas de forma derivada, elas são um componente menos importante do nosso fim último do que a virtude intelectual – sabedoria prática – com a qual estão integradas. Se o que sabemos sobre virtude é apenas o que é dito nos Livros II a V, então a nossa compreensão do nosso fim último é radicalmente incompleta, porque ainda não estudamos a virtude intelectual que nos permite raciocinar bem em qualquer situação. Uma das coisas, pelo menos, para as quais Aristóteles aponta ao começar o Livro VI é a sabedoria prática. Esse estado de espírito ainda não foi analisado, e essa é uma das razões pelas quais ele se queixa de que a sua descrição do nosso fim último ainda não é clara o suficiente.

Mas a sabedoria prática é o único componente do nosso fim último que ainda não foi suficientemente discutido? O Livro VI discute cinco virtudes intelectuais, não apenas a sabedoria prática, mas é claro que ao menos uma delas, o conhecimento artesanal, é considerada apenas para proporcionar um contraste com as outras. Aristóteles não recomenda que os seus leitores façam desta virtude intelectual parte do seu fim último. Mas, e quanto as três restantes: ciência, compreensão intuitiva e a virtude que os combina, sabedoria teórica? Elas estão presentes no Livro VI apenas para proporcionar um contraste com a sabedoria prática, ou Aristóteles está dizendo que elas também devem ser componentes do nosso fim? Ele não aborda completamente essa questão, mas é evidente a partir de várias das suas observações no Livro VI que ele toma a sabedoria teórica como um estado de espírito mais valioso do que a sabedoria prática. "É estranho que alguém pense que a política ou sabedoria prática são os tipos de conhecimento excelentes, a menos que o homem seja a melhor coisa no cosmos" (1141a 20-22). Ele diz que a sabedoria teórica produz felicidade por ser parte da virtude (1144a 3-6), e que a sabedoria prática se volta para o desenvolvimento da sabedoria teórica e emite comandos por causa dela (1145a 8-11). Portanto, é evidente que o exercício da sabedoria teórica é um componente mais importante para o nosso fim último do que que a sabedoria prática.

Mesmo assim, pode ainda parecer intrigante que essas duas virtudes intelectuais, quer separada ou coletivamente, de alguma forma, devam preencher uma lacuna na doutrina do meio-termo. Tendo lido o Livro VI e concluído o estudo

sobre o que são estas duas formas de sabedoria, como é que somos mais capazes de conseguir encontrar o meio-termo em situações particulares?

A resposta a esta pergunta pode ser que Aristóteles não pretende que o Livro VI dê uma resposta completa a essa pergunta, mas sim que sirva como prolegômenos para uma resposta. Pois é apenas perto do fim do Livro X que ele apresenta uma discussão completa dos méritos relativos desses dois tipos de virtude intelectual e comenta sobre o quanto de recursos, e em que diferentes graus, cada um deles necessita. Em X (7-8) ele argumenta que o tipo de vida mais feliz é a de um filósofo – alguém que exerce, durante um longo período de tempo, a virtude da sabedoria teórica, e que tem recursos suficientes para isso (discutiremos estes capítulos mais detalhadamente na seção 10 abaixo). Uma das suas razões para pensar que tal vida é superior ao segundo melhor tipo de vida – a de um líder político, alguém que se dedica ao exercício da sabedoria prática em vez da teórica – é que ela requer menos bens externos (1178a 23-b7). Aristóteles já deixou claro na sua discussão sobre as virtudes éticas que alguém que é muito honrado pela sua comunidade e que comanda grandes recursos financeiros está em posição de exercer uma ordem superior de virtude ética do que alguém que recebe poucas honras e tem poucos bens. A virtude da magnificência é superior à mera liberdade, da mesma forma, a grandeza da alma é uma excelência superior à virtude comum que tem a ver com honra. Estas qualidades são discutidas em IV.1-4. A maior expressão de virtude ética requer grande poder político, porque é o líder político que está em posição de fazer a maior quantidade de bem para a comunidade. A pessoa que opta por levar uma vida política e que visa à expressão mais completa da sabedoria prática tem um padrão para decidir de que nível de recursos precisa: deve ter amigos, bens e honras em quantidade suficiente para permitir que a sua sabedoria prática se expresse sem impedimentos. Mas se, em vez disso, escolher a vida de um filósofo, então visará a um padrão diferente, a expressão mais completa da sabedoria teórica, e precisará de uma oferta menor destes recursos.

Isto nos permite ver como o tratamento que Aristóteles faz das virtudes intelectuais dá maior conteúdo e precisão à doutrina do meio-termo. O melhor padrão é o adotado pelo filósofo; o segundo melhor é o adotado pelo líder político. Em qualquer um dos casos, é o exercício de uma virtude intelectual que fornece uma orientação para a tomada de decisões quantitativas importantes. Este complemento à doutrina do meio-termo é totalmente compatível com a tese de Aristóteles de que nenhum conjunto de regras, por mais longas e detalhadas que sejam, evitam à necessidade de deliberação e virtudes éticas. Se alguém escolhe

a vida de um filósofo, esse alguém deve manter o nível de seus recursos altos o suficiente para assegurar o lazer necessário para tal vida, mas não tão alto que os recursos externos se tornem um fardo e uma distração ao invés de um auxílio para viver bem. Isso nos dá uma ideia mais firme de como atingir o meio-termo, mas ainda deixa os detalhes a serem trabalhados. O filósofo terá de determinar, em situações particulares, onde a justiça se encontra, como gastar sabiamente, quando encontrar ou evitar um perigo e assim por diante. Todas as dificuldades normais da vida ética permanecem, e só podem ser resolvidas através de uma compreensão detalhada das particularidades de cada situação. Ter a filosofia como fim último não põe fim à necessidade de desenvolver e exercer a sabedoria prática e as virtudes éticas.

7. Akrasía

Em VII.1-10 Aristóteles investiga traços de caráter – continência e incontinência – que não são tão condenáveis quanto os vícios, mas não tão louváveis quanto às virtudes. (Começamos a nossa discussão sobre essas qualidades na seção 4.) Os termos gregos são *akrasía* (incontinência; literalmente: falta de domínio) e *enkráteia* (continência; literalmente domínio). Uma pessoa acrática vai contra a razão como resultado de algum *páthos* (emoção, sentimento). Como o acrático, uma pessoa encrática experimenta um sentimento contrário à razão; mas ao contrário do acrático, age de acordo com a razão. O seu defeito consiste somente no fato de que, mais do que a maioria das pessoas, experimenta paixões que entram em conflito com sua escolha racional. A pessoa acrática não tem apenas este defeito, mas também o defeito adicional de ceder ao sentimento em vez da razão com mais frequência do que uma pessoa comum.

Aristóteles distingue dois tipos de *akrasía*: impetuosidade (*propéteia*) e fraqueza (*asthéneia*). A pessoa que é fraca passa por um processo de deliberação e faz uma escolha; mas em vez de agir de acordo com a sua escolha sensata, age sob a influência de uma paixão. Por outro lado, a pessoa impetuosa não passa por um processo de deliberação e não faz uma escolha sensata; atua simplesmente sob a influência de uma paixão. No momento da ação, a pessoa impetuosa não experimenta nenhum conflito interno. Mas uma vez que a ação é concluída, ele se arrepende do que fez. Poderíamos dizer que ele delibera, se a deliberação fosse algo pós-datado em vez de preceder a ação; mas o processo de pensamento pelo qual ele passa depois de agir chega demasiado tarde para salvá-lo do erro.

É importante ter em mente que quando Aristóteles fala de impetuosidade e fraqueza, ele está discutindo condições crônicas. A pessoa impetuosa é alguém que age emocionalmente e não delibera, não só uma ou duas vezes, mas com frequência; ele comete esse erro mais do que a maioria das pessoas. Por causa desse padrão em suas ações, teríamos razão em dizer da pessoa impetuosa que se suas paixões não a impedissem de fazê-lo, ela teria deliberado e escolhido uma ação diferente daquela que realizou.

Os dois tipos de paixões em que Aristóteles se concentra no seu tratamento da *akrasía* são o apetite pelo prazer e raiva. Ambas podem levar à impetuosidade e à fraqueza. Mas Aristóteles dá o lugar de honra ao apetite por prazer enquanto paixão que mina a razão. Ele chama o tipo de acrasia causada pelo apetite pelo prazer de "*akrasía* não qualificada" – ou, como poderíamos dizer, acrasia "e ponto"; já a *akrasía* causada pela raiva, ele considera uma forma qualificada de *akrasía* e a chama de *akrasía* "com respeito à raiva". Temos assim estas quatro formas de *akrasía*: (A) impetuosidade causada pelo prazer, (B) impetuosidade causada pela raiva, (C) fraqueza causada pelo prazer, (D) fraqueza causada pela raiva. Deve-se notar que o tratamento da *akrasía* por Aristóteles é fortemente influenciado pela divisão tripartite da alma na *República* de Platão. Este defende que tanto a parte espiritual (que aloja a raiva, bem como outras emoções) quanto a parte apetitiva (que aloja o desejo de prazeres físicos) podem perturbar os mandos da razão e resultar em ações contrárias à razão. A mesma divisão tripartida da alma pode ser vista na abordagem de Aristóteles a este tópico.

Embora Aristóteles caracterize *akrasía* e *enkráteia* em termos de um conflito entre razão e sentimento, a sua análise detalhada desses estados do espírito mostram que o que acontece é mais bem descrito de uma forma mais complicada. Pois o sentimento que mina a razão contém algum pensamento, que pode ser implicitamente geral. Como Aristóteles diz, a raiva "raciocina, por assim dizer, que se deve lutar contra tal coisa, é imediatamente provocada" (1149a 33-4). E embora na frase seguinte ele negue que o nosso apetite pelo prazer funcione dessa forma, ele diz anteriormente que pode haver um silogismo que favoreça a busca do prazer: "Tudo que é doce é agradável, e isto é doce" leva à busca de um prazer particular (1147a 31-30). Talvez o que ele tenha em mente é que o prazer pode funcionar de qualquer uma das maneiras: pode desencadear uma ação não mediada por uma premissa geral, ou pode nos levar a agir com base num tal silogismo. Pelo contrário, a raiva sempre nos move apresentando-se como um raciocínio geral, embora apressado.

Mas é claro que Aristóteles não quer dizer que uma pessoa em conflito tem mais do que uma faculdade de razão. A sua ideia parece ser que, para além da nossa plena capacidade de raciocínio, temos também mecanismos psicológicos capazes de uma gama limitada de raciocínios. Quando sentimentos conflitam com a razão, o que ocorre é melhor descrito como uma luta entre o sentir-se ligado com um raciocínio limitado e a plena capacidade de raciocínio. Uma parte de nós – a razão – pode retirar-se da influência que distorce o sentimento e considerar todos os fatores relevantes, positivos e negativos. Mas outra parte de nós – sentimento ou emoção – tem um campo de raciocínio mais limitado – e por vezes nem sequer faz uso dele.

Embora "paixão" seja por vezes usada como tradução da palavra *páthos* de Aristóteles (outras alternativas são emoção e sentimento), é importante ter em mente que seu termo não designa necessariamente uma força psicológica forte. A raiva é um *páthos*, quer seja forte ou fraca; o mesmo acontece com o apetite pelos prazeres corporais. E ele indica claramente que é possível que uma pessoa acrática seja derrotada por um fraco *páthos*, do tipo que facilmente a maioria das pessoas seria capaz de controlar (1150a 9-b16). Portanto, a explicação geral para a ocorrência de *akrasía* não pode ser que a força de uma paixão ultrapasse a razão. Aristóteles deve, portanto, ser absolvido de uma acusação feita contra ele por J. L. Austin numa conhecida nota de rodapé do seu artigo *A Plea For Excuses*. Platão e Aristóteles, diz ele, teriam colapsado toda situação de sucumbir à tentação à noção de perder o controle sobre si mesmo – um erro ilustrado por este exemplo:

> Sou muito parcial em relação a sorvetes, e uma bomba de sorvete é servida, dividida em pedaços numa correspondência de um para um com as pessoas presentes à Mesa Alta. Sou tentado a me servir de dois pedaços e o faço, assim sucumbindo à tentação, e mesmo concebivelmente (mas por que necessariamente?) indo contra meus princípios. Mas perdi eu o controle de mim mesmo? Será que deliro, roubo do prato e devoro, insensível à consternação dos meus colegas? Nem um pouco. Sucumbimos frequentemente à tentação com calma e mesmo com delicadeza. (1961, p. 146.)

Com isso, Aristóteles pode concordar: o *páthos* pela bomba de sorvete pode ser fraco, e em algumas pessoas isso será suficiente para as levar a agir de

uma forma que é desaprovada pela sua razão no momento da ação.

O que é mais notável na discussão de Aristóteles sobre a *akrasía*, é que ele defende uma posição próxima de Sócrates. Quando ele introduz o tema da *akrasía* pela primeira vez, ele levanta alguns dos problemas envolvidos na compreensão desse fenômeno, diz (1145b25-8) que Sócrates sustentava que não existe *akrasía*, e descreve isto como uma tese que entra claramente em conflito com as aparências (*phainómena*). Uma vez que diz que o seu objetivo é preservar o maior número possível de aparências (1145b 2-7), pode ser uma surpresa que quando analisa o conflito entre razão e sentimento, chegue à conclusão de que, de certa forma, Sócrates estava certo no final (1147b 13-17). Pois, diz ele, a pessoa que age contra a razão não tem o que se pensa ser conhecimento não qualificado; de certo modo, tem conhecimento, mas por outro lado não tem.

Aristóteles explica o que tem em mente ao comparar *akrasía* com a condição de outras pessoas que poderiam ser descritas como sabendo de uma forma, mas não de uma forma não qualificada. Os seus exemplos são pessoas adormecidas, raivosas ou bêbadas; ele também compara o acrático a um estudante que acaba de começar a aprender um assunto, ou um ator em palco (1147a 10-24). Todas estas pessoas, diz ele, podem proferir todas as palavras usadas por aqueles que têm conhecimento; mas a sua fala não prova que realmente têm conhecimento, estritamente falando.

Essas analogias podem ser entendidas como implicando que a forma de *akrasía* que Aristóteles chama de fraqueza, em vez de impetuosidade, resulta sempre de alguma diminuição de acuidade cognitiva ou intelectual no momento da ação. O acrático diz, no momento da ação, que não deve satisfazer este prazer particular dessa vez. Mas ele sabe ou mesmo acredita que deve se abster? Aristóteles pode ser levado a responder: sim e não. Ele tem algum grau de reconhecimento de que não o deve fazer agora, mas não pleno reconhecimento. O seu sentimento, mesmo que seja fraco, o impediu, até certo ponto, de compreender completamente ou afirmar o ponto de que não o deveria fazer. E assim, de certa forma, Sócrates tinha razão. Quando a razão permanece perfeita e desobstruída, os seus ditames nos levam até à ação, desde que sejamos capazes de agir.

Mas o acordo de Aristóteles com Sócrates é apernas parcial, porque ele insiste no poder das emoções para rivalizar, enfraquecer ou contornar a razão. A emoção desafia a razão de todas as três formas. Tanto no acrático como no encrático, compete com a razão para controlar a ação; mesmo quando a razão vence, enfrenta a difícil tarefa de ter de lutar com um rival interno. Em segundo lugar, no acrático,

rouba temporariamente a razão da sua acuidade completa, prejudicando-a assim como concorrente. Não é apenas uma força rival, nesses casos; é uma força que impede a razão de exercer plenamente o seu poder. E terceiro, a paixão pode tornar alguém impetuoso; aqui sua vitória sobre a razão é tão poderosa que esta não entra sequer na arena da reflexão consciente até ser tarde demais para influenciar a ação.

8. Prazer

Aristóteles enfatiza frequentemente a importância do prazer para a vida humana e, portanto, para o seu estudo de como devemos viver (*vide* 1099a 7-20 e 1104b 3-1105a 16), mas seu exame completo da natureza e do valor do prazer é encontrado em dois lugares: VII.11 -14 e X.1-5. É estranho que o prazer receba dois longos tratados; nenhum outro tópico da Ética é revisitado dessa forma. O Livro VII da *Ética a Nicômaco* é idêntico ao Livro VI da *Ética a Eudemo*; por razões desconhecidas, o editor do primeiro decidiu incluir em ambos o tratado do prazer que é único para essa obra (X. 1-5) e o estudo que é comum a ambos os tratados (VII. 11-14). As duas abordagens são amplamente semelhantes. Concordam sobre o valor do prazer, defendem uma teoria sobre sua natureza e opõem-se a teorias concorrentes. Aristóteles defende que uma vida feliz deve incluir o prazer e posteriormente, se opõe àqueles que argumentam que o prazer é, por sua natureza, mau. Ele insiste que existem outros prazeres além dos sentidos, e que os melhores prazeres são os experimentados por pessoas virtuosas que têm recursos suficientes para uma atividade excelente.

O livro VII oferece um breve relato do que é e o que não é o prazer. Não é um processo, mas uma desimpedida atividade de um estado natural (1153a 7-17). Aristóteles não elabora sobre o que é um estado natural, mas obviamente tem em mente a condição saudável do corpo, especialmente suas faculdades sensoriais e a condição virtuosa da alma. Pouco se diz sobre o que significa chamar uma atividade de “desimpedida”, mas Aristóteles nos lembra que a atividade virtuosa é impedida pela ausência de um fornecimento suficiente de bens externos (1153b 17-19). Pode-se constatar que pessoas doentes ou com deficiências morais podem experimentar prazer, mesmo que Aristóteles não as aceite como estando num estado natural. Ele tem duas estratégias para responder. Primeiro, quando uma pessoa doente experimenta algum grau de prazer enquanto a saúde é restaurada, o prazer que sente é causado pelo fato que já não estar completamente doente. Em segundo

lugar, Aristóteles está disposto a dizer que o que parece prazeroso para algumas pessoas pode de fato não ser prazeroso (1152b 31-2), tal como o que tem um sabor amargo a um paladar pouco saudável pode não ser amargo. Chamar algo de prazer não é apenas relatar um estado de espírito, mas também endossá-lo a outros. A análise de Aristóteles sobre a natureza do prazer não se destina a aplicar-se a todos os casos em que algo parece agradável a alguém, mas apenas a atividades que são realmente prazeres. Todas estas são atividades de um estado natural e desimpedidas.

Decorre dessa concepção de prazer que cada instância de prazer deve ser boa até certo ponto. Pois como uma desimpedida atividade de um estado natural pode ser má, ou uma questão de indiferença? Por outro lado, Aristóteles não quer dizer que todo prazer deveria ser escolhido. Ele menciona brevemente o ponto de que os prazeres competem entre si, de modo que o gozo de um tipo de atividade impede outras atividades que não podem ser realizadas ao mesmo tempo (1153a 20-22). Seu ponto é simplesmente que, embora alguns prazeres possam ser bons, não vale a pena escolhê-los quando interferem com outras atividades que são muito melhores. Este ponto é desenvolvido mais completamente em *Ética* X.5.

Além disso, a análise de Aristóteles permite-lhe falar de certos prazeres como "maus sem qualificação" (1152b 26-33), ainda que o prazer seja a desimpedida atividade de um estado natural. Chamar um prazer de "mau sem qualificação" é insistir que ele deve ser evitado, mas permitir que seja escolhido em circunstâncias restritivas. O prazer de se recuperar de uma doença, por exemplo, é mau sem qualificação – o que significa que não é um dos prazeres que se escolheria idealmente, se alguém pudesse controlar completamente as circunstâncias. Embora seja realmente um prazer e, portanto, algo possa ser dito ao seu favor, é tão inferior a outros bens que, idealmente, se deveria prescindir dele. No entanto, é um prazer que vale a pena ter – se se acrescentar a qualificação que só vale a pena ter em circunstâncias indesejáveis. O prazer de recuperar de uma doença é bom, porque uma pequena parte de si próprio está num estado natural e age sem impedimentos; mas também pode ser chamado de mau, se o que se quer dizer com isso é que se deve evitar entrar numa situação em que se experimenta esse prazer.

Aristóteles indica várias vezes em VII-11-14 que apenas dizer que o prazer é **um** bem não faz justiça o suficiente ao prazer; ele também quer dizer que o bem mais elevado é um prazer. Aqui ele é influenciado por uma ideia expressa na frase de abertura da *Ética*: o bem é aquele a que todas as coisas visam. Em VII.13, ele insinua a ideia de que todos os seres vivos imitam a atividade contemplativa de deus (1153b 31-2). As plantas e os animais não humanos procuram reproduzir-se

pois essa é sua forma de participar numa série interminável, e este é o mais próximo que podem chegar do pensamento incessante do que não se move. Aristóteles faz essa observação em várias de suas obras (*vide De Anima*, 415a 23-b7), e na *Ética* X.7-8 ele dá uma defesa completa da ideia de que a vida humana mais feliz se assemelha à vida de um ser divino. Ele concebe deus como um ser que goza continuamente de um "prazer único e simples" (1154b 26) – o prazer do pensamento puro – já os seres humanos, devido à sua complexidade, se cansam de tudo que fazem. Ele desenvolverá esses pontos em X.8; em VII.11-14, ele apela à sua concepção da atividade divina apenas para defender a tese de que o nosso bem mais elevado consiste num certo tipo de prazer. A felicidade humana não consiste em todo o tipo de prazer, mas consiste em um tipo de prazer – o prazer sentido por um ser humano que se envolve em atividades teóricas e assim, imita o pensamento prazeroso de deus.

O Livro X oferece um relato muito mais elaborado do que é e do que não é prazer. Não é um processo, porque os processos passam por fases de desenvolvimento: construir um templo é um processo porque o templo não está presente de uma só vez, mas só se torna realidade através de fases que se desdobram ao longo do tempo. Pelo contrário, o prazer, tal como enxergar e muitas outras atividades, não é algo que se torna realidade através de um processo de desenvolvimento. Se desfruto de uma conversa, por exemplo, não preciso esperar até que esteja terminada para me sentir satisfeito; tenho prazer na atividade ao longo de todo o caminho. A natureza definidora do prazer é que ele é uma atividade que acompanha outras atividades, e em certo sentido, as leva à sua conclusão. O prazer ocorre quando algo dentro de nós, tendo sido colocado em boas condições, é ativado em relação a um objeto externo que também se encontra em boas condições. O prazer de desenhar, por exemplo, requer tanto o desenvolvimento da habilidade de desenhar como um objeto de atenção que vale a pena desenhar.

A concepção de prazer que Aristóteles desenvolve no Livro X é obviamente intimamente relacionada com a análise que ele faz no Livro VII. Mas a teoria proposta no último Livro traz à tona um ponto que tinha recebido muito pouca atenção anteriormente: o prazer é, pela sua natureza, algo que acompanha algo mais. Não basta dizer que é o que acontece quando estamos em boas condições e somos ativos em circunstâncias livres; é preciso acrescentar a esse ponto a ideia adicional de que o prazer desempenha um certo papel no complemento de algo que não seja ele próprio. Desenhar bem e o prazer de desenhar bem ocorrem sempre juntos, e por isso são fáceis de confundir, mas a análise de Aristóteles no Livro X enfatiza a importância de fazer esta distinção.

Ele diz que o prazer completa a atividade que ele acompanha, mas depois acrescenta, misteriosamente, que completa a atividade à maneira de um fim que é acrescentado. Na tradução de W.D. Ross, ele "sobrevém como a flor da juventude sobre aqueles na flor da sua idade" (1174b 33). Não é claro o que está expresso aqui, mas talvez Aristóteles esteja apenas tentando evitar um possível mal-entendido: quando ele diz que o prazer completa uma atividade, não significa que a atividade que acompanha seja de alguma forma defeituosa, e que o prazer melhora a atividade ao remover esse defeito. A linguagem de Aristóteles está aberta a essa má interpretação porque o verbo que é traduzido por "completo" (*teléein*) pode também significar "perfeito". Este último pode ser entendido como significando que a atividade acompanhada pelo prazer ainda não atingiu um nível suficientemente elevado de excelência, e que o papel do prazer é levá-lo ao ponto da perfeição. Aristóteles não nega que quando temos prazer numa atividade, ficamos melhores nela, mas quando ele diz que o prazer completa uma atividade por superveniência, como a flor que acompanha aqueles que atingiram o ponto mais alto da beleza física, o seu ponto é que a atividade complementada pelo prazer já é perfeita e o prazer que a acompanha é um bônus que não serve a mais nenhum propósito. Ter prazer numa atividade nos ajuda a melhorá-la, mas o prazer não cessa quando a perfeição é alcançada – pelo contrário, isto é, quando o prazer está no seu auge. É aí que revela mais plenamente o que é: um bônus adicional que coroa a nossa realização.

É claro, em todo o caso, que no Livro X Aristóteles dá uma descrição mais completa do que é o prazer do que ele tinha no Livro VII. Devemos tomar nota de uma outra diferença entre estas discussões: no Livro X, ele faz notar que o prazer é **um** bem, mas não **o** bem. Ele cita e apoia um argumento dado por Platão no *Filebo*: se imaginarmos uma vida cheia de prazer e depois acrescentarmos mentalmente sabedoria a ela, o resultado torna-se mais desejável. Mas o bem é algo que não pode ser melhorado dessa forma. Portanto, o prazer não é bem (1172b 23-35). Pelo contrário, no Livro VII Aristóteles defende fortemente que o prazer da contemplação é o bem, porque de uma forma ou de outra todos os seres vivos visam este tipo de prazer. Aristóteles observa no Livro X que aquilo a que todas as coisas visam é bom (1172b 35-1173a 1); significativamente, ele fica aquém do argumento de que, uma vez que todas visam ao prazer, ele deve ser *o* bem.

No Livro VII faz notar que os prazeres interferem uns com os outros, e por isso, mesmo que todos os tipos de prazeres sejam bons, não se segue que valha a pena escolher todos eles. Deve-se fazer uma seleção entre os prazeres, determinando quais são os melhores. Mas como é que se pode fazer esta escolha? O Livro VII

não diz, mas no Livro X, Aristóteles sustenta que a seleção dos prazeres não deve ser feita com referência ao prazer em si, mas com referência às atividades que eles acompanham. “Uma vez que as atividades diferem no que diz respeito à sua bondade ou à sua maldade, valendo escolher alguns, e outros valendo evitar, e outros nenhum dos dois – isso se aplica a prazeres” (1175b 24-6). A afirmação de Aristóteles implica que, para determinar se, por exemplo, o prazer da atividade virtuosa é mais desejável que o de comer, não nos devemos ater aos prazeres em si, mas às atividades com as quais nos satisfazemos. A bondade de um prazer deriva da bondade da sua atividade associada. E, certamente, a razão pela qual o prazer não é o critério a que devemos recorrer na tomada dessas decisões é que ele não é **o** bem. O padrão que devemos usar na comparação entre opções rivais é a atividade virtuosa, porque se demonstra que isso é idêntico à felicidade.

É por isso que Aristóteles diz que o que é considerado agradável por um homem bom é realmente agradável, porque o homem bom é a medida das coisas (1176 a15-19). Ele não quer dizer que a forma de conduzir as nossas vidas seja procurar um homem bom e confiar continuamente nele para nos dizer o que é agradável. Pelo contrário, o seu argumento é que não há forma de dizer o que é genuinamente agradável (e, portanto, o que é mais agradável), a menos que já tenhamos algum outro padrão de valor. A discussão do prazer de Aristóteles ajuda assim a confirmar a sua hipótese inicial de que para viver bem as nossas vidas temos de focar num tipo de bem acima de todos os outros: a atividade virtuosa. É nos termos deste bem que todos os demais devem ser compreendidos. A análise da amizade de Aristóteles apoia a mesma conclusão.

9. Amizade

O tema dos Livros VIII e IX da *Ética* é amizade. Embora seja difícil evitar o termo “amizade” como tradução de *philía*, e este seja um termo preciso para o tipo de relação em que ele está mais interessado, devemos ter em mente que ele está discutindo uma gama mais ampla de fenômenos do que essa tradução poderia nos levar a esperar, pois os gregos usam o termo *philía* para designar a relação que existe entre os membros da família, e não a reservam para relações voluntárias. Embora Aristóteles esteja interessado em classificar as diferentes formas que a amizade assume, o seu tema principal nos Livros VIII e IX é mostrar a estreita relação entre a atividade virtuosa e amizade. Ele recupera sua concepção da

felicidade como atividade virtuosa, mostrando quão satisfatórias são as relações que uma pessoa virtuosa pode normalmente esperar ter.

Sua taxonomia começa com a premissa de que existem três razões principais para que uma pessoa possa gostar da outra. (O verbo *philein*, que é cognato ao substantivo *philía*, pode por vezes ser traduzido por "gostar" ou mesmo "amar" – embora, em outros casos, a *philía* envolva muito pouco da maneira de sentir). Pode-se gostar de alguém porque ele é bom, porque é útil ou porque é agradável. E assim há três bases para amizades, dependendo de qual dessas qualidades liga os amigos. Quando dois indivíduos reconhecem que a outra pessoa é alguém de bom caráter e passam um tempo um com o outro, envolvidos em atividades que exercem as suas virtudes, então eles formam um tipo de amizade. Se forem igualmente virtuosos, a amizade é perfeita. Se, no entanto, houver uma grande lacuna no seu desenvolvimento moral (como entre um pai e um filho pequeno, ou entre um marido e uma esposa), então, embora a sua relação possa basear-se no caráter bom da outra pessoa, será imperfeita precisamente por causa da sua desigualdade.

As amizades imperfeitas em que Aristóteles se concentra, contudo, não são as relações desiguais baseadas no bom caráter. Pelo contrário, são relações mantidas juntas porque cada indivíduo considera o outro como a fonte de alguma vantagem para si próprio ou algum prazer que recebe. Quando Aristóteles chama estas relações "imperfeitas", está tacitamente baseando-se em suposições amplamente aceitas sobre o que torna uma relação satisfatória. Estas amizades são defeituosas e têm uma menor pretensão de serem chamadas "amizades", porque os indivíduos envolvidos têm pouca confiança um no outro, discutem frequentemente e estão dispostos a romper abruptamente a sua associação. Aristóteles não quer sugerir que relações desiguais baseadas no conhecimento mútuo do bom caráter são defeituosas desta mesma forma. Pelo contrário, quando ele diz que relações desiguais baseadas no caráter são imperfeitas, o seu argumento é que as pessoas são amigas no sentido mais pleno quando passam alegremente seus dias juntas em atividades partilhadas, e esta interação próxima e constante está menos disponível àqueles que não são iguais no seu desenvolvimento moral.

Quando Aristóteles começa sua discussão sobre amizade, introduz uma noção que é central para sua compreensão desse fenômeno: um amigo genuíno é alguém que ama ou gosta de outra pessoa pelo bem dessa outra pessoa. Querer o que é bom para o bem de outra pessoa, ele chama de boa vontade (*eúnoia*), e a amizade é boa vontade recíproca, desde que cada um reconheça a presença desta atitude no outro. Será que tal boa vontade existe nos três tipos de amizade ou está

confinada a relações baseadas na virtude? No início, Aristóteles deixa em aberto a primeira destas duas possibilidades. Ele diz: “é necessário que os amigos tenham boa vontade um com o outro e desejem coisas boas para o outro, sem que isso lhes escape por uma das razões mencionadas” (1156a 4-5). As razões mencionadas são bondade, prazer e vantagem; e assim parece que Aristóteles está a deixar um espaço para a ideia de que em todos os três tipos de amizades, mesmo aquelas baseadas na vantagem e no prazer, os indivíduos desejam o bem um do outro pelo bem do outro.

Mas na verdade, como Aristóteles continua a desenvolver sua taxonomia, ele não opta por explorar esta possibilidade. Fala como se fosse apenas em amizades baseadas no caráter que se encontra o desejo de favorecer outra pessoa, em virtude dela mesma. “Aqueles que desejam coisas boas aos seus amigos para o bem destes últimos são sobretudo amigos, porque o fazem por causa dos seus próprios amigos e não por coincidência” (1156b 9-11). Quando alguém beneficia outrem não pelo tipo de pessoa que esta é, mas apenas pelas vantagens para si próprio, então, diz Aristóteles, o primeiro não é amigo em relação à segunda pessoa, mas apenas em relação à vantagem que obtém (1157a 15-16).

Em declarações como essas, Aristóteles se aproxima bastante de dizer que as relações baseadas no benefício ou no prazer não devem de modo algum ser chamadas de amizades. Mas ele decide manter-se próximo da linguagem comum e usar o termo “amigo” de forma livre. As amizades baseadas no caráter são aquelas em que cada pessoa beneficia a outra pelo bem da outra; e estas são amizades acima de tudo. Porque cada parte beneficia a outra, é vantajoso formar tais amizades. E uma vez que cada um goza da confiança e companheirismo da outra, há também um prazer considerável nestas relações. Como estas amizades perfeitas produzem vantagens e prazeres para cada uma das partes, há alguma base para alinhar com o uso comum e chamar amizade a qualquer relação estabelecida em nome de apenas um destes bens. As amizades baseadas apenas na vantagem ou apenas no prazer merecem ser chamadas de amizades, pois em amizades de pleno direito estas duas propriedades, vantagens e prazer, estão presentes. É marcante que na *Ética*, Aristóteles nunca pensa em dizer que o fator de união em todas as amizades seria o desejo que cada amigo tem para o bem do outro.

Aristóteles não levanta questões sobre o que é desejar o bem em favor de outra pessoa. Ele trata isto como um fenômeno facilmente compreensível, e não tem dúvidas sobre a sua existência. Mas também é claro que ele considera este motivo como compatível com o amor de uma pessoa por seu próprio bem e com o

desejo por sua própria felicidade. Alguém que tenha sabedoria prática reconhecerá que precisa de amigos e de outros recursos para exercer suas virtudes durante um longo período. Quando fizer amigos e beneficiar os amigos que houver feito, estará ciente do fato de que tal relação é boa para ele. No entanto, ter um amigo é querer beneficiar alguém em função do bem desta outra pessoa; isto não é uma estratégia meramente egoísta. Aristóteles não vê aqui qualquer dificuldade, e com razão. Pois não há razão para que atos de amizade não devam ser realizados em parte para o bem do próprio amigo e em parte para o bem do próprio agente. Agir para o bem de outro não exige, por si só, auto sacrifício. Exige cuidado com alguém para além de si próprio, mas não exige alguma perda de cuidado para consigo mesmo. Pois quando sabemos como beneficiar um amigo por causa dele, exercemos as virtudes éticas, e é precisamente nisto que consiste a nossa felicidade.

Aristóteles deixa claro que o número de pessoas com quem se pode manter o tipo de relação a que se chama uma amizade perfeita é bastante reduzido (IX.10). Mesmo que se vivesse numa cidade povoada inteiramente por cidadãos perfeitamente virtuosos, o número com quem se poderia manter uma amizade do tipo perfeita seria, no máximo, um punhado de pessoas. Pois ele pensa que este tipo de amizade só pode existir quando se passa muito tempo com a outra pessoa, participando de atividades conjuntas e envolvendo-se em comportamentos mutuamente benéficos; e não se pode cooperar nestes termos próximos com todos os membros da comunidade política. Pode-se perguntar por que é este tipo de amizade íntima é necessária para a felicidade. Se vivesse numa comunidade cheia de boas pessoas e cooperasse ocasionalmente com cada uma delas, num espírito de boa vontade e admiração, será que isso não proporcionaria espaço suficiente para uma atividade virtuosa e uma vida bem vivida? É certo que os amigos próximos estão frequentemente em melhor posição para beneficiarem um ao outro do que os cidadãos, que geralmente têm pouco conhecimento das circunstâncias individuais de cada um. Mas isto só mostra que é vantajoso estar no lado receptor da ajuda de um amigo. A questão mais importante para Aristóteles é porque é necessário estar no fim da relação de dar. E, obviamente, a resposta não pode ser que se precisa dar para receber; isso transformaria o amor ativo pelo amigo num mero meio para os benefícios recebidos.

Aristóteles tenta responder a esta pergunta em IX.11, mas o seu tratamento é decepcionante. O seu argumento mais completo depende crucialmente da noção de que um amigo é “outro eu”, alguém, em outras palavras, com que se tem uma relação muito semelhante à relação que se tem consigo próprio. Uma pessoa virtuosa ama o reconhecimento de si própria como virtuosa; ter um amigo próximo

é possuir outra pessoa para além de si própria, cuja virtude se pode reconhecer em ambientes extremamente próximos; e assim, deve ser desejável ter alguém muito semelhante a si própria cuja atividade virtuosa se pode perceber. O argumento é pouco convincente porque não explica por que a percepção da atividade virtuosa nos cidadãos não seria um substituto adequado para a percepção da virtude nos próprios amigos.

Aristóteles estaria em bases mais fortes se pudesse mostrar que, na ausência de amigos próximos, tem-se uma severa restrição quanto aos tipos de atividades virtuosas que se poderia empreender. Mas ele não pode apresentar tal argumento, pois não acredita nisso. Ele diz que é "mais fino e mais divino" trazer o bem-estar de uma cidade inteira do que sustentar a felicidade de apenas uma pessoa (1094b 7-10). Recusa-se a considerar a vida privada, o reino do lar e o pequeno círculo de amigos, como o melhor ou mais favorável local para o exercício da virtude. Está convencido de que a perda desta esfera privada prejudicaria grandemente uma vida bem vivida, mas é difícil de explicar por quê. Ele poderia ter feito melhor para se concentrar nos benefícios de ser objeto da solicitude de um amigo íntimo. Tal como a propriedade é mal cuidada quando é propriedade de todos, e tal como uma criança seria mal cuidada se não recebesse cuidados parentais especiais, pontos que Aristóteles faz na *Política* (II.2-5), também na ausência de amizade perderíamos um benefício que não poderia ser substituído pelos cuidados da comunidade maior. Mas Aristóteles não está à procura de uma defesa deste tipo, porque concebe a amizade como sendo principalmente uma atividade e não uma receptividade. É difícil, dentro da sua estrutura, mostrar que a atividade virtuosa para com um amigo é um bem de importância única.

Uma vez que Aristóteles pensa que a busca da própria felicidade, devidamente compreendida, requer uma atividade eticamente virtuosa e será, portanto, de grande valor não só para os amigos, mas também para a comunidade política em geral, ele argumenta que o amor-próprio é uma emoção inteiramente adequada – desde que se exprima no amor à virtude (IX.8). O amor-próprio é justamente condenado quando consiste na busca de uma parte tão grande dos bens externos – especialmente riqueza e poder – quanto se pode adquirir, porque esse amor-próprio inevitavelmente leva a um conflito com os outros e mina a estabilidade da comunidade política. Pode ser tentador moldar a defesa do amor-próprio de Aristóteles em termos modernos, chamando-o de egoísta, e "egoísmo" é um termo suficientemente amplo para que, devidamente definido, possa se adequar à perspectiva ética de Aristóteles. Se o egoísmo é a tese de que se agirá sempre corretamente se se consultar o próprio interesse, devidamente entendido,

então nada estaria errado em identificá-lo como um egoísta.

Mas egoísmo, por vezes, é entendido num sentido mais forte. Tal como o consequencialismo é a tese de que se deve maximizar o bem geral, qualquer que seja o bem, assim o egoísmo pode ser definido como a tese paralela de que se deve maximizar o próprio bem, qualquer que seja o bem.

O egoísmo, por outras palavras, pode ser tratado como uma tese puramente formal: defende que, quer o bem seja o prazer, a virtude ou a satisfação dos desejos, não se deve tentar maximizar a quantidade de bem no mundo, mas apenas o próprio bem. Quando o egoísmo assume esta forma abstrata, é uma expressão da ideia de que as reivindicações dos outros nunca merecem ser atendidas, a menos que de uma forma ou de outra, o seu bem possa ser demonstrado para servir o seu próprio bem.

A única razão subestimada para a ação é o interesse próprio; que um ato ajuda outro não constitui por si só uma razão para o realizar, a menos que se possa fazer alguma ligação entre o bem desse e o seu próprio bem.

Não há razão para atribuir esta forma extrema de egoísmo a Aristóteles. Pelo contrário, sua defesa do amor-próprio deixa claro que ele não está disposto a defender a ideia vazia de que se deve amar a si próprio sozinho ou acima de outros; ele defende o amor-próprio somente quando esta emoção está ligada à teoria correta de onde reside o bem de alguém, pois só assim pode mostrar que o amor-próprio não precisa ser uma paixão destrutiva. Ele toma como certo que o amor-próprio é devidamente condenado sempre que se pode demonstrar que é prejudicial para a comunidade. Só é louvável se for possível demonstrar que quem expressa tal amor-próprio será um cidadão admirável. Ao fazer esta suposição, Aristóteles revela que pensa que as reivindicações de outros membros da comunidade a um tratamento adequado são intrinsecamente válidas. Isto é precisamente o que uma forte forma de egoísmo não pode aceitar.

Devemos também ter em mente a declaração de Aristóteles na Política de que a comunidade política é anterior ao cidadão individual – tal como todo o corpo é anterior a qualquer uma de suas partes (1253a 18-29). Aristóteles faz uso desta alegação quando propõe que na comunidade ideal cada criança deve receber a mesma educação, e que a responsabilidade de proporcionar tal educação deve ser retirada das mãos de particulares e fazer uma questão de interesse comum (1337a 21-7). Nenhum cidadão, diz ele, pertence a si próprio; todos pertencem à cidade (13337a 28-9). O que ele quer dizer é que quando se trata de assuntos como a educação, que afetam o bem de todos, cada indivíduo deve ser guiado pelas

decisões coletivas de toda a comunidade. Um cidadão individual não pertence a si próprio, no sentido de que ele não está em condições de ele sozinho determinar como deve agir; ele deve subordinar a seu poder de tomada de decisões para aqueles de todos. A forte forma de egoísmo que temos discutido não pode aceitar a doutrina de Aristóteles sobre a prioridade da cidade para o indivíduo. Diz ao indivíduo que o bem de outros não têm, por si só, nenhuma reivindicação válida sobre ele, mas que ele deve servir outros membros da comunidade apenas na medida em que ele possa ligar os seus interesses aos seus próprios. Uma tal doutrina não deixa espaço para o pensamento de que o cidadão individual não pertence a si próprio, mas ao todo.

10. Três vidas comparadas

No Livro I, Aristóteles diz que três espécies de vidas são consideradas atraentes: uma é dedicada ao prazer, a segunda à política, e a terceira ao conhecimento e compreensão (1095b 17-19). Em X.6-9 ele retorna a estas três alternativas e explora-as mais completamente do que no Livro I. A vida do prazer é entendida no Livro I como uma vida dedicada ao prazer físico e é rapidamente descartada devido sua vulgaridade. Em X.6, Aristóteles reconhece que os prazeres físicos, e de forma mais geral, as diversões de todos os tipos, são desejáveis em si mesmos, e por isso têm alguma pretensão de ser nosso fim último. Mas suas discussões sobre felicidade no Livro X não começam do zero; ele as constrói sobre a sua tese de que esse prazer não pode ser nosso alvo final, porque o que conta como agradável deve ser julgado por algum outro padrão distinto do próprio prazer – a saber, o julgamento da pessoa virtuosa. As diversões não faltarão a uma vida feliz, uma vez que todos precisam de relaxamento, e as diversões preenchem essa necessidade. Mas esse é um papel subordinado, uma vez que procuramos relaxar a fim de regressar a atividades mais importantes.

Aristóteles volta-se, portanto, em X.7-8, para as duas alternativas restantes – política e filosofia – e apresenta uma série de argumentos para mostrar que a vida filosófica, uma vida dedicada à teoria (contemplação, estudo), é a melhor. *Theōría* não é o processo de aprendizagem que leva à compreensão; tal processo não é um candidato ao nosso fim último, pois é realizado em prol de um outro objetivo. O que Aristóteles tem em mente quando fala de *theōría* é a atividade de alguém que já alcançou a sabedoria teórica. A vida mais feliz é vivida por alguém

que tem uma compreensão completa de princípios causais básicos que regem o funcionamento do universo, e que tem os recursos necessários para viver uma vida dedicada ao exercício dessa compreensão. Evidentemente Aristóteles acredita que a sua própria vida e a dos seus amigos filosóficos era a melhor disponível para um ser humano. Ele compara essa vida com a de um deus: deus pensa sem interrupção e infinitamente, e um filósofo goza de algo semelhante por um período de tempo limitado.

Pode parecer estranho que depois de dedicar tanta atenção às virtudes práticas, Aristóteles deva concluir o seu tratado com a tese de que a melhor atividade da melhor vida não é a ética. De fato, alguns estudiosos têm sustentado que X.7-8 está profundamente em desacordo com o resto da Ética; eles consideram que Aristóteles está dizendo que devemos estar preparados para agir de forma pouco ética, se necessário, a fim de nos dedicarmos à contemplação tanto quanto possível. Mas é difícil acreditar que ele pretendesse desdizer-se tão abruptamente, e há muitas indicações de que ele pretende que os argumentos de X.7-8 sejam uma continuação dos temas que ele enfatiza durante todo o resto da Ética. A melhor maneira de o compreender é assumir que se necessitará das virtudes éticas para viver a vida de um filósofo, ainda que o exercício dessas virtudes não seja o fim último do filósofo. Para estar adequadamente equipada para viver uma vida de pensamento e discussão, a pessoa precisará de sabedoria prática, temperança, justiça e de outras virtudes morais. Dizer que há algo melhor até do que a atividade ética, e que a atividade ética promove este objetivo superior, é inteiramente compatível com todo o resto que encontramos na Ética.

Embora o principal objetivo de Aristóteles em X.7-8 seja mostrar a superioridade da filosofia em relação à política, ele não nega que uma vida política é feliz. A felicidade perfeita, diz ele, consiste na contemplação; mas ele indica que a vida dedicada ao pensamento prático e à virtude ética é feliz de uma forma secundária. Ele pensa nesta segunda melhor vida como a de um líder político, porque ele assume que a pessoa que mais exerce plenamente qualidades tais como justiça e grandeza de alma é o homem que tem os grandes recursos necessários para promover o bem comum da cidade. A vida política tem um grande defeito, apesar do fato de que consiste em exercer as virtudes éticas, porque é uma vida desprovida de compreensão e atividade filosófica. Se alguém combinasse ambas as carreiras praticando a política em determinados momentos e empenhado em discussões filosóficas em outros momentos (como fazem os reis filósofos de Platão), levaria uma vida melhor do que a do político de Aristóteles, mas pior do que a do filósofo de Aristóteles.

Mas a sua queixa sobre a vida política não é simplesmente o fato de ser desprovida de atividade filosófica. Os pontos que ele faz contra ela revelam os inconvenientes inerentes à atividade ética e política. Talvez o mais revelador destes defeitos é que a vida do líder político é num certo sentido sem lazer [*unleisurely*] (1177b 4-15). O que Aristóteles tem em mente quando faz esta queixa é que as atividades éticas são remediais: são necessárias quando algo correu mal ou corre esse risco. A coragem, por exemplo, é exercida na guerra e a guerra soluciona um mal; isto não é algo que se deva desejar. Aristóteles implica que todas as outras atividades políticas têm a mesma característica, embora talvez em menor grau. Justiça corretiva lhe forneceria mais provas para a sua tese – mas e que tal a justiça na distribuição de bens? Talvez Aristóteles responda que nas comunidades políticas existentes, uma pessoa virtuosa deve acomodar-se ao método menor mal [*least bad*] de distribuição, porque, sendo a natureza humana o que ela é, uma certa quantidade de injustiça deve ser tolerada. Assim como a pessoa corajosa não pode ser completamente satisfeita com a sua ação corajosa, não importa quanto autodomínio demonstre, porque ele é um amante da paz e não um assassino, também a pessoa justa que vive no mundo real deve experimentar algum grau de insatisfação com as suas tentativas de dar a cada pessoa o que lhe é devido. Os prazeres de exercer as virtudes éticas são, em circunstâncias normais, misturados com dor. O prazer puro só está disponível quando nos removemos a nós mesmos deste mundo demasiado humano e contemplamos a ordem racional do cosmos. Nenhuma vida humana pode consistir unicamente nestes prazeres puros; e, em certas circunstâncias, se pode dever à comunidade a renúncia a uma vida filosófica e a dedicação ao bem da cidade. Mas os paradigmas da felicidade humana são aquelas pessoas que são sortudas o suficiente para dedicar muito de seu tempo ao estudo de um mundo mais ordenado do que o mundo humano que habitamos.

Embora Aristóteles argumente em favor da superioridade da vida filosófica X. 7-8, ele diz em X.9, o capítulo final da *Ética*, que seu projeto não está completo ainda, porque podemos fazer os seres humanos virtuosos ou bons, mesmo que em algum pequeno grau, somente se empreendermos um estudo da arte da legislação. A seção final da *Ética* é, portanto, concebida como um prolegômenos para os escritos políticos de Aristóteles. Devemos investigar quais tipos de sistemas políticos exibidos pelas cidades-estados gregas existentes, as forças que destroem ou as preservam, e o melhor tipo de ordem política. Embora o estudo da virtude que Aristóteles acaba de concluir seja útil para todos os seres humanos que foram bem-educados - mesmo aqueles que não têm a intenção de seguir uma carreira política - também é projetado

para servir a um propósito maior. Seres humanos não podem realizar a felicidade ou mesmo algo próximo a ela, a menos que vivam suas vidas em comunidade que fomentem bons hábitos e forneçam os bens básicos para uma vida bem vivida.

O estudo do bem humano nos leva, portanto, a duas conclusões: a melhor vida não se encontra na prática política. Mas o bem-estar de comunidades inteiras depende da disposição de alguns de levar a segunda melhor vida – uma vida dedicada ao estudo e à prática da arte da política e à expressão daquelas qualidades de pensamento e paixão em que se exibe o racional domínio de si mesmo.

Leituras Adicionais

A. Visão geral de autoria única

BROADIE, 1991; BOSTOCK, 2000; BURGER, 2008; GAUTHIER; JOLIF, 1958–59; HARDIE, 1980; PAKALUK, 2005; PRICE, 2011; REEVE, 2012A; URMSON, 1987.

B. Antologias

ANTON; PREUS (ed.), 1991; BARNES, SCHOFIELD, SORABJI (ed.), 1977; BARTLETT; COLLINS (ed.), 1999; ENGSTROM; WHITING (ed.), 1996; HEINAMAN (ed.), 1995; KRAUT (ed.), 2006b; MILLER (ed.), 2011; NATALI (ed.), 2009; PAKALUK; PEARSON (ed.), 2010; POLANSKY (ed.), 2014; ROCHE (ed.), 1988c; RORTY (ed.), 1980; SHERMAN (ed.), 1999; SIM (ed.), 1995.

C. Estudos de Tópicos particulares

C1. A Ordem Cronológica dos Tratados de Ética de Aristóteles

KENNY, 1978, 1979, 1992; ROWE, 1971.

C.2. A Metodologia e Metafísica da Teoria Ética

BARNES, 1980; J.M. COOPER, 1999 (cap. 12); FREDE, 2012; HEINAMAN (ed.), 1995; IRWIN, 1988b; KARBOWSKI, 2014b, 2015a, 2015b; KONTOS, 2011; KRAUT, 1998; MCDOWELL, 1995; NUSSBAUM, 1985, 1986 (cap. 8-9); REEVE, 1992 (cap. 1), 2012b; ROCHE, 1988b, 1992; SCOTT, 2015; SEGVIC, 2002; SHIELDS, 2012a; ZINGANO, 2007b.

C.3. O Bem Humano e a Função Humana

ANNAS, 1993 (cap. 18); BARNEY, 2008; BROADIE, 2005, 2007a; CHARLES, 1999; CLARK, 1975 (14-27, 145-163); J.M. COOPER, 1986 (cap. 1, 3), 1999 (cap. 9, 13); CURZER, 1991; GADAMER, 1986; GERSON, 2004; GOMEZLOBO, 1989; HEINAMAN, 2002, 2007; IRWIN, 2012; KEYT, 1978; KORSGAARD, 1986a, 1986b; KRAUT, 1979a, 1979b, 1989, 2002 (cap. 3); LAWRENCE, 1993, 1997, 2001; G.R. LEAR, 2000; J. LEAR, 2000; MACDONALD, 1989; NATALI, 2010; NUSSBAUM, 1986 (cap. 11, 12); PURINTON, 1998; REEVE, 1992 (cap. 3, 4); ROCHE, 1988a; SANTAS, 2001 (cap. 6-7); SCOTT, 1999, 2000; SEGVIC, 2004; SUITS, 1974; VAN CLEEMPUT, 2006; WEDIN, 1981; N. WHITE, 2002, 2006; S. WHITE, 1992; WHITING, 1986, 1988; WIELENBERG, 2004; WILLIAMS, 1985 (cap. 3).

C.4. A Natureza da Virtude e a Descrição das Virtudes Particulares

BRICKHOUSE, 2003; BROWN,1997; BRUNSCHWIG,1996; CLARK,1975 (84-97); COOPER,N. 1989; CURZER,1990, 1995, 1996, 1997, 2005, 2012; DI MUZIO, 2000; GARDINER, 2001; GOTTLIEB,1991, 1994a, 1994b, 1996, 2009; HALPER, 1999; HARDIEM ,1978; HURSTHOUSE, 1988; HUTCHINSON, 1986; IRWIN, 1988a; KRAUT, 2002 (cap. 4), 2012, 2013; LEUNISSEN, 2012, 2013, 2017; LORENZ, 2009; MCKERLIE, 2001; PAKALUK, 2004; PEARSON, 2006, 2007; PETERSON, 1988; RUSSELL, 2012a; SANTAS, 2001 (cap. 8); SCALTSAS, 1995; SCHÜTRUMPF, 1989; SHERMAN, 1989, 1997; SIM, 2007; TAYLOR, 2004; TELFER, 1989-90; TUOZZO, 1995; WHITING, 1996; YOUNG, 1988; YU, 2007.

C.5. Raciocínio Prático, Psicologia Moral e Ação

BROADIE, 1998; CHARLES, 1984, 2007; COOPE, 2012; J. COOPER, 1986 (cap. 1), 1999 (cap. 10, 11, 19); DAHL, 1984; DESTRÉE, 2007; ENGBERG-PEDERSEN, 1983; FORTENBAUGH, 1975; GRÖNGROSS, 2007; HURSTHOUSE, 1984; KRAUT, 2006a; LORENZ ,2006; MCDOWELL, 1996a, 1996b, 1998; MCKERLIE, 1998; MEYER, 1993; MILO ,1966; MOSS, 2011, 2012; NATALI (ed.), 2009; NUSSBAUM, 1986 (cap. 10); OLFERT, 2017; PAKALUK; PEARSON (ed.), 2010; PICKAVÉ; WHITING, 2008; POLITIS, 1998; REEVE, 1992 (cap. 2), 2013; SEGVIC, 2009a; SHERMAN, 2000; TAYLOR, 2003b; WALSH, 1963; ZINGANO, 2007a.

C.6. Prazer

GOSLING; TAYLOR, 1982 (cap. 11-17); GOTTLIEB, 1993; NATALI (ed.), 2009; OWEN, 1971; PEARSON, 2012; RORTY, 1974; TAYLOR, 2003a, 2003b; URMSON, 1967; WARREN, 2009; WOLFSDORF, 2013 (cap. 6).

C.7. Amizade

ANNAS, 1977, 1993 (cap. 12); BREWER, 2005; J.M. COOPER, 1999 (cap. 14, 15); HITZ, 2011; KAHN, 1981; MILGRAM, 1987; NEHAMAS, 2010; PAKALUK, 1998; PANGLE, 2003; PRICE, 1989 (cap. 4 7); ROGERS, 1994; SCHOLLMEIER, 1994; SHERMAN, 1987; STERN-GILLET, 1995; WALKER, 2014; WHITING, 1991.

C.8. Feminismo e Aristóteles

FREELAND,1998; KARBOWSKI, 2014a; MODRAK ,1994; WARD (ed.), 1996.

C.9. Aristóteles e a Ética Contemporânea

BROADIE, 2006; CHAPPELL (ed.), 2006; GARVER, 2006; GILL (ed.), 2005; LEBAR, 2013; MACINTYRE, 1999; PETERS, 2014; RUSSELL, 2012b; STOHR, 2003, 2009; WIGGINS, 2009.

D. Bibliografia

LOCKWOOD, 2005.

Referência bibliográfica

Literatura Primária

Ética a Nicômaco

ARISTOTLE. **Aristotle's Nicomachean Ethic.** Robert C. Bartlett, and Susan D. Collins (eds/trans.). Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Roger Crisp (ed./trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.doi:10.1017/CBO9780511802058.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. With Introduction, Notes, and Glossary. 2nd edition, Terence H. Irwin (ed./trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2014.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1984.

ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. W.D. Ross (trans.), revised by J.O. Urmson. *In*: BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle**. The Revised Oxford Translation, vol. 2, Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Christopher Rowe (trans.). With philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Ética a Eudemo

ARISTOTLE. Eudemian Ethics. Brad Inwood and Raphael Woolf (eds./trans.). *In*: **Cambridge Texts in the History of Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013. doi:10.1017/CBO9781139043281.

ARISTOTLE. Eudemian Ethics. Anthony Kenny (ed./trans.). *In*: **Oxford World's Classics**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ARISTOTLE. Eudemian Ethics. J. Solomon (trans.). *In*: BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle**. The Revised Oxford Translation, vol. 2, Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTOTLE. Eudemian Ethics. H. Rackham (trans.), *In*: **the Loeb Classical Library, Aristotle,** vol. 20, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.

ARISTOTLE. **Aristotle's Eudemian Ethics***:* Books I, II, and VIII*,* M.J. Woods (trans.). 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Literatura Secundária

ANNAS, J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *In*: **Mind**, 86, p. 532-54, 1977. doi:10.1093/mind/LXXXVI.344.532.

ANNAS, J. **The Morality of Happiness**. New York: Oxford University Press, 1993. doi:10.1093/0195096525.001.0001. ANTON, J. P.; PREUS, A. (ed.). **Aristotle's Ethics: Essays in Ancient Greek Philosophy**, vol. 5, Albany, NY: The State University of New York Press, 1991.

AUSTIN, J. L. A Plea for Excuses: The Presidential Address. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 1957, p. 1-30. Reprinted in his **Philosophical Papers**, Oxford: Clarendon Press, 1961. doi:10.1093/aristotelian/57.1.1

BARNES, J. Aristotle and the Methods of Ethics. *in*: **Revue Internationale de la Philosophie**, 1980, 34(133/134), p. 490-511.

BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (ed.). **Articles on Aristotle**, vol. 2, Ethics and Politics, London: Duckworth, 1977.

BARNEY, R. Aristotle's Argument for a Human Function. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2008, 34 (Summer), p. 293-322.

BARTLETT, R. C.; COLLINS S. D. (ed.). **Action and Contemplation**. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

BOBONICH, C.; DESTREE, P. (ed.). **Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus**. Leiden: Brill, 2007.

BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BREWER, T. Virtues We Can Share: Friendship and Aristotelian Ethical Theory. *In*: **Ethics**, 2005, 115(4), p. 721-758. doi:10.1086/430489.

BRICKHOUSE, T. C. Does Aristotle Have a Consistent Account of Vice? *In*: **Review of Metaphysics**, 2003, 57(1), p. 3-23.

BROADIE, S. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1991. doi:10.1093/0195085604.001.0001

BROADIE, S. Interpreting Aristotle's Directions. *In*: **Gentzler**, 1998, p. 291-306.

BROADIE, S. On the Idea of the Summum Bonum. *In*: **Gill**, 2005, p. 41-58 (capítulo 2). Reprinted *In*: **Broadie**, 2007b, p.135-152 (capítulo 9).

BROADIE, S. Aristotle and Contemporary Ethics. *In*: **Kraut**, 2006, p. 342-361. Reprinted *In*: **Broadie**, 2007b, p. 113-134. doi:10.1002/9780470776513.ch16

BROADIE, S. What Should We Mean by 'The Highest Good'? *In*: BROADIE, 2007b, p. 153-165 (cap. 10).

BROADIE, S. **Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics**. Cambridge: University Press, 2007b. doi:10.1017/CBO9780511551086.

BROWN, L. What is the Mean Relative to Us in Aristotle's Ethics?. *In*: **Phronesis**, 1997, 42, p. 77-93.

BRUNSCHWIG, J. The Aristotelian Theory of Equity. *in*: Michael Frede & Gisela Striker (eds.). **Rationality in Greek Thought**, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 115-155.

BURGER, R. **Aristotle's Dialogue with Socrates: on the Nicomachean Ethics**, Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

CHAPPELL, T. (ed.) Values and Virtues: Aristotelianism. *In:* **Contemporary Ethics**, Oxford: Clarendon Press, 2006.

CHARLES, D. **Aristotle's Philosophy of Action**. London: Duckworth, 1984.

CHARLES, D. Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society** (Supplementary Volume), 1999, 73, p. CHARLES, D. Aristotle's Weak Akrates: What does her Ignorance Consist in?. *in*: **Bobonich and Destree**, 2007, p. 139-166.

CLARK, S. R.L. **Aristotle's Man:** Speculations upon Aristotelian Anthropology. Oxford: University Press, 1975. doi:10.1093/acprof:oso/9780198245162.001.0001

COOPE, U. Why does Aristotle Think that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom?. *In*: **Phronesis**, 2012, 57(2), p. 142-163. doi:10.1163/156852812X628998

COOPER, J. M. **Reason and Human Good in Aristotle**, Indianapolis: Hackett, 1986.

COOPER, J. M. **Reason and Emotion:** Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999.

COOPER, N. Aristotle's Crowning Virtue. *In*: **Apeiron**, 1989, 22(3), p. 191-205. doi:10.1515/APEIRON.1989.22.3.191

CURZER, H. J. A Great Philosopher's Not So Great Account of Great Virtue: Aristotle's Treatment of 'Greatness of Soul. *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 1990, 20(4), p. 517-537.

CURZER, H. J. The Supremely Happy Life in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. *In*: **Apeiron**, 1991, 24(1), p. 47-69. doi:10.1515/APEIRON.1991.24.1.47

CURZER, H. J. Aristotle's Account of the Virtue of Justice. *In*: **Apeiron**, 1995, 28(3), p, 207-238. doi:10.1515/APEIRON.1995.28.3.207

CURZER, H. J. A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue Is a Mean. *In*: **Ancient Philosophy**, 1996, 16(1), p. 129- 138. doi:10.5840/ancientphil199616116.

CURZER, H. J. Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in *Nicomachean Ethics* III 10-11. *In*: **Journal of the History of Philosophy**, 1997, 35(1), p. 5-25. doi:10.1353/hph.1997.0008.

CURZER, H. J. How Good People Do Bad Things: Aristotle on the Misdeeds of the Virtuous. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2005, 28(Summer), p. 233-272.

CURZER, H. J. **Aristotle and the Virtues**. Oxford: Oxford University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199693726.001.0001.

DAHL, N. O. **Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 1984.

DESTRÉE, P. Aristotle on the Causes of Akrasia. *In*: **Bobonich and Destree**, 2007, p. 139-166.

DI MUZIO, G. Aristotle on Improving One's Character. *In*: **Phronesis**, 2000, 45(3),p. 205-219. doi:10.1163/156852800510180

ENGBERG-PEDERSEN, T. **Aristotle's Theory of Moral Insight.** Oxford: Clarendon Press, 1983.

ENGSTROM, S.; WHITING, J. (eds.). **Aristotle, Kant, and the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FORTENBAUGH, W.W. **Aristotle on Emotion**, London: Duckworth, 1975.

FREDE, D. The *Endoxon* Mystique: What *Endoxa* Are and What They are Not. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2012, 43 (Winter), p. 185-216.

FREELAND, C. (ed.). **Feminist Interpretations of Aristotle**. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998.

GADAMER, H. G. **The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy**. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

GARDINER, S. M. Aristotle's Basic and Non-Basic Virtues. *In*: **Oxford Studies In Ancient Philosophy**, 2001, 20 (Summer), p. 261-295.

GARVER, E. **Confronting Aristotle's Ethics:** Ancient and Modern Morality. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

GAUTHIER, R.A.; JOLIF, J.Y. **Aristote:** L'Ethique à Nicomaque. 3 vol. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958-9.

GENTZLER, J. (ed.). **Method in Ancient Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GERSON, L. Platonism in Aristotle's Ethics. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy** ,2004, 27 (Winter), p. 217-248.

GILL, C. (ed.). **Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

GOMEZ-LOBO, A. The *Ergon* Inference. *In*: **Phronesis**, 1989, 34(1), p. 170-184. doi:10.1163/156852889X00116.

GOSLING, J.C.B.; TAYLOR, C.C.W. **The Greeks on Pleasure**. Oxford: Clarendon Press, 1982, Cap. 11-17. doi:10.1093/acprof:oso/9780198246664.001.0001.

GOTTLIEB, P. Aristotle and Protagoras: The Good Human Being as the Measure of Goods. *In*: **Apeiron**, 1991, 24(1), p. 25-45. doi:10.1515/APEIRON.1991.24.1.25

GOTTLIEB, P. Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure. *In*: **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 1993, 75(1), p. 31-46. doi: 10.1515/agph.1993.75.1.31.

GOTTLIEB, P. Aristotle's 'Nameless' Virtues. *In*: **Apeiron**, 1994a, 27(1), p. 1-15. doi:10.1515/APEIRON.1994.27.1.1.

GOTTLIEB, P. Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues. *In*: **Phronesis**, 1994b, 39(3), p. 275-290. doi:10.1163/156852894321052081.

GOTTLIEB, P. Aristotle's Ethical Egoism. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 1996, 77(1), p. 1-18. doi:10.1111/j.1468-0114.1996.tb00155.x.

GOTTLIEB, P. **The Virtue of Aristotle's Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. doi:10.1017/CBO9780511581526.

GRÖNGROSS, G. Listening to Reason in Aristotle's Moral Psychology. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2007, 32 (Summer), p. 251-272.

HALPER, E. The Unity of the Virtues in Aristotle. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 1999, 17, p. 115-144.

HARDIE, W.F.R. Magnanimity. in Aristotle's Ethics. *In*: **Phronesis**, 1978, 78(1), p. 63-79. doi:10.1163/156852878X00226.

HARDIE, W.F.R. **Aristotle's Ethical Theory**. second edition, Oxford: Clarendon Press, 1980. doi:10.1093/acprof:oso/9780198246329.001.0001.

HEINAMAN, R. (ed.). **Aristotle and Moral Realism**. Boulder: Westview, 1995.

HEINAMAN, R. The Improvability of Eudaimonia in the Nicomachean Ethics. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2002, 23, p. 99-145.

HEINAMAN, R. Eudaimonia as an Activity in Nicomachean Ethics I.8-12. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosoph***y*, 2007, 33 (Winter), p. 221-254.

HITZ, Z. Aristotle on Self-Knowledge and Friendship. *In*: **Philosophers' Imprint**, 2011, 11(12), p. 1-28. [Hitz 2011 available online]

HURSTHOUSE, R. Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.1. *in*: **Phronesis**, 1984, 29(3), p. 252-266. doi:10.1163/156852884X00030.

HURSTHOUSE, R. Moral Habituation. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 1988, 6, p. 201-219.

HUTCHINSON, D.S. **The Virtues of Aristotle**; London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

IRWIN, T. H. Disunity in the Aristotelian Virtues. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Supplementary Volume, 1988, p. 61-78.

IRWIN, T. H. **Aristotle's First Principles. Oxford**: Clarendon Press, 1988b. doi:10.1093/0198242905.001.0001.

IRWIN, T. H. Conceptions of Happiness in the *Nicomachean Ethics*. *In*: **Shields**, 2012b, p. 495-428.

KAHN, C. H. Aristotle and Altruism. **in**: **Mind**, 1981, 90(357), p. 20-40. doi:10.1093/mind/XC.357.20.

KARBOWSKI, J. Aristotle on the Rational Abilities of Women. *In*: **Apeiron**, 2014a, 47(4), p. 435-460. doi:10.1515/apeiron-2013-0061.

KARBOWSKI, J. *Endoxa*, Facts, and the Starting Points of the Nicomachean Ethics. *In*: NIELSEN, K. M.; HENRY, D. (ed.). **Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2014b. doi:10.1017/CBO9780511846397.007.

KARBOWSKI, J. Is Aristotle's *Eudemian Ethics* Quasi-Mathematical?. *In*: **Apeiron**, 2015a, 48(3), p. 368-386. doi:10.1515/apeiron-2014-0046

KARBOWSKI, J. *Phainomena* as Witnesses and Examples: The Methodology of *Eudemian Ethics* I.6. *in*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2015b, 49, p. 193-225.

KENNY, A. **The Aristotelian Ethics: A Study of The Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1978. doi:10.1093/acprof:oso/9780198245544.001.0001.

KENNY, A. **Aristotle's Theory of the Will**. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.

KENNY, A. **Aristotle on the Perfect Life**. Oxford: Clarendon Press, 1992.doi:10.1093/acprof:oso/9780198240174.001.0001

KEYT, D. Intellectualism in Aristotle. *In*: **Paideia**, 1978, 7, p. 138-157.

KONTOS, P. **Aristotle's Moral Realism Reconsidered:** Phenomenological Ethics. New York: Routledge, 2011.

KORSGAARD, C. M. Aristotle on Function and Virtue. *In*: **History of Philosophy Quarterly**, 1986a, 3(3), p. 259-279.

KORSGAARD, C. M. Aristotle and Kant on the Source of Value. *In*: **Ethics**, 1986b, 96(3), p. 486-505. doi:10.1086/292771.

KRAUT, R. Two Conceptions of Happiness. *in*: **Philosophical Review**, 1979, 88(2), p. 167-197. doi:10.2307/2184505.

KRAUT, R. The Peculiar Function of Human Beings. *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 1979b, 9(3), p. 53-62.doi:10.1080/00455091.1979.10716263.

KRAUT, R. **Aristotle on the Human Good**, Princeton: Princeton University Press, 1989.

KRAUT, R. Aristotle on Method and Moral Education. *In*: **Gentzler**, 1998, p. 271-290.

KRAUT, R. **Aristotle: Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KRAUT, R. Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of Dein in Aristotle's Nicomachean Ethics. *in*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2006a, 30 (Summer), p. 169-200.

KRAUT, R. (ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics**. Oxford: Blackwell Publishers, 2006b. doi:10.1002/9780470776513.

KRAUT, R. Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception. *In*: SHIELDS, 2012b, p. 529-557.

KRAUT, R. An Aesthetic Reading of Aristotle's Ethics. *In*: HARTE, V.; LANE, M. (ed.). **Politeia: Essays in Honour of Malcolm Schofield**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 231-250. doi:10.1017/CBO9781139096843.016.

LAWRENCE, G. Aristotle and the Ideal Life. *In*: **Philosophical Review**, 1993, 102(1), p. 1-34. doi:10.2307/2185651

LAWRENCE, G. Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: Nicomachean Ethics I.7 1097b 16-20. *In*: **Phronesis**, 1997, 42(1), p. 32-76. doi:10.1163/156852897321163409.

LAWRENCE, G. The Function of the Function Argument. *In*: **Ancient Philosophy**, 2001, 21(2), p. 445-475.doi:10.5840/ancientphil200121227.

LEAR, G. R. **Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

LEAR, J. **Happiness, Death, and the Remainder of Life**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

LEBAR, M. **The Value of Living Well**. New York: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/acprof:oso/9780199931118.001.0001.

LEUNISSEN, M. Aristotle on Natural Character and Its Implications for 4Moral Development. *In*: **Journal of the History of Philosophy**, 2013, 50(4), p. 507-530. doi:10.1353/hph.2012.0062.

LEUNISSEN, M. Becoming good starts with nature' Aristotle on the Heritability and Advantages of Good Natural Character. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2013, 44, p. 99-128.

LEUNISSEN, M. **From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2017.

LOCKWOOD, T. C. A Topical Bibliography of Scholarship on Aristotle's Nicomachean Ethics: 1880 to 2004. *In*: **Journal of Philosophical Research**, 2005, 30, p. 1-116. doi:10.5840/jpr20053048.

LORENZ, H. **The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 2006. doi:10.1093/0199290636.001.0001/.

LORENZ, H. Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2009, 37 (Winter), p. 177-212.

MACDONALD, S. Aristotle and the Homonymy of the Good. *In*: **Archiv Für Geschichte der Philosophie**, 1989, 71(2), p. 150-174. doi:10.1515/agph.1989.71.2.150.

MACINTYRE, A. **Dependent Rational Animals:** Why Human Beings Need the Virtues. Chicago: Open Court, 1999.

MCDOWELL, J. Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics. *in*: **Heinaman**, 1995, p. 201-208. Reprinted *In*: **McDowell** 2009, p. 23-40 (cap. 2).

MCDOWELL, J. Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics. *In*: ENGSTROM; WHITING, 1996a, p.19-35. Reprinted *in*: MCDOWELL, 2009,

p. 41-58 (cap. 3).

MCDOWELL, J. Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle. *In*: LOVIBOND, S.; WILLIAMS, S. G. (ed.). **Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value**, Oxford: Blackwell, 1996b, p. 167-197. Reprinted *In*: MCDOWELL, 2009, p. 59-76, (cap. 4).

MCDOWELL, J. Some Issues in Aristotle's Moral Psychology. *In*: **Mind, Value, and Reality**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 23-49.

MCDOWELL, J. **The Engaged Intellect:** Philosophical Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

MCKERLIE, D. Aristotle and Egoism. *In*: **Southern Journal of Philosophy**, 1998, 36(4), p. 531-555. doi:10.1111/j.2041-6962.1998.tb01769.x.

MCKERLIE, D. Aristotle's Theory of Justice. *In*: **Southern Journal of Philosophy**, 2001, 39(1), p. 119-141. doi:10.1111/j.2041-6962.2001.tb01809.x.

MEYER, S. S. **Aristotle on Moral Responsibility**. Oxford: Blackwell, 1993.

MILGRAM, E. Aristotle on Making Other Selves, *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 1987, 17(2), p. 361-376. doi:10.1080/00455091.1987.10716441.

MILLER, J. (ed.). **Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MILO, R. D. **Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will**. The Hague: Mouton, 1966.

MODRAK, D. Aristotle: Women, Deliberation, and Nature. *In*: BAR ON, B-A. (ed.), **Engendering Origins:** Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle, Albany, NY: State University of New York Press, 1994, p. 207-22.

MOSS, J. Virtue Makes the Goal Right' Virtue and *Phronesis* in Aristotle's Ethics. *In*: **Phronesis**, 2011, 56(3), p. 204-261. doi:10.1163/156852811X575907

MOSS, J. **Aristotle on the Apparent Good:** Perception, Phantasia, Thought, and Desire. Oxford: University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199656349.001.0001.

NATALI, C. (ed.). **Aristotle's 'Nicomachean Ethics',** Book VII, (Symposia Aristotelia). Oxford: Oxford University Press, 2009.

NATALI, C. *Posterior Analytics* and the Definition of Happiness in *NE* I. *In*: **Phronesis**, 2010, 55(4), p. 304-324. doi:10.1163/156852810X523905.

NEHAMAS, A. Aristotelian *Philia*, Modern Friendship. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy,** 2010, 39, p. 213-47.

NUSSBAUM, M. C. The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. *In*: **Proceedings of the Boston Area**

Colloquium in Ancient Philosophy, 1985, 1, p. 151-201. Reprinted *In*: ***her* Love's Knowledge**, New York: Oxford University Press, 1990, p. 54-105. doi:10.1163/2213441785X00102.

NUSSBAUM, M. C. **The Fragility of Goodness:** Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

OLFERT, C. **Aristotle on Practical Truth**. New York: Oxford University Press, 2017.

OWEN, G.E.L. Aristotelian Pleasures. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 1971, 72, p. 135-152. Reprinted *In*: **his, Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy**, M.Nussbaum (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, p. 334-346.

PAKALUK, M. **Aristotle: Nicomachean Ethics, Books VIII and IX**, (Clarendon Aristotle Series), Oxford: Clarendon Press, 1998.

PAKALUK, M. The Meaning of Aristotelian Magnanimity. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2004, 26 (Summer), p. 241-276.

PAKALUK, M. **Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction**, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PAKALUK, M.; PEARSON, G. (ed.). **Moral Psychology and Human Action in Aristotle**, Oxford: Oxford University Press, 2010. doi:10.1093/acprof:oso/9780199546541.001.0001.

PANGLE, L. S. **Aristotle and the Philosophy of Friendship**, Cambridge: Cambridge University Press, 2003. doi:10.1017/CBO9780511498282.

PEARSON, G. Aristotle on Acting Unjustly without Being Unjust. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2006, 30 (Summer), p. 211-234.

PEARSON, G. Phronesis as a Mean in the Eudemian Ethics. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2007, 32 (Summer), p. 273-296.

PEARSON, G. **Aristotle on Desire**, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. doi:10.1017/CBO9781139161770.

PETERS, J. **Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective**, New York: Routlege, 2014.

PETERSON, S. 'Horos' (limit) in Aristotle's Nicomachean Ethics. *In*: **Phronesis**, 1988, 33 (1), p. 233-250. doi:10.1163/156852888X00180.

PICKAVÉ, M.; WHITING, J. Nicomachean Ethics 7.3 on Akratic Ignorance. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2008, 34 (Summer), p. 323-372.

POLANSKY, R. (ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. doi:10.1017/CCO9781139022484.

POLITIS, V. Aristotle's Advocacy of Non-Productive Action. *In*: **Ancient Philosophy**, 1998, 18(2), p. 353-379. doi:10.5840/ancientphil199818238

PRICE, A. W. **Love and Friendship in Plato and Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1989, cap. 4-7. doi:10.1093/acprof:oso/9780198248996.001.0001

PRICE, A. W. **Virtue and Reason in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 2011. doi:10.1093/acprof:oso/9780199609611.001.0001.

PURINTON, J. S. Aristotle's Definition of Happiness (NE I.7 1098a16-18). *In*: **Oxford Studiesin Ancient Philosophy**, 1998, 16, p. 259-298.

REEVE, C. D. C. **Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1992. doi:10.1093/acprof:oso/9780198235651.001.0001.

REEVE, C. D. C. **Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012a.

REEVE, C. D. C. Aristotle's Philosophical Method. *In*: **Shields**, 2012b, p. 150-170.

REEVE, C. D. C. **Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

ROCHE, T. D. Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation. *In*: **Journal of the History of Philosophy**, 1988a, 26(2), p. 175-194. doi:10.1353/hph.1988.0034.

ROCHE, T. D. On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics. *in*: **Ancient Philosophy**, 8(1), p. 49-62. doi:10.5840/ancientphil19888120.

ROCHE, T. D.(ed.). **Aristotle's Ethics**. The Southern Journal of Philosophy, Spindel Conference, Supplement 27(S1), 1988c.

ROCHE, T. D. In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory. *In*: **Phronesis**, 1922, 37(1), p. 46-84. doi:10.1163/156852892321052650.

ROGERS, K. Aristotle on Loving Another For His Own Sake. *In*: **Phronesis**, 1994, 39(3), p. 291-302. doi:10.1163/156852894321052090.

RORTY, A. O. The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics. *In*: **Mind**, 1974, 83 (332), p. 481-493. doi:10.1093/mind/LXXXIII.332.481.

RORTY, A. O. (ed.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980.

ROWE, C.J. **The Eudemian and Nicomachean Ethics:** A Study in the Development of Aristotle's Thought. Cambridge: Proceedings of the Cambridge Philological Society, suppl. no. 3, 1971.

RUSSELL, D. C. Aristotle's Virtues of Greatness. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2012, Supplementary Volume 2012, Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas, p. 115-147.

RUSSELL, D. C. **Happiness for Humans**. Oxford: Oxford University Press, 2012b.doi:10.1093/acprof:oso/9780199583683.001.0001.

SANTAS, G. **Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

SCALTSAS, T. Reciprocal Justice in Aristotle's Nicomachean Ethics. *In*: **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 1995, 77 (3), p. 248-262. doi:10.1515/agph.1995.77.3.248.

SCHOLLMEIER, P. **Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship**. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

SCHÜTRUMPF, E. Magnanimity, Μεγαλοψυχία, and the System of Aristotle's Nicomachean Ethics. *In*: **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 1989, 71(1), p. 10-22. doi:10.1515/agph.1989.71.1.10.

SCOTT, D. Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation: Primary and Secondary Eudaimonia. *In*: **Aristotelian Society**. Supplementary Volume, 1999, 73, p. 225-242.

SCOTT, D. Aristotle on Posthumous Fortune, *in*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2000, 18(Summer), p. 211-230.

SCOTT, D. **Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2015. doi:10.1093/acprof:oso/9780199249640.001.0001.

SEGVIC, H. Aristotle's Metaphysics of Action. *In*: **Philosophiegeschichte und logische Analyse Logical Analysis and History of Philosophy**, 2002, 5, p. 23-53. Reprint *In*: Segvic, 2009b, p. 111-143 (capítulo 5).

SEGVIC, H. Aristotle on the Varieties of Goodness. *in*: **Apeiron**, 2004, 37: 151-176. Reprinted *In*: Segvic, 2009b, p. 89-110 (capítulo 4).

SEGVIC, H. Deliberation and Choice in Aristotle. *In*: **Segvic** 2009b, p. 144-171. Also appeared *in*: **Pakaluk and Pearson**, 2010, p. 159-186. doi:10.1093/acprof:oso/9780199546541.003.0008

SEGVIC, H. **From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy**. Myles Burnyeat (ed.). Princeton: Princeton University Press, 2009b.

SHERMAN, N. Aristotle on Friendship and the Shared Life. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 1987, 47(4), p. 589-613. doi:10.2307/2107230

SHERMAN, N. **The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue**. Oxford: Clarendon Press, 1989. doi:10.1093/0198239173.001.0001.

SHERMAN, N. **Making a Virtue of Necessity: Aristotle and Kant on Virtue**. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1997. doi:10.1017/CBO9780511624865.

SHERMAN, N. (ed.). **Aristotle's Ethics: Critical Essays**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefied, 1999.

SHERMAN, N. Is the Ghost of Aristotle Haunting Freud's House? Proceedings of the Boston Area Colloquium. *In*: **Ancient Philosophy**, 2000, 16(1), p. 63-81. doi:10.1163/2213441700X00079.

SHIELDS, C. Goodness is Meant in Many Ways. *In*: RUDEBUSCH, G.; HARDY, J. (ed.) **Grundlagen der Antiken Ethik / Foundations of Ancient Ethics**, Goettingen: Vanderhoek Ruprecht, 2012a, p. 185-199.

SHIELDS, C. (ed.). **The Oxford Handbook of Aristotle**. Oxford: Oxford University Press. 2012b. doi:10.1093/oxfordhb/9780195187489.001.0001.

SIM, M. (ed.). **The Crossroads of Norm and Nature**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995.

SIM, M. **Remastering Morals with Aristotle and Confucius**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, doi:10.1017/CBO9780511497841.

STERN-GILLET, S. **Aristotle's Philosophy of Friendship**. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

STOHR, K. Moral Cacophony: When Continence is a Virtue. *In*: **Journal of Ethics**, 2003, 7(4), p. 339- 363. doi:10.1023/A:1026111711649.

STOHR, K. Minding Others' Business. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 2009, 90(1), p. 116-139.doi:10.1111/j.1468-0114.2009.01331.x

SUITS, B. Aristotle on the Function of Man: Fallacies, Heresies and other Entertainments. *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 1974, 4(1), p. 23-40. doi:10.1080/00455091.1974.10716919

TAYLOR, C. C. W. Urmson on Aristotle on Pleasure. *In*: DANCY, J.; MORAVCSIK, J. M. E.; TAYLOR, C. C. W. (ed.). Human Agency: Language, Duty,and Value. **Philosophical Essays in Honor of J. O. Urmson**, Stanford, CA: Stanford University Press, 1988, p. 120-132. Reprinted *In*: **Taylor**, 2008, p.107-120 (capítulo 7).

TAYLOR, C. C. W. Pleasure: Aristotle's Response to Plato. *In*: HEINAMAN, R. (ed.). **Plato and Aristotle's Ethics**, Aldershot: Ashgate Publishing, 2003a, p. 1-20.

TAYLOR, C. C. W. Aristotle on the Practical Intellect. (in German, trans. R. May, with the assistance of A. W. Müller). *in*: BUCHHEIM, T.; FLASHAR, H.; KING, R. H. A. (ed.), **Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?,** Hamburg: Meiner Verlag, 2003b, p. 142-162. Reprinted (in English) *In*: TAYLOR, 2008, p. 204-222 (capítulo 12).

TAYLOR, C. C. W. Wisdom and Courage in the Protagoras and the Nicomachean Ethics (in Italian, trans. S. Casertano). *In*: CASERTANO, G. (ed.). **Il Protagora di Platone: struttura e problematiche**, Naples: Loffredo Editore, Naples, 2004, p. 716-728. Reprinted (in English) *In*: TAYLOR, 2008, p. 281-294 (capítulo 16).

TAYLOR, C. C. W. Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers. *In*: **Ancient Philosophy**, Oxford: Oxford University Press, 2008. doi:10.1093/acprof:oso/9780199226399.001.0001

TELFER, E. The Unity of Moral Virtues in Aristotle's Nicomachean Ethics. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**,1989-1990, 91, p. 35-48.

TUOZZO, T. M. Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard of Moral Virtue in Aristotle's Ethics. *In*: **Apeiron, special issue Aristotle, Virtue and the Mean**, 1995, 28(4), p.129-154. doi:10.1515/APEIRON.1995.28.4.129.

URMSON, J. O. Aristotle on Pleasure. *In*: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), **Aristotle:** A Collection of Critical Essays, Garden City, NY: Anchor Books, 1967, p. 323-33.

URMSON, J. O. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

VAN CLEEMPUT. Aristotle on Eudaimonia in Nicomachean Ethics I. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2006, 30 (Summer), p. 127-158.

WALKER, M. D. Aristotle on the Utility and Choiceworthiness of Friends. *In*: **Archiv für Geschichte der Philoosophie**, 2014, 96 (2), p. 151-182. doi:10.1515/agph-2014-0008

WALSH, J. **Aristotle's Conception of Moral Weakness**. New York: Columbia University Press, 1963.

WARD, J. K. (ed.). **Feminism and Ancient Philosophy**. New York: Routledge, 1996.

WARREN, J. Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2009, 36 (Summer), p. 249-282.

WEDIN, M; V. Aristotle on the Good for Man. *In*: **Mind**, 1981, 90(358), p. 243-62. doi:10.1093/mind/XC.358.243.

WHITE, N. P. **Individual and Conflict in Greek Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2002. doi:10.1093/0198250592.001.0001

WHITE, N. P. **A Brief History of Happiness**. Malden, ME: Blackwell, 2006.

WHITE, S. A. **Sovereign Virtue**. Stanford: Stanford University Press, 1992.

WHITING, J. Human Nature and Intellectualism in Aristotle. *In*: **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 1986, 68(1), p. 70-95. doi:10.1515/agph.1986.68.1.70

WHITING, J. Aristotle's Function Argument: A Defense. *In*: **Ancient Philosophy**, 1988, 8(1), p. 33-48.doi:10.5840/ancientphil19888119.

WHITING, J. Impersonal Friends. *In*: **Monist**, 1991, 74(1), p. 3-29. doi:10.5840/monist19917414.

WHITING, J. Self-Love and Authoritative Virtue: Prolegomenon to a Kantian Reading of Eudemian Ethics VIII.3. *In*: ENGSTROM; WHITING, 1996, p. 162-99.

WIELENBERG, E. J. Egoism and Eudaimonia-Maximization in the Nicomachean Ethics. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2004, 26, p. 277-295.

WIGGINS, D. What is the Order Among the Varieties of Goodness? A Question Posed by von Wright; and a Conjecture Made by Aristotle. *In*: **Philosophy**, 2009, 84(2), p. 175-200. doi:10.1017/S0031819109000308

WILLIAMS, B. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard UniversityPress, Chapter 3, 1985.

WOLFSDORF, D. **Pleasure in Ancient Greek Philosophy**. Chapter 6. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. doi:10.1017/CBO9780511667510.

YOUNG, C. M. Aristotle on Temperance. *In*: **Philosophical Review**, 1988, 97(4), p. 521-542.doi:10.2307/2185414.

YU, J. **The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue**. New York: Routledge, 2007.

ZINGANO, M. Akrasia and the Method of Ethics. *In*: **Bobonich and Destree** , 2007, p. 167-192.

ZINGANO, M. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. *In*: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 2007b, 32 (Summer), p. 297-330.

Caráter Moral*

Autoria: Marcia Homiak
Tradução: Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Revisão: Sagid Salles

Questões sobre caráter moral têm, recentemente, ocupado um papel central nas discussões filosóficas. Parte da explicação para esse desenvolvimento pode ser traçado até a publicação, em 1958, do seminal artigo de G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*. Nesse artigo, Anscombe argumentou que o kantismo e o utilitarismo, as duas maiores tradições da filosofia moral ocidental, erroneamente colocam a fundamentação da moralidade em noções legalistas tais como dever e obrigação. Anscombe argumentou que, para fazer ética de forma apropriada, devemos começar com o que é para um ser humano viver bem ou florescer. Isso significa retornar a algumas questões que importavam profundamente aos moralistas gregos antigos. Estas questões se focaram na natureza da "virtude" (ou o que nós

---

* HOMIAK, M. Moral Character. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/. Acesso em: 12 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on "Moral Character" by Marcia Homiak in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>.We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

podemos pensar como um caráter moral admirável), ou em como alguém se torna virtuoso (será a virtude ensinada? Será que surge naturalmente? Nós somos responsáveis pelo seu desenvolvimento?), e em quais relacionamentos e instituições podem ser necessários para tornar possível que alguém se torne virtuoso. As respostas a estas questões antigas emergem hoje em várias áreas da filosofia, incluindo ética (especialmente, ética das virtudes), éticas feministas, filosofia política, filosofia da educação e filosofia da literatura. O interesse nas virtudes e caráter foi também, indiretamente, o resultado de uma guinada mais prática em Filosofia Política, inspirada pela publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, em 1971. Especialmente na Parte III, de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls forneceu uma imagem de como os indivíduos podem ser educados em um estado justo de modo a desenvolverem a esperada virtude de bons cidadãos. Embora seu interesse não estivesse na educação moral *per se*, sua discussão de como os indivíduos adquirem um senso de justiça e de como eles desenvolvem o que ele chamou de autorrespeito estimulou outros filósofos a explorar as fundações psicológicas da virtude e as contribuições feitas pela amizade, família, comunidade e trabalho significativo para um caráter moral bom.

Este verbete fornece uma breve descrição histórica de alguns importantes desenvolvimentos em enfoques filosóficos do caráter moral bom. Aproximadamente metade deste verbete é sobre os moralistas gregos Sócrates, Platão, Aristóteles e os Estoicos. Dentre esses, maior atenção é dada à visão de Aristóteles, dado que a maior parte das outras discussões filosóficas sobre caráter está em débito com sua análise. A última metade do verbete explora como outros filósofos têm respondido às preocupações primeiro levantadas pelos gregos. Alguns filósofos, tais como Hugo Grotius e Immanuel Kant, representam o enfoque “moderno” sobre caráter, que o subordina a outras noções morais tais como dever e obediência a lei. Outros filósofos, tais como David Hume, Karl Marx, John Stuart Mill e T.H. Green têm um interesse em psicologia do caráter moral que é mais reminiscente dos gregos. Finalmente, este verbete indica as direções tomadas por alguns filósofos contemporâneos em trabalhos recentes que são sobre o caráter moral ou relacionados ao caráter moral.

1. Terminologia

A palavra inglesa "caráter" é derivada do grego *kharaktḗr*[4], que foi orginalmente usada para falar de uma marca impressa sobre uma moeda. Depois, e de forma mais geral, caráter veio a significar uma marca distintiva pela qual alguma coisa era distinguida das outras e, em seguida, passou a significar primariamente o conjunto de qualidades que distingue um indivíduo de outro. No uso moderno, esta ênfase sobre a distintividade ou individualidade tende fundir "caráter" com "personalidade". Por exemplo, quando pensamos nos maneirismos idiossincráticos de um indivíduo, gestos sociais ou hábitos de vestimenta, podemos dizer que "ele tem personalidade" ou que "ele é uma figura[5]".

Como a Introdução acima sugeriu, o uso filosófico da palavra "caráter" tem uma história linguística diferente. No início do Livro II de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos diz que há dois diferentes tipos de excelência humana, a excelência de pensamento e a de caráter. Sua expressão para excelências de caráter - *ethikaí aretaí* – nós traduzimos, usualmente, como "virtude(s) moral(is)" ou "excelência(s) moral(is)".

O grego *ethikós* (ético) é o adjetivo cognato de *ḗthos* (caráter). Quando falamos de uma virtude moral ou uma excelência de caráter a ênfase não é uma sobre uma mera distintividade ou individualidade, mas sobre a combinação de qualidades que fazem um indivíduo o tipo de pessoa eticamente admirável que ele é.

Este verbete discutirá "caráter moral" no sentido grego de posse ou falta de virtude moral. Quando falta virtude a alguém, ela pode ter qualquer vício moral grave ou pode ser caracterizada por uma condição em algum ponto entre a virtude e o vício, tais como a continência ou incontinência

---

[4] N.E.: As transliterações da língua grega clássica foram realizadas conforme a nota *Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo*, proposta por Ana Lia do Amaral de Almeida Prado, na Revista Clássica, ed. 19, vol. 2, de 2006. Disponível em: https://revista.classica.org.br/classica/article/view/123/113. Acesso em: 10 mai. 2022.

[5] N. T.: A expressão em inglês original é *"he's quite a character"* o que é traduzido para português como está no texto, não havendo em português uma expressão equivalente que use a expressão "caráter". Mas, a ideia é que alguém é distinto por possuir certos traços e não outros .

2. Algumas visões gregas antigas

2.1. Porque o caráter importa

As visões do caráter moral defendidas por Sócrates, Platão, Aristóteles e os estoicos são o ponto de partida para muitas outras discussões filosóficas acerca do caráter. Embora estes moralistas antigos discordem sobre algumas questões sobre as virtudes, faz sentido começar com alguns pontos de concordância. Estes pontos de similaridade mostrarão porque os moralistas gregos pensavam que era importante discutir o caráter.

Muitos dos diálogos de Platão (principalmente os primeiros, chamados diálogos "socráticos") examinam a natureza da virtude e o caráter do indivíduo virtuoso. Eles frequentemente começam com Sócrates pedindo a seus interlocutores que expliquem o que é uma virtude particular. Em resposta, os interlocutores usualmente oferecem descrições comportamentais das virtudes. Por exemplo, no início de *Laques*, de Platão, o personagem Laques sugere que a coragem consiste em permanecer firme em batalha. No *Cármides*, Cármides sugere que a temperança consiste em agir calmamente. Na *República*, Céfalos sugere que a justiça consiste em restituir aquilo que foi emprestado. Em cada um destes casos, Platão faz com que Sócrates responda da mesma maneira. Na *República*, Sócrates explica que restituir o que alguém emprestou não pode ser o que é a justiça, porque há casos onde restituir aquilo que foi emprestado seria insensato e que uma pessoa justa reconheceria que é insensato. Se a pessoa de quem se emprestou uma espada enlouquece, seria insensato para você devolver a espada, por você estar, então, colocando você mesmo e outros em perigo. A implicação é que a pessoa justa pode reconhecer quando é razoável devolver o que ela pegou emprestado. Similarmente, como Sócrates explica em *Laques*, ficar firme em batalha não pode ser coragem, porque algumas vezes ficar firme em batalha é simplesmente uma resistência tola que coloca a si mesmo e outros em risco desnecessário. A pessoa corajosa pode reconhecer quando é razoável permanecer firme na batalha e quando não é.

O problema que alguém encontra ao tentar dar uma explicação puramente comportamental da virtude justifica o porquê de os moralistas gregos recorrerem ao caráter para explicar o que é a virtude. Pode ser verdade que a maioria de nós pode reconhecer que seria insensato arriscar nossas vidas e a de outros para assegurar um benefício trivial, e a maioria de nós pode ver que é injusto causar

danos a outros para assegurar poder e riqueza para o nosso próprio conforto. Não temos que ser virtuosos para reconhecer essas coisas. Mas os moralistas gregos pensam que é necessário alguém de bom caráter moral para determinar com regularidade e confiabilidade quais ações são apropriadas e razoáveis em situações de medo e que é necessário alguém de bom caráter moral para determinar com regularidade e confiabilidade como e quando garantir bens e recursos para si e para outros. É por isso que Aristóteles afirma, na *Ética a Nicômaco* (II.9), que não é fácil definir em regras quais ações merecem elogio e culpa moral, e que estas questões requerem o julgamento de uma pessoa virtuosa.

2.2. Virtude e Felicidade

A maioria dos moralistas gregos pensam que, se somos racionais, objetivamos viver bem (*eu zēn*) ou felizes (*eudaimonía*). Viver bem ou feliz é nosso fim último, de modo que uma concepção de felicidade serve para organizar nossos vários fins subordinados, indicando a importância relativa de nossos fins e como eles deveriam se encaixar em um esquema racional mais geral. Assim, os estoicos identificam felicidade com "viver coerentemente" (*homologouménōs zēn*) e Aristóteles diz que a felicidade é "perfeita" ou "completa" (*téleios*) e algo distintivamente humano. Quando estamos vivendo bem, nossas vidas são dignas de imitação e elogio. Pois, segundo os moralistas gregos, o fato de que somos felizes diz algo sobre nós e sobre o que realizamos, e não simplesmente sobre as circunstâncias afortunadas nas quais nos encontramos. Então, eles argumentam que felicidade não pode consistir simplesmente em "bens externos" ou "bens de boa sorte", pois estes bens são externos às nossas próprias escolhas e decisões. Seja o que for felicidade, deve-se levar em conta que a vida feliz é vivida por agentes racionais que agem e que não são simplesmente vítimas das circunstâncias em que se encontram.

Os moralistas gregos concluem que uma vida feliz deve dar um lugar proeminente para o exercício da virtude, pois traços virtuosos de caráter são estáveis e duradouros e não são produtos da sorte, mas de aprendizagem e cultivo. No entanto, traços virtuosos de caráter são excelências dos seres humanos, na medida em que são o melhor exercício da razão, que é a atividade característica dos seres humanos. Dessa forma, os filósofos gregos afirmam, atividades virtuosas completam ou aperfeiçoam a vida humana.

2.3. Algumas discordâncias entre os gregos sobre virtudes

Embora os filósofos gregos concordem que a felicidade requer virtude e por isso que uma pessoa feliz deve ter traços de caráter virtuosos tais como sabedoria, bravura, temperança e justiça, eles discordam sobre como entender tais traços. Como explicado acima na seção 2.1, muito diálogos de Platão criticam a visão de que virtudes são meramente tendências de agir de modos particulares. Bravura requer mais que se levantar contra as ameaças a si e aos outros. Ela também requer reconhecer quando levantar-se contra ameaças é razoável e apropriado, e requer agir com base neste reconhecimento. Isso levou os moralistas gregos a concluir que traços virtuosos de caráter possuem dois aspectos: (a) um aspecto comportamental – realizar certos tipos particulares de ação e (b) um aspectos psicológicos – ter motivos, objetivos, preocupações e perspectivas corretos. Os filósofos gregos discordam, principalmente, sobre o que (b) envolve. Em particular, eles diferem sobre o papel desempenhado nos traços virtuosos de caráter pelos estados cognitivos (como o conhecimento e crenças), por um lado, e estados afetivos (por exemplo, os desejos, os sentimentos e as emoções), por outro. Sócrates e os estoicos argumentaram que somente estados cognitivos eram necessários para a virtudes, enquanto Platão e Aristóteles argumentaram que tanto estados cognitivos como estados afetivos eram necessários.

Sócrates (469-399 AEC)

No *Protágoras*, de Platão, Sócrates parece identificar felicidade com prazer e explica as várias virtudes como meios instrumentais para o prazer. Desse ponto de vista (depois revivido por Epicuro 341-271 AEC), ter um caráter virtuoso é puramente uma questão de ser conhecedor do que nos traz mais prazer em vez de menos. No *Protágoras*, Sócrates reconhece que a maioria das pessoas objeta essa visão. Os “muitos” supõem que ter um caráter virtuoso requer mais que conhecimento, porque o conhecimento de alguém não garante que ele agirá com base neste conhecimento e realizar a ação virtuosa. Alguém pode ser dominado pela raiva, medo, luxúria e outros desejos e agir contra o que ele acredita que trará a ele mais prazer ao invés de menos. Ele pode ser, em outras palavras, incontinente ou fraco de vontade. Sócrates responde que tais casos deveriam ser entendidos diferentemente. Quando, por exemplo, embora possa parecer que uma pessoa que

abandona covardemente a batalha, ao invés de colocar sua vida em perigo, está perseguindo a ação mais prazerosa, ela está de fato apenas ignorando o maior prazer a ser alcançado entrando em batalha e agindo bravamente. Em outros termos, incontinência não é possível, de acordo com Sócrates.

Platão (428-347 AEC)

A preocupação de "muitos" sobre a inadequação do conhecimento para garantir ações virtuosas sugere que o caráter virtuoso inclui não somente um elemento cognitivo, mas também algum elemento afetivo. Tanto Platão como Aristóteles argumentam que o caráter virtuoso requer uma combinação distinta de elementos cognitivos e afetivos. Na *República*, Platão divide a alma em três partes e confere a cada uma um tipo diferente de desejo (racional, apetitivo ou irascível. Como tipos de desejos não-racionais, desejos apetitivos e impulsivos podem conflitar com nossos desejos racionais sobre o que contribui para nosso bem geral, e por vezes eles nos levarão a agir de maneira que reconhecemos ser contra nosso maior bem. Quando isso acontece, somos incontinentes. Para sermos virtuosos, então, devemos tanto entender o que contribui para nosso bem geral como ter nossos desejos impulsivos e apetitivos educados apropriadamente, de modo que os últimos concordem com o guia dado pela parte racional da alma. Platão descreve a educação das partes não-racionais da alma nos Livros II e III da *República*. Uma pessoa potencialmente virtuosa aprende, quando jovem, a amar e a obter prazer das ações virtuosas, mas deve esperar até o mais tardar da vida para desenvolver o entendimento que explica por que o que ela ama é bom. Uma vez que ele tenha aprendido o que é bom, seu amor informado do bem explica por que ela age do modo que age, e por que suas ações são virtuosas.

2.4. Aristóteles (384-322 AEC)

Aristóteles aceita a divisão da alma de Platão em duas partes básicas (racional e não-racional) e concorda que ambas as partes contribuem para o caráter virtuoso. De todos os moralistas gregos, Aristóteles fornece o relato psicologicamente mais perspicaz do caráter virtuoso. Dado que muitos tratamentos filosóficos modernos do caráter (*vide* Seções 3 e 4) estão em dívida com a análise de Aristóteles, é melhor discutir sua posição com algum detalhe.

A definição de Aristóteles de caráter moral bom.

Aristóteles define caráter moral na *Ética a Nicômaco* (II.6, 1106b 36-1107a 3):

> Portanto, a excelência [de caráter] é um estado que diz respeito à escolha subjacente a um meio relativo a nós, e que é determinado pela razão no modo em que o homem dotado de sabedoria prática (*phrónimos*) o estabeleceria. Ela é um meio entre dois vícios, aquele que depende do excesso e aquele que depende da falta.

Ao classificar uma excelência de caráter como um estado, Aristóteles quer dizer que ele não é nem um sentimento, nem uma capacidade e nem uma mera tendência a se comportar de certas maneiras. Ao invés disso, é a condição estabelecida em que nós estamos quando estamos bem em relação aos sentimentos e ações. Estamos bem em relação aos nosso sentimento e ações quando estamos em um meio ou estado intermediário em relação a eles. Se, por outro um lado, temos um caráter vicioso, estamos mal em relação aos sentimento e ações e falhamos em atingir o meio em relação a eles.

Então, não é fácil atingir o meio. "Qualquer um pode ficar irritado – isso é fácil – ou dar ou gastar dinheiro; mas, fazer isso para a pessoa correta, na medida correta, no tempo correto, com o objetivo correto e da maneira correta, não é para qualquer um, não é fácil". É por isso que a bondade é louvável (*epainetón*) e excelente (*kalón*) (*EN.,* 1109a 26-30).

Virtude como meio-termo

Aristóteles enfatiza que o estado intermediário não é um intermediário aritmético, mas algo relativo à situação. As diferentes virtudes particulares nos ilustram o que Aristóteles quer dizer. Cada virtude se sobrepõe ou diz respeito a sentimentos e ações específicos. A virtude de temperança ou bom temperamento, por exemplo, diz respeito à raiva. Aristóteles pensa que uma pessoa temperante tem o dever de sentir raiva de certas coisas (por exemplo, injustiça e outras formas

de maus tratos) e deve estar disposta a se levantar por si mesma e por aqueles com quem se preocupa. Não fazer isso, na visão de Aristóteles, indica o caráter moralmente deficiente da pessoa que não se irrita. Também seria inapropriado se ofender e ficar furioso se não houvesse nada acerca do que valha a pena ficar furioso. Esta resposta indicaria o caráter moralmente excessivo de uma pessoa irascível. As reações de uma pessoa temperante são apropriadas à situação. Algumas vezes, intensa fúria é apropriado, em outra vezes, é o desapego calmo.

A unidade psicológica da pessoa virtuosa e a falta de unidade das condições não-virtuosas.

O fato de que as repostas emocionais de uma pessoa virtuosa são apropriadas à situação indica que suas respostas emocionais estão em harmonia com seu raciocínio correto acerca do que fazer. Aristóteles *(EN.,* 1102b 28) diz que a parte não-racional da alma de uma pessoa virtuosa "fala com a mesma voz" (*homophōneî*) da parte racional. O fato de que a alma da pessoa virtuosa é unificada e não atormentada por conflitos distingue o estado de ser virtuoso daquelas várias condições não-virtuosas, tais como continência (*enkráteia*), incontinência (*akrasía*) e vício (*kakía*) em geral.

Aristóteles parece pensar que, no fundo, qualquer pessoa não-virtuosa é atormentada por dúvidas ou conflitos internos, mesmo que sob a superfície ela pareça ser tão psicologicamente unificada quanto uma pessoa virtuosa. Embora uma pessoa viciosa possa parecer firme em seu desdém por justiça e em sua busca por bens materiais e poder, ela deve procurar a companhia de outros para esquecer ou ignorar suas próprias ações. Aristóteles parecer ter esse ponto em mente quando ele diz, em *Ética a Nicômaco* (IX.4), que pessoas viciosas estão em conflito consigo mesmas e não se amam. Pessoas virtuosas, por outro lado, desfrutam de quem são e tem prazer em agir virtuosamente.

Assim como o indivíduo moralmente vicioso, as pessoas continentes e incontinentes estão internamente em conflito, mas elas são mais conscientes de seus tormentos internos que uma pessoa moralmente viciosa. Continência é essencialmente um tipo de autocontrole: a pessoa continente reconhece que ela deve fazer e o faz, mas para fazer ela deve lutar contra um conjunto de sentimentos recalcitrantes. A pessoa incontinente também sabe, de alguma maneira, o que deve fazer, mas ela falha em fazê-lo por causa de sentimentos recalcitrantes.

A posição de Aristóteles sobre incontinência parece incorporar tanto elementos socráticos como elementos platônicos. Lembre-se que Sócrates explicou o comportamento aparentemente incontinente como o resultado da ignorância acerca do que nos leva para o bem. Uma vez que, de acordo com ele, todos desejam o bem e o objetivam em suas ações, ninguém iria escolher, intencionalmente, um curso de ação que acredita produzir menos bem no geral. Por outro lado, Platão argumentou que incontinência pode ocorrer quando desejos não racionais de uma pessoa a levam a agir de maneira não endossada por seu desejo racional pelo maior bem. Aristóteles parece concordar com Sócrates que o estado cognitivo da pessoa incontinente é falho no momento do comportamento descomedido, mas ele também concorda com Platão que os desejos não racionais de uma pessoa causam a ação incontinente. Isso pode ser o que Aristóteles quer dizer quando ele escreve que "a posição que Sócrates procurou estabelecer parece um resultado; pois não é o que se pensa ser conhecimento propriamente dito que a paixão supera [...] mas o conhecimento perceptivo" (*EN.*, 1147b 14-17).

Educação moral e a função humana

Dado que Aristóteles pensa que a virtude é um estado unificado e de não conflito, no qual as respostas emocionais e as avaliações racionais falam com a mesma voz, ele pensa, assim como Platão, que a educação de nossas respostas emocionais é crucial para o desenvolvimento do caráter moral. Se nossas respostas emocionais são propriamente educadas, nós aprenderemos a ter prazer ou dor das coisas corretas. Como Platão, Aristóteles pensa que podemos considerar os prazeres e dores de uma pessoa como um sinal de seu estado de caráter.

Para explicar como são os prazeres das pessoas virtuosas, Aristóteles retorna à ideia de que a virtude é um estado de excelência da pessoa. A Virtude é o estado que faz um ser humano bom e faz com que ele desempenhe sua função bem (*EN.,* 1106a 15-24). Sua função (seu *érgon* ou atividade característica) é a atividade racional, de modo que quando exercitamos bem os nossos poderes racionais completamente desenvolvidos, quando realizamos nossa natureza como seres racionais, nós somos seres humanos bons (virtuosos) e vivemos bem (somos felizes) (*EN.*, I.7).

De acordo com Aristóteles, seres humanos podem raciocinar de forma que animais não-humanos não podem. Eles podem deliberar sobre o que fazer, sobre

que tipos de vida viver, sobre que tipo de pessoa ser. Eles podem procurar por razões para agir ou viver de uma maneira ao invés de outra. Em outras palavras, ele podem se engajar em um raciocínio prático. Eles podem também pensar sobre a natureza do mundo e porque ele parece se comportar como se comporta. Eles podem considerar verdades científicas e metafísicas sobre o universo. Isso é se engajar em raciocínio teórico ("contemplação" ou *theōría*). Não há concordância entre especialistas se, e como, esses tipos de raciocínio podem ser distinguidos. (para uma discussão da razão prática e teórica de Aristóteles, ver o verbete relacionado "A Ética de Aristóteles", neste volume). Mas, como veremos, quando discutirmos a *Política* de Aristóteles, podemos assumir, para os propósitos desta discussão, que a atividade racional prática e teórica são, pelo menos, tipos relacionados de atividade racional. Isto na medida em que cada uma envolve exercitar as habilidades que alguém tem de pensar, conhecer e considerar verdades que imaginou.

Como alguém compreende estes poderes completamente? Não por se tornar adepto de todo tipo de atividade em que é necessário deliberar e julgar com base na razão. Para tanto alguém teria que dominar todo tipo de atividade cultural, científica e filosófica. Em vez disso, a ideia de Aristóteles é que um indivíduo desenvolve essas habilidades na medida em que desfruta e valoriza o exercício de seus poderes racionais realizados em uma ampla variedade de atividades diferentes e até mesmo aparentemente desconexas. Quando isso ocorre, seu exercício destas habilidade é uma fonte contínua de autoestima e desfrute. Ele passa a gostar de sua vida e de si mesmo e agora possui um amor próprio genuíno (*EN.,* 1168b28-1169a3).

Em *Ética a Nicômaco* (IX.8), Aristóteles clarifica os motivos e razões da pessoa virtuosa através do contraste entre o amor próprio genuíno e um tipo defeituoso que é reprovável. Pessoas com amor próprio reprovável desejam mais ter a maior quantia de dinheiro, honras e prazeres corporais (*vide EN.,* I.5). Dado que ninguém pode ter uma grande parte sem negar estes bens a outros, esses são os bens que são contestados e disputados. Este enfoque competitivo dos bens externos nos leva a todo tipo de comportamento moralmente vicioso, por exemplo, desonestidade (*pleonexía*), agressão, luxúria esbanjadora, intemperança, arrogância e vaidade. Em contraste com aqueles que possuem um amor próprio reprovável, os que possuem amor próprio genuíno retirarão prazer nas coisas corretas (eles usufruirão do exercício de sua deliberação e de seus poderes de tomada de decisão, ao invés de usufruírem da acumulação de riqueza e poder). Como resultado, eles evitarão muitas ações e não serão atraídos por muitos prazeres dos vícios comuns. Porque eles têm uma atitude apropriada em relação aos bens externos, estarão

prontos para sacrificar tais bens, se ao fazê-lo eles alcançarem o que é bom. Eles reconhecem que quando todos se concentram em fazer o que é bom, suas ações promovem o bem comum (*EN.,* 1169a 6). O raciocínio da pessoa virtuosa reflete sua correta concepção de como viver (ele tem *phrónēsis* ou sabedoria prática) e seu interesse pelo bem: ele vê que seu próprio bem é incluído no bem da comunidade (*EN.,* 1169a 3-6).

A necessidade de relacionamentos e comunidade.

Pelo motivo de o bem do indivíduo ser incluído no bem da comunidade, a realização completa dos poderes racionais do indivíduo não é algo que ele possa alcançar ou manter por si mesmo. É difícil, diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (IX.9), para uma pessoa solitária ser continuamente ativa, mas isto é mais fácil na companhia de outros. A realização completa de nossos poderes requer pelo menos um grupo de companheiros que compartilham nossos interesses e com quem podemos cooperar para alcançar nossos objetivos mutualmente reconhecidos. Neste tipo de atividade cooperativa, somos partes de um grande empreendimento, de modo que quando os outros agem é como se estivéssemos agindo também. Dessa forma, estas atividades expandem nossa concepção acerca de quem somos "nós", e tornam o uso de nossos poderes mais contínuos e estáveis. Os exemplos listados por Aristóteles incluem marinheiros em um barco, soldados em uma expedição, membros de uma família, relacionamentos comerciais, associações religiosas, cidadãos de uma comunidade política e colegas engajados em atividades contemplativas. Como Aristóteles explica na *Retórica* II.4, se nós e nossos parceiros cooperativos fazemos nossas partes de forma responsável, cada um desenvolverá sentimentos de amizade para com os outros envolvidos. Dessa maneira, atividades cooperativas bem-sucedidas transformam os desejos e motivações dos indivíduos. Embora nós possamos ter iniciado uma atividade por razões egoístas, o resultado psicológico é que passaremos a gostar de nossos parceiros cooperativos e a desenvolver um interesse pelo bem deles em si mesmo. Aristóteles indica que a ocorrência desta mudança em nós é algo causado. Ela não é fruto de uma escolha. Quando os laços de amizade são formados, é natural para nós exibir virtudes sociais. Na *Ética a Nicômaco* (IV.6-8), Aristóteles descreve estas virtudes como incluindo generosidade, amizade e brandura de temperamento.

Aristóteles pensa que, adicionalmente às amizades, relacionamentos sociais mais amplos são requeridos para o desenvolvimento completo de nossos poderes racionais. Na *Ética a Nicômaco* (I.7), ele diz que nós somos por natureza seres políticos, cujas capacidades são realizadas plenamente em um tipo específico de comunidade política (a *pólis* ou cidade-estado). A comunidade política ideal de Aristóteles é conduzida por cidadãos que reconhecem o valor de viver uma vida plenamente ativa e que têm por objetivo tornar a vida o melhor possível aos seus concidadãos, promovendo assim o bem comum (*Pol.* 1278b 19-26, 1280b 8-12). Quando os cidadãos deliberam e legislam sobre a educação, ocupação de cargos e políticas econômicas da comunidade, seu objetivo é determinar e promover condições sob as quais os cidadãos podem desenvolver plenamente seus poderes deliberativos e de tomada de decisão (*Pol.* 1332b 12-41).

Assim, Aristóteles recomenda, na *Política* (VII-VIII), que a cidade proporcione um sistema de educação pública para todos os cidadãos, uma recomendação que era radical em seu tempo. Ele idealiza que os indivíduos jovens aprendam não apenas ler e escrever, mas também a apreciar a beleza do mundo a volta deles e a adquirir algum entendimento de como o universo funciona. Se a educação é bem-sucedida, os jovens desejarão usar seus poderes para decidir, julgar e discriminar. Eles estarão, portanto, bem posicionados para assumir seu lugar de decisores na assembleia de cidadãos e no sistema judiciário e, em virtude da seleção e de um sistema de rodízio de cargos, estarão prontos para assumir como eventuais titulares de cargos públicos. As políticas econômicas da cidade apoiam o objetivo das instituições políticas e educacionais. Dado que Aristóteles vê que os cidadãos necessitam de recursos materiais para participar plenamente da vida pública, ele recomenda que o estado distribua parcelas de terra para todos. Em sua visão, contudo, desde que as desigualdades existentes não sejam grandes o suficiente para promover a formação de um grupo de elite ou provocar raiva e inveja justificadas, não há necessidade de estabelecer igualdade econômica. Essa variedade de políticas – educacionais, políticas, econômicas – possibilitam que um senso de justiça permeie a cidade, visto que servem para confirmar que todos os cidadãos são valorizados como deliberadores práticos e legisladores iguais.

As críticas de Aristóteles aos estados políticos desviantes seguem uma linha relacionada: estados que encorajam o consumo e a acumulação de bens externos como fins em si mesmo, ou estados que promovem a guerra e a supremacia militar como um fim em si mesmo, confundem a natureza da melhor vida humana. Cidadãos de tais estados crescerão para amar mais a outras coisas que não o

exercício e os poderes racionais humanos realizados e, como resultado, eles serão propensos aos vícios tradicionais como a injustiça, a falta de generosidade e a intemperança.

O fato de que viver bem requer deliberação política ativa e legislação explica por que Aristóteles excluí escravos naturais, mulheres e trabalhadores manuais da cidadania, e ajuda a clarificar sua visão de que cidadãos devem ser proprietários privados. Na visão de Aristóteles, escravos naturais não possuem a capacidade para deliberar e tomar decisão, que é requerida para viver bem. Mulheres têm uma capacidade deliberativa, mas elas não são "confiáveis". Trabalhadores manuais estão ocupados com a produção de bens de primeira necessidade. Eles têm poderes de tomada de decisão, mas seu exercício é limitado pela necessidade de trabalhar para sobreviver, pois eles devem se adequar às demandas de suas condições de trabalho. Além disso, o trabalho manual frequentemente é maçante, repetitivo e exige pouco dos poderes racionais dos trabalhadores. Como proprietários privados, cidadãos não estão vulneráveis a esses problemas. Com a propriedade privada um indivíduo possui um suprimento de recursos que está sob seu controle; suas decisões determinam o que acontece com eles. Então, ele é capaz de ter prazer das ações generosas – ajudando seus amigos, convidados e companheiros.

Para uma discussão mais detalhada da relação entre as visões ética e política de Aristóteles, confira os trabalhos de Irwin (1985, 1996, 2007), Kraut (2002) e Schofield (2006). Sobre as discussões de Aristóteles acerca da amizade, veja Cooper (1980).

Resumo

Platão e Aristóteles concordam que o caráter moral excelente envolve mais do que o entendimento socrático do bem. Eles pensam que as virtudes requerem uma harmonia entre elementos cognitivos e afetivos da pessoa. Aristóteles tenta explicar no que esta harmonia consiste explorando as fundações psicológicas do caráter moral. Ele pensa que a pessoa virtuosa é caracterizada por um amor próprio não estereotipado que ele compreende como um amor ao exercício de uma atividade racional realizada plenamente. Todavia, esse amor próprio não é uma realização individual. Seu desenvolvimento e preservação requer (a) amizades nas quais os indivíduos desejam o bem para os outros como fim em si mesmo e (b) uma comunidade política na qual cidadãos são iguais e similares, e onde os arranjos políticos e econômicos promovem as condições sob as quais o amor próprio e a amizade floresçam.

2.5. A visão estoica do caráter

A escola filosófica estoica existiu por cerca de cinco séculos, desde sua fundação por volta de 300 AEC até o segundo século da EC. Como Sócrates, Platão e Aristóteles, os filósofos estoicos divergiram sobre algumas questões acerca das virtudes, mas eles parecem também ter compartilhado um núcleo comum de visões. Esta seção do verbete sobre caráter irá discutir brevemente a visão comum deles.

Os filósofos estoicos têm uma visão de caráter que é próxima a de Sócrates, mas eles a alcançam através de uma concordância com Aristóteles. Os estoicos assumem que a vida boa para os seres humanos é uma vida em acordo com a natureza. Eles concordam com Aristóteles que a essência dos seres humanos é uma vida de acordo com a razão. Assim, para identificar o que está de acordo com a natureza, eles procuram pelo desenvolvimento dos poderes racionais dos seres humanos. Eles pensam que quando uma pessoa começa a usar a razão instrumentalmente para satisfazer e organizar seus desejos e apetites, ela começa a valorizar o exercício da razão por si mesmo. Ele entende que a conduta que exibe uma ordem racional é muito mais valiosa que qualquer vantagem natural (tais como saúde, amizade ou comunidade) buscada por suas ações individuais. No fim das contas, como Aristóteles argumentou, o bem humano deve ser estável, estar sob nosso controle e ser difícil de tirar de nós. Os estoicos concluem que o bem humano consiste na atividade racional excelente, porque uma pessoa pode guiar suas ações pela escolha racional não importando qual infortúnio ele possa encontrar. A pessoa virtuosa se torna o sábio (*sophós*) que tem e age baseado no conhecimento do bem. Suas ações são informadas por seus insights sobre as vantagens de aperfeiçoar a sua racionalidade através da ação em acordo com a ordem racional da natureza. Como Sócrates, a visão estoica da virtude foca-se nos estados cognitivos da pessoa virtuosa: é seu conhecimento da ordem racional do universo e seu desejo de estar em acordo com a ordem racional que o leva a agir como age.

Para ser virtuosos não há necessidade de desenvolver qualquer outra capacidade além das capacidades cognitivas, porque os estoicos defendem, contra Platão e Aristóteles, que não há realmente uma parte não-racional da alma. Embora os estoicos admitam que existem paixões tais como a raiva, medo e assim por diante, eles as tratam como erros de julgamento sobre o que é bom e mal. Já que a pessoa sábia ou virtuosa é sensata e não tem julgamentos errados sobre o bem,

ela não tem paixões. Assim, se o sábio perde qualquer vantagem natural por infortúnio, ele não tem emoções sobre elas. Pelo contrário, ele as vê como "indiferentes" (*adiáphora*). Alguém pode então questionar como o sábio pode ser verdadeiramente chamado de virtuoso. Pois se ele vê a saúde e o bem-estar de si mesmo e dos outros como indiferentes, por que ele agiria para garantir ou proteger o seu bem-estar ou o de outros, como provavelmente faria uma pessoa virtuosa? Os estoicos respondem que as vantagens naturais ainda são perseguidas, mas somente para alcançar a concordância com a natureza e realizar os poderes racionais de plenamente. Eles são "indiferentes preferidos".

Diferentemente de Platão e Aristóteles, os estoicos não pensavam as virtudes como desenvolvidas e sustentadas por qualquer tipo particular de comunidade. É verdade que as relações sociais e a comunidade estão entre os indiferentes preferidos, pois devem ser preferidos às condições opostas de hostilidade, guerra e inimizade. Mas eles não são necessários para a felicidade de ninguém. Se nós os perdemos, isso não é uma perda de um bem genuíno. Por exemplo, o estoico Epiteto (c. 55-c.135), um escravo liberto, argumentava que a morte de um membro da família não é uma perda real e não é pior que quebrar um copo. A comunidade que importava para os estoicos era cósmica. Quando as pessoas alcançam a racionalidade perfeita, elas concordam com a ordem racional de um universo governado pela razão divina. Isso mostra que, virtuosos ou não, todos nós somos governados por uma lei e, assim, pertencemos a uma comunidade universal. Como seres racionais, nós reconhecemos isso, porque reconhecemos que compartilhamos a razão com outros seres humanos. O estoico Marco Aurélio (121-180), um imperador romano, faz as conexões dessa maneira: "Se assim for [ou seja, que a razão é compartilhada], então também a razão que ordena o que deve ser feito ou deixado de fazer é comum. Se assim for, a lei também é comum; se assim for, somos cidadãos; se assim for, somos participantes de uma constituição; se assim for, o Universo é uma espécie de Comunidade (MARCO AURÉLIO, *As Meditações*, IV.4). Os estoicos concluíram que, como seres racionais, não temos razões para não estender nossas preocupações para além de nossa família, amigos e a comunidade imediata, de modo a alcançar nossos concidadãos da comunidade mundial.

Os estoicos vieram a representar um modo de vida de acordo com o qual alguém pode se esforçar pelo bem-estar dos outros, sejam amigos ou estranhos, sem se importar com recompensas materiais ou sucesso mundano. Porque sua visão das virtudes era independente de qualquer estrutura social e política particular, sua mensagem era um apelo para todos os tipos de pessoas, gregas ou não gregas, escravas ou livres, ricas ou pobres.

Para uma discussão mais detalhada sobre a visão grega do caráter, confira os trabalhos de Dent (1975), Irwin (1989, 1996), e Sherman (1989).

3. Virtude e caráter moral depois dos gregos

Desde a publicação de *Modern Moral Philosophy*, de Anscombe, em 1958 (*vide* Introdução), tornou-se rotineiro dizer que a virtude e o caráter moral têm sido tópicos negligenciados no desenvolvimento da filosofia moral ocidental, desde os gregos. Argumenta-se que, ao invés de pensar sobre o que é florescer e viver bem, filósofos morais passaram a focar-se sobre um conjunto diferentes de noções: obrigações, deveres e lei.

Anscombe e outros sugeriram como tal movimento pode ter ocorrido. As ideias dos estoicos esboçadas acima podem ter influenciado os primeiros cristãos, tais como São Paulo, a desenvolver a ideia de uma lei natural que se aplica a todos os seres humanos. Quando o cristianismo passou a ser mais difundido, a lei natural pôde ser entendida em termos das diretivas de Deus na Bíblia. Ainda mais tarde, depois das revoluções políticas europeias dos séculos XVII e XVIII, houve espaço intelectual para versões secularizadas da mesma ideia serem consolidadas: dever ou obrigação foram entendidas em termos de obediência a lei(s) moral(is) ou princípios que não advém de Deus, mas são concebidos por seres humanos. A ação moralmente correta era a ação de acordo com as leis ou princípios morais. Nessa visão, onde o foco central é sobre a obediência à lei moral, as virtudes e o caráter moral são secundários para ação de acordo com a lei. Alguém que age corretamente pode desenvolver hábitos ou disposições permanentes para agir assim, e então esses hábitos constituem as virtudes ou o caráter bom.

Esta seção do verbete sobre o caráter moral fornecerá um breve resumo de alguns desenvolvimentos importantes tanto nessa abordagem “moderna” do caráter moral quanto no que parece ser um reavivamento do interesse grego pré-cristão pelos fundamentos psicológicos do caráter.

3.1. Os primeiros teóricos da lei natural

Nos escritos dos primeiros teóricos da lei natural, as visões gregas da virtude algumas vezes aparecem sob fortes críticas. Hugo Grotius (1583-1645), por

exemplo, objetou à abordagem aristotélica da virtude e, especialmente, às suas tentativas de encontrar um meio em termos do qual compreender a justiça. Não importa, Grotius queixou-se, o que move alguém a agir injustamente – a única coisa que importa é que a ação injusta viola os direitos dos outros. Grotius reconheceu que alguém pode desenvolver hábitos emocionais que apoiam as ações corretas, mas ele pensava que isso era uma questão de ter a razão controlando paixões e emoções, de modo que elas não interfiram com a ação correta. O fato de que a razão deveria controlar as paixões indica que o estado desejado é aquele em que uma parte de nós governa a outra, e não que ambas as partes, nas palavras de Aristóteles, falem com a mesma voz. Nessa visão, o caráter moral é um estado mais próximo daquilo que os gregos consideravam autodomínio ou continência do que daquilo que eles consideravam virtude.

Embora os teóricos da lei natural tendessem a assimilar virtude e continência, eles ainda admitiam que havia uma área da vida moral na qual o motivo e o caráter importavam. Essa era a área dos "deveres imperfeitos" (em contraste com "deveres perfeitos"). Sob um dever perfeito, o que é devido é específico e legalmente aplicável pela sociedade política ou pelos tribunais; mas ações em acordo com o dever imperfeito não podem ser impostas, e o que é devido sob um dever imperfeito é impreciso. Generosidade é um exemplo de dever imperfeito e justiça é de dever perfeito. No caso da generosidade, uma pessoa tem o dever de ser generosa, mas ela não pode ser legalmente obrigada a ser generosa, e quando ou como a generosidade é mostrada não é precisamente especificável. Mas no caso da generosidade o motivo do agente conta. Por isso, se eu dou dinheiro a uma pessoa pobre que encontro na rua e o faço porque eu desejo que os outros pensem bem de mim, não agi generosamente e não cumpri meu dever imperfeito. Quando eu dou generosamente, devo fazer preocupando-me com o bem da pessoa a quem dou o dinheiro.

Para uma discussão mais detalhada de Grotius e os teóricos da lei natural, e dos desenvolvimentos modernos atacados por Anscombe, confira Schneewind (1990, 1998). Para uma discussão da persistência das éticas aristotélicas no início do período moderno e uma resposta a Schneewind, veja Frede (2013).

3.2. Kant

A tendência para encontrar um espaço para motivos e caráter na área dos deveres imperfeitos e para assimilar virtudes com continência, ressurge nos escritos de muito filósofos dos século XVII e XVIII. Immanuel Kant (1724-1804) é um caso ilustrativo. Em *Metafísica dos Costumes*, Kant divide a filosofia moral em dois domínios, o da justiça ou lei (a *Doutrina do Direito*) e o da ética ou virtude (a *Doutrina da Virtude*). Os deveres que são objetos relevantes para a *Doutrina do Direito* são como os deveres perfeitos dos teóricos da lei natural: são precisos, devidos a outros indivíduos específicos e podem ser legalmente impostos. Eles requerem que nós tomemos ou renunciemos a certos atos. Outros deveres (os quais formam o objeto da *Doutrina da Virtude*) são deveres de adotar certos fins. Muitos deles são imperfeitos, no tocante que eles não especificam como, quando ou para quem (no caso de deveres para com outros) eles devem ser realizados. Exemplos são os deveres de não deixar seus talentos enferrujarem ou o dever de não negar ajuda aos outros. Porque não podemos ser obrigados a adotar os fins, mas devemos fazê-lo por livre escolha, esses deveres não podem ser legalmente impostos. Eles requerem legislação interna, e não externa, de modo que devemos nos autoimpor a eles. Dado que, de acordo com Kant, estamos sempre lutando contra impulsos e disposições que se opõe à lei moral, precisamos de força de vontade e autodomínio para cumprir nossos deveres imperfeitos. Este autodomínio, Kant chama de coragem.

Que a virtude é uma forma de continência para Kant também é sugerido por seu tratamento de outras características, tais como gratidão e simpatia. Embora Kant pense que sentimentos não podem ser exigidos de ninguém, alguns sentimentos estão associados aos fins morais que adotamos. Se adotamos a felicidade dos outros como um fim, não teremos prazeres maliciosos pelas falhas deles. Pelo contrário, naturalmente sentiremos gratidão pela benevolência deles e simpatia pela felicidade deles. Esses sentimentos facilitarão o cumprimento de nossos deveres, e são um sinal de estamos dispostos a cumpri-los. Kant (*Metafísica dos Costumes*, Ak. 457) comenta sobre a simpatia que "é um dos impulsos que a natureza implantou em nós para fazer o que a representação do dever por si só não realizaria.".

Desse modo, é importante para Kant que cumpramos os deveres de virtude com as emoções propriamente cultivadas. Mas fazer isso não é desenvolver nossa natureza de modo que nossas duas partes, razão e paixão, estejam unidas e falem com a mesma voz. Ao invés disso, se cumprimos nossos deveres de virtude com o espírito correto, uma parte de nós, a razão, mantém o controle sobre a outra parte,

a paixão. Kant escreve que a virtude "contém um comando positivo para os homens, nomeadamente, colocar todas as suas capacidades e inclinações sob seu controle (sob o controle da razão) e, assim, governar sobre si mesmo... pois, a menos que a razão segure as rédeas do governo em suas próprias mãos, os sentimentos e inclinações do homem o dominam" (KANT, *Metafísica dos Costumes*, Ak. 408). Para uma discussão mais detalhada da visão de Kant sobre virtudes, confira o trabalho de O'Neill (1996).

No entanto, existem outros filósofos para os quais o interesse pela virtude ou pelo bom caráter assume um aspecto mais semelhante ao dos gregos. Este renascimento das ideias gregas pode ser visto em filósofos que mostram interesse nos fundamentos psicológicos do caráter bom.

3.3. Hume

David Hume (1711-1776) explicitamente professa uma preferência pelas éticas antigas (HUME, 1902, p. 318) alegando que a moral é a única ciência em que os antigos não são superados pelos modernos (HUME, 1902, p. 330). Como alguns moralistas gregos, Hume pensou que a moralidade deve ser fundada em nossa natureza passional. Pois a moralidade nos leva à ação, ao passo que a razão por si só, pensou Hume, não o faz. Sua preferência pela ética antiga é mais obviamente vista em seu foco na natureza das virtudes e em seus esforços para explicar como as virtudes surgem de nossos sentimentos e desejos.

Hume divide as virtudes em dois tipos: artificial e natural. Virtudes artificiais incluem justiça, manter promessas e lealdade ao governo legítimo. Virtudes naturais incluem coragem, magnanimidade, ambição, amizade, generosidade, fidelidade e gratidão, dentre várias outras. Enquanto cada exercício das virtudes naturais normalmente produz bons resultados, o bem das virtudes artificiais é indireto, na medida em que ocorre apenas como resultado de haver uma prática aceita no exercício dessas virtudes.

A discussão de Hume da justiça ilustra como virtudes artificiais emergem de nossos sentimentos e desejos. Hume nota que seguir as regras da justiça nem sempre produz bons resultados. Considere os juízes que "concedem aos desregrados o trabalho dos trabalhadores; e coloca nas mãos dos cruéis os meios de prejudicar a si mesmos e aos outros" (HUME, 1978, p. 579). Hume pensa que, à medida que as pessoas se conscientizam de que a estabilidade das posses é vantajosa para

cada um individualmente, elas também percebem que a estabilidade não é possível, a menos que todos evitem perturbar as posses dos outros. À medida que essa consciência se torna mais difundida e eficaz no comportamento das pessoas, surge uma convenção para respeitar a posse dos outros. Esse redirecionamento do autointeresse, auxiliado por nossa tendência natural de simpatizar com os sentimentos dos outros que se beneficiam da estabilidade da posse, dá origem à nossa aprovação da justiça. Desse modo, Hume argumenta, a virtude de obedecer às leis surge naturalmente de nossos sentimentos e desejos.

A dívida de Hume para com a ética grega aparece mais claramente em sua discussão das virtudes naturais. Destas, um importante grupo (incluindo coragem, magnanimidade, ambição e outras) é baseado em, ou pode ser uma forma de, autoestima: "Seja o que for que chamamos de virtude heroica e admiramos sob o caráter de grandeza e elevação de espírito, ou nada mais é do que um orgulho e autoestima firmes e bem estabelecidos, ou participa amplamente dessa paixão. Coragem e todas as outras virtudes brilhantes desse tipo, têm claramente uma forte mistura de autoestima nelas, e derivam grande parte de seu mérito dessa origem" (Hume, 1978, p. 599-600). No entanto, essas virtudes baseadas na autoestima devem ser moderadas por um segundo grupo que inclui generosidade, compaixão, fidelidade e amizade; caso contrário, traços como coragem são "adequados apenas para fazer um tirano e ladrão público" (Hume, 1978, p. 603). Esse segundo grupo de virtudes é fundado em amplos sentimentos de boa vontade, afeto e preocupação com os outros.

Hume reconhece que seu segundo grupo de virtudes naturais tem uma dívida para com a visão estoica de que uma pessoa virtuosa deve se preocupar com o bem-estar de todos os seres humanos, sejam eles íntimos ou estranhos; e ao descrever o primeiro grupo de virtudes naturais, Hume vê Sócrates como alguém que alcançou um tipo de calma interior e autoestima. Além disso, seu enfoque geral das virtudes naturais, de acordo com o qual algumas são baseadas na autoestima e outras nos sentimentos amigáveis e de boa vontade, remonta ao exame feito por Aristóteles da fundamentação psicológica das virtudes.

Hume acredita que desenvolvemos autoestima a partir daquilo que fazemos bem, se o que fazemos bem expressa algo distintivo e durável sobre nós mesmos, e ele parece reconhecer que as habilidades deliberativas realizadas estão entre nossas características mais duráveis. À medida que a deliberação se torna mais fácil para nós, passamos a desenvolver autoestima e desfrutar de quem somos, como a pessoa virtuosa de Aristóteles que desfruta mais do exercício de seus

poderes deliberativos desenvolvidos. Além disso, o reconhecimento de Hume de que autoestima deve ser moderada pela benevolência é refletido no argumento de Aristóteles que o desenvolvimento e preservação do amor próprio genuíno requer formas de amizade nas quais as pessoas passam a cuidar dos outros para o próprio bem dos outros.

Adicionalmente, ao examinar essas fundamentações psicológicas da virtude, Hume parece atribuir-lhes um papel que lembra a visão aristotélica de que a virtude é um estado em que razão e paixão falam a mesma voz. Hume não subordina a virtude e o bom caráter aos requerimentos da razão, como vimos nos teóricos da lei natural e em Kant. Ao contrário, Hume parece dar espaço para a virtude e o bom caráter guiar e restringir a deliberação dos agentes, de um modo que afeta o que eles determinam como o melhor a se fazer. Ao fazer isso, Hume caminha para uma indicação de como o bom caráter difere da continência.

A descrição de Hume de como determinamos o que é correto e incorreto ilumina o papel desempenhado pelo caráter. Quando o "espectador judicioso" de Hume determina que o que é correto e incorreto, ele se fixa em algum ponto de vista "estável e geral" e "se afasta" de seus sentimentos e interesses atuais. Parece que alguém que desenvolveu um gosto pelas atividades de deliberar e refletir, e que baseia sua autoestima neste gosto, estará mais suscetível a assumir o ponto de vista do espectador judicioso. Além disso, alguém nesta posição estará mais suscetível a fazer as correções sutis que podem ser necessárias para se afastar de sua própria perspectiva e de suas paixões específicas. Alguém cuja autoestima se baseia no gosto pela deliberação estará atento a complicações mais amplas, e terá os poderes imaginativos mais amplos necessários para a deliberação correta de um ponto de vista estável e geral. A visão de Hume da relação entre paixão e deliberação é reminiscente da visão aristotélica de que alguém com amor-próprio genuíno também terá sabedoria prática, no sentido de que seu amor-próprio lhe permitirá avaliar as situações práticas corretamente e determinar corretamente o que é melhor a se fazer.

Para uma discussão mais detalhada da visão de Hume das virtudes, consulte o trabalho de Baier (1991). Sobre a dívida de Hume para com ética grega, veja Homiak (2000).

3.4. Marx e Mill

Outro exemplo do uso das visões gregas do caráter pode ser encontrado nos escritos de Karl Marx (1818-1883) e John Stuart Mill (1806-1873). Embora Marx seja melhor conhecido por suas críticas virulentas ao capitalismo e Mill por sua exposição e defesa do utilitarismo liberal, estes filósofos são tratados juntos aqui, porque seus enfoques do caráter são profundamente aristotélicos em pontos cruciais. Ambos aceitam a ideia de Aristóteles de que a virtude e o caráter bom são baseados na autoestima e autoconfiança, que surge da satisfação retirada da expressão completamente realizada dos poderes racionais característicos do seres humanos. Eles também aceitam o reconhecimento de Aristóteles de que a produção e a preservação deste tipo de autoestima requer que os indivíduos sejam partes de uma estrutura sócio-política específica. Aristóteles enfatizava a necessidade de um tipo especial de comunidade política. Marx focou-se a locais de trabalho democráticos e menores. O foco de Mill, ainda diferente, era a igualdade política e igualdade na família.

O *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), de Marx, é famoso pela discussão de como a organização do trabalho sob o capitalismo aliena os trabalhadores e encoraja-os a aceitar os valores da sociedade capitalista. Trabalhadores que estão comprometidos com os valores capitalistas são caracterizados, primariamente, por atitudes autointeressadas. Estão muito mais interessados em seus próprios avanços materiais, são desconfiados das intenções aparentemente boas dos outros e veem os outros, primariamente, como competidores em posições escassas. Dadas essas atitudes, eles estão propensos a um número de vícios, incluindo covardia, intemperança e falta de generosidade.

A discussão de Marx do trabalhador alienado sugere como o trabalho pode ser reorganizado para eliminar a alienação, minar o comprometimento com os valores e objetivos tradicionais capitalistas e produzir atitudes mais características das pessoas virtuosas de Aristóteles. A chave para essa transformação depende de reorganizar a natureza do trabalho de um modo que os trabalhadores possam expressar o que Marx chamava de suas “ente-espécie” ou aquelas características do eu que são caracteristicamente humanas. De modo muito similar a Aristóteles, Marx parece querer se referir a uma capacidade individual de raciocinar, e em particular a seu poder de escolher, decidir, descriminar e julgar. Se o trabalho é reorganizado para habilitar os trabalhadores a expressar seus poderes racionais, então cada trabalhador realizará tarefas que são interessantes e mentalmente desafiadoras (nenhum trabalhador realizará tarefas estritamente monótonas, rotineiras

e não qualificadas). Adicionalmente, trabalhadores participarão nas deliberações sobre os fins a serem alcançados pelo trabalho que realizam e como alcançar esses fins. E, finalmente, essas deliberações serão organizadas democraticamente de modo que as opiniões de cada trabalhador são levadas em consideração de modo justo. Quando essas condições são estabelecidas, o trabalho não é mais "dividido" entre qualificado e não qualificado ou entre administrativo e não administrativo. Marx sugere que se o trabalho é reorganizado dessa maneira, ele promoverá sentimento de solidariedade e camaradagem entre os trabalhadores e, eventualmente, entre estes e aqueles de outros lugares que estão em situação parecida. Devido ao fato que os trabalhadores podem expressas seus poderes humanos característicos em ação, e às condições igualitárias no local de trabalho, é possível contrariar os sentimentos competitivos e promover o respeito, removendo as bases da inferioridade e superioridade. Desse modo, os trabalhadores passam exibir algumas das mais tradicionais virtudes, tais como generosidade e confiabilidade. Também passam a evitar alguns dos vícios tradicionais, tais como covardia, mesquinhez e autoindulgência.

Não é surpreendente que as opiniões de Marx pareçam derivadas das de Aristóteles em aspectos importantes., Afinal, ao contrário de Hume, cujo conhecimento de Aristóteles não é totalmente conhecido, Marx se baseou explicitamente nas obras de Aristóteles. Para uma discussão adicional sobre até que ponto Marx se baseou em Aristóteles, confira DeGolyer (1985).

John Stuart Mill (1806-1873) defendeu uma versão de utilitarismo liberal, mas especialistas discordam sobre qual foi o tipo de utilitarismo defendido. Podemos dizer com segurança que, como um utilitarista, Mill pensava que a conduta humana deveria promover a felicidade ou o bem-estar daqueles afetados por ela. Mas será que Mill era um utilitarista de ato, que pensava que as ações corretas são aquelas que promovem o máximo de felicidade que pode ser promovida em casos particulares, dadas as alternativas disponíveis ao agente? Ou será que ele era um utilitarista de regra, que pensava que a conduta correta era a conduta permitida por regras que, no caso de ser publicamente conhecido que são geralmente aceitas ou seguidas, iriam maximizar a felicidade ou bem-estar? Ou será que ele era uma utilitarista de motivos, que pensava que alguém deveria agir da mesma forma que uma pessoa com motivos ou virtudes mais promotoras de felicidade agiria? (Para uma discussão dessas questões interpretativas, confira o verbete relacionado *Mill's moral and political philosophy*). Embora o presente verbete evite esses obstáculos interpretativos e se concentre na discussão de Mill sobre a natureza da felicidade e sobre algumas das estruturas institucionais que podem promovê-la, essas questões de interpretação

serão relevantes para uma avaliação final de Mill na Seção 4, abaixo.

Em seu ensaio, *Sobre a Liberdade*, Mill afirma que sua versão de utilitarismo repousa sobre uma concepção de felicidade que é apropriada para pessoas enquanto seres "em progresso" (MILL, 1975, p. 12). E no *Utilitarismo* ele sugere que essa concepção é focada nos "prazeres superiores" que servem para distinguir os humanos dos animais (MILL 1979, p. 7-11). No fim das contas, esses prazeres superiores são as atividades e buscas que exercitam aquilo que, na visão de Aristóteles, eram nossos poderes de deliberação prática, de escolher, julgar, decidir e discriminar. Em *Sobre a Liberdade*, Mill escreve:

> Aquele que deixa o mundo [...] escolher seu plano de vida por ele não tem necessidade de qualquer outra faculdade além da imitação, semelhante a um símio. Aquele que escolhe seu próprio plano, emprega todas as suas faculdades. Ele deve usar a observação para ver, o raciocínio e o julgamento para prever, a atividade de reunir materiais para a decisão, a discriminação para decidir e, quando tiver decidido, firmeza e autocontrole para manter sua decisão deliberada (MILL, 1975, p. 56).

À medida que uma pessoa desenvolve seus poderes de deliberação prática e vem a usufruir de seu exercício, ele ganha a autoestima que é a base para uma vida virtuosa e bem-vivida. Para uma discussão da visão de felicidade de Mill, consulte Brink (1992).

Mill argumentou que, ao impedir que os indivíduos desenvolvam seus poderes deliberativos, sociedades seriamente desiguais moldam o caráter dos indivíduos de uma modo não saudável, e colocam impedimentos para a habilidade deles de viver vidas virtuosas. Por exemplo, Mill argumentou, em profunda discordância com as visões daqueles de sua época, que sociedades que subordinaram sistematicamente as mulheres prejudicaram tanto homens como mulheres, tornando quase impossível para homens e mulheres formarem relacionamentos de intimidade e entendimento genuínos. Em *A Sujeição das Mulheres*, Mill escreveu que a família, como constituída em sua época, era uma "escola de despotismo", que ensinava os vícios do egoísmo, da autocondescendência e da injustiça aos que dela se beneficiavam. Entre os homens da classe trabalhadora, o fato de que as esposas eram excessivamente dependentes de seus maridos inspirava maldade e selvageria.

No capítulo IV de *A Sujeição das Mulheres*, Mill vai mais longe ao afirmar que “todas as propensões que existem na humanidade ao egoísmo, à autoadoração e à autopreferência injusta têm sua origem e raízes, e derivam seu principal alimento, da presente constituição da relação entre homens e mulheres” (MILL, 1988, p. 86). Mulheres que têm sido legalmente e socialmente subordinadas aos homens tornam-se dóceis, submissas, abnegadas e manipuladoras. Em resumo, o homem demonstra os vícios do senhor de escravos, enquanto a mulher demonstra os vícios do escravo. Para que as vidas morais e relacionamentos psicologicamente saudáveis sejam possíveis, Mill defendeu a alteração dos arranjos matrimoniais, apoiados por mudanças na lei, que promoveriam o desenvolvimento e o exercício dos poderes deliberativos das mulheres junto com os dos homens. Apenas sob tais condições as mulheres e homens poderiam adquirir o real sentimento de autoestima, ao invés de sentimentos de falsa inferioridade ou superioridade.

Assim como Aristóteles, Mill reconheceu o poder das instituições políticas para transformar os desejos e objetivos dos indivíduos e para melhorá-los moralmente. No capítulo III, de *Considerações sobre o Governo Representativo*, Mill escreve com aprovação sobre as instituições democráticas da Atenas antiga. Ele acreditava que, ao participar dessas instituições, os atenienses eram chamados a se erguer acima de suas parcialidades individuais e a considerar o bem geral. Na cooperação com os outros no governo de suas comunidades, ele escreveu, cada cidadão “é levado a se sentir parte do público, e qualquer que seja o interesse deles será o seu interesse” (MILL, 1991, p. 79).

Assim como Marx, Mill reconheceu os efeitos moralmente perturbadores de uma vida limitada ao trabalho rotineiro e não especializado. Em *Princípios de Economia Política*, ele recomendou que as relações de dependência econômica entre capitalistas e trabalhadores sejam eliminadas, em favor de cooperativas de trabalhadores com capitalistas ou de cooperativas formadas apenas por trabalhadores. Nessas associações, os membros eram proprietários quase iguais de ferramentas, matérias-primas e capital. Eles trabalhavam como artesãos qualificados sob regras autoimpostas. Eles elegiam e destituíam seus próprios gerentes. Ao elevar a dignidade do trabalho, Mill pensava que tais cooperativas poderiam converter "a ocupação diária de cada ser humano em uma escola de simpatias sociais e inteligência prática" e aproximar as pessoas da justiça social tanto quanto se poderia imaginar (MILL 1900, vol. 2 , p. 295).

3.5. T. H. Green

T.H. Green (1836-1882) começou como um estudante e professor dos clássicos, antes de se voltar para a filosofia. Ele conhecia bem os textos em grego de Platão e Aristóteles. Ao desenvolver sua visão de bem pessoal no Livro III de seu *Prolegomena to Ethics*, Green encontra suas próprias visões antecipadas por Platão e Aristóteles e, especialmente, no tratamento de Aristóteles acerca da felicidade, do bem humano e das virtudes particulares. Green objetiva mostrar que um bem pessoal consiste em sua "autossatisfação" ou "autorrealização". Para realizar o eu uma pessoa tem de desenvolver totalmente suas capacidades como um agente racional. E isso requer almejar o bem dos outros pelo próprio bem deles. Green pensava que Aristóteles estava certo sobre a natureza do motivo da pessoa virtuosa. No *Prolegomena* 263, ele ressalta a visão de Aristóteles de que a pessoa virtuosa age "*toû kaloû héneka"* (por amor à excelência), e reconhece que agir dessa maneira requer que o agente tenha preocupação pelo bem da comunidade. Então, o bem do agente está conectado ao bem dos outros.

Para ilustrar sua leitura de Aristóteles, Green discute duas virtudes aristotélicas: coragem e temperança. Ele nota que ambas as virtudes parecem ter um escopo mais restrito do que o senso comum sugeriria. Ao discutir a coragem, Aristóteles a limita ao enfrentamento do medo perante o perigo de morte na defesa da cidade (*EN.,* 1115a 25-29). Um homem que enfrenta a morte por afogamento ou doença não é corajoso. Coragem é restrita a enfrentar a morte em batalha por sua cidade, porque tal ação objetiva o bem comum e é a melhor forma de morte. Green usa esse ponto na discussão de Aristóteles para mostrar que a visão de Aristóteles repousa sobre um princípio geral que pode ampliar as circunstâncias da coragem de um modo que Green aceita. Na visão de Green, coragem é uma questão de enfrentar o perigo da morte "em serviço da maior causa pública que o agente pode conceber" (1969, p. 260).

Green explica as restrições de Aristóteles sobre a temperança de modo similar. Nem toda a forma de comedimento conta como temperança para Aristóteles. A temperança é limitada às restrições aos prazeres dos desejos apetitivos por comida, bebida e sexo, os prazeres que compartilhamos com os animais não humanos. A pessoa intemperante é como o gourmand que rezou para que sua garganta ficasse mais longa do que a de uma garça: ele está interessado na sensação e não valoriza o exercício de suas capacidades racionais. Green reconhece que Aristóteles precisa reprimir esses desejos apetitivos porque intemperança é um

perigo ao bem comum. Green (1969, p. 263) escreve: “tal repressão deve ser mantida sobre as concupiscências da carne de modo a impedi-las de emitir o que um grego conhecia como *hýbris* - uma espécie de autoafirmação e agressão aos direitos dos outros [...] que era considerada a antítese do espírito cívico”

Green estava certo ao perceber que sua visão foi antecipada pelos gregos. Ele viu, assim como Aristóteles, que viver bem requer o exercício dos poderes racionais desenvolvidos, e que as pessoas que realizaram seus poderes e formaram traços virtuosos de caráter visam o bem comum, que é parte de seu próprio bem. Como Aristóteles, Green pensa que que tal desenvolvimento requer que o indivíduo seja um participante em um tipo especial de comunidade política – uma “onde a livre combinação de cidadãos que se respeitam mutualmente” (GREEN, 1969, p. 263) põe em prática a lei igual e o bem comum.

Para mais discussões sobre a interpretação de Green e o uso da visão de Aristóteles, confira Irwin (2009).

3.6. Rawls

Como indicado na Introdução deste verbete, um interesse filosófico renovado nas questões da virtude e caráter foi o resultado indireto da publicação, em 1971, de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. Em contraste com muitos de seus contemporâneos que focavam em questões metaéticas e do significado dos termos morais, Rawls (1921-2002) moveu a filosofia moral e política em uma direção prática e estimulou filósofos modernos a explorar os fundamentos psicológicos do caráter moral bom. No início da Parte II de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls observa um ponto que chama de “perfeitamente óbvio” – que o sistema social molda os desejos e aspirações que seus cidadãos virão a ter. Isso determina “em parte o tipo de pessoa que eles querem ser, bem como o tipo de pessoa que eles são (1999a, p. 229). Esse ponto, Rawls afirma, sempre foi reconhecido.

Como instituições justas moldam nossos desejos e objetivos e afetam o tipo de pessoa que nos tornaremos? As instituições de interesse de Rawls são aquelas que compõem a “estrutura básica” da sociedade. Essas são as instituições que fazem a cooperação social possível e produtiva. Ela inclui a constituição política, a estrutura da economia, as formas legalizadas de propriedade privada, alguma forma de família e dentre outras. Rawls defende dois princípios de justiça como regulações para a estrutura básica de sua sociedade justa: (1) o princípio de

liberdades iguais, de acordo com o qual cada pessoa tem a mesma reivindicação por um completo e adequado esquema de liberdades básicas. (2) e um segundo princípio que especifica duas condições que devem ser satisfeitas a fim de que as desigualdades socioeconômicas sejam permissíveis. Essas condições são igualdade justa de oportunidades e o princípio da diferença.

Considere a discussão de Rawls da garantia de liberdades iguais sob o primeiro princípio de justiça. Esse princípio cobre dois tipos de liberdades, liberdades pessoais e liberdades políticas. Sob esse princípio, cada pessoa é portadora das liberdades de ambos os tipos como um direito básico. Mas Rawls vai além e argumenta que as liberdades políticas devem ser asseguradas por seu "valor justo" (RAWLS, 1999a, p. 243). Isso significa que as chances de ocupar cargos e exercer influência política devem ser independentes da posição socioeconômica. Caso contrário, "o poder político se acumula rapidamente e se torna desigual" (RAWLS,1999a, p. 199). Para preservar o valor justo, Rawls não segue a estratégia de Aristóteles de tornar a participação política um requerimento para todos os cidadãos. No entanto, ele compartilha com Aristóteles a visão de que a garantia do valor justo tem o objetivo de promover e sustentar o status comum dos cidadãos de cidadãos iguais (RAWLS, 1999a, p. 205-206). Além disso, Rawls concorda com Mill que a participação política contribui para o desenvolvimento moral dos cidadãos. Como apontado na seção 3.4 acima, quando elogia a democracia ateniense, Mill escreve que quando o cidadão participa na deliberação pública, "ele é chamado […] a pesar outros interesses que não só os seus, a ser guiado, no caso de reivindicações conflitantes, por outra regra que não suas parcialidades privadas; aplicar a cada passo princípios e máximas que têm como razão de sua existência o bem geral… é levado a se sentir parte do público, e a tomar os interesses do último como seus interesses" (MILL, 1991, p. 79). A garantia da liberdade política tanto fortalece o senso dos cidadãos de seu próprio valor quanto amplia suas sensibilidades morais.

Na parte III, Rawls volta-se a questão de como os indivíduos adquirem um desejo de agir de forma justa, e de fazê-lo pelas razões corretas, quando viveram e se beneficiaram de instituições justas (RAWLS, 1999a, p. 399). A descrição de Rawls está em débito com a visão de Aristóteles de várias forma. Primeiro, Rawls defende, como Aristóteles fez, que se instituições adequadas estão estabelecidas, então as atitudes e comportamentos associados com o desejo de agir justamente emergirão naturalmente, como resultado de tendências psicológicas que as pessoas experimentam na vida cotidiana. Pois, sendo as outras coisas iguais, é parte da

psicologia humana desfrutar ao máximo do exercício de seus poderes realizados (ver a discussão de Rawls sobre o que ele chama de Princípio Aristotélico), desfrutar da realização dos poderes dos outros (ver sua discussão sobre o "efeito companheiro" do princípio aristotélico), e formar laços de apego e amizade com pessoas e instituições que promovem o bem de cada um. Segundo e, novamente, como Aristóteles, Rawls argumenta que se os cidadãos são afortunados de viver em uma comunidade que provê os bens básicos que eles necessitam para realizar seus poderes, e que oferece a eles oportunidades para desenvolver e utilizar suas habilidades em atividades compartilhadas com outros, então eles desenvolverão um senso estável de seu próprio valor. Este senso é baseado em suas próprias realizações e em seu status de cidadãos iguais, e não em uma posição mais vantajosa relativa aos outros. Com um senso estável de seu próprio valor e uma esperança razoável de realizar seus objetivos, os cidadãos desejarão agir justamente pelas razões corretas. Eles não serão propensos a rancor, ciúme e inveja hostil, "um dos vícios de odiar a humanidade" (RAWLS, 1999a, p. 466).

Apenas uma breve discussão desses pontos de coincidência é possível aqui. Considere, primeiro, as seções 72-73, de *Uma Teoria da Justiça*, onde Rawls delineia o que ele chama de três estágios do desenvolvimento moral, governado por três leis psicológicas. Essas leis explicam como indivíduos passam a ter fins novos e não-derivados, na medida em que adquirem laços de amor, amizade, afeição e confiança. Como Aristóteles reconheceu, esses laços ocorrem em indivíduos à medida que passam a reconhecer a intenção evidente dos outros de agir para o seu bem e a desfrutar do que eles e outros podem fazer.

No primeiro estágio de desenvolvimento moral, sob o pressuposto que instituições familiares são justas, as crianças começam a amar seus pais como o resultado da clara demonstração de seus pais de que seus filhos são amados e valorizados. No segundo estágio, sob o pressuposto que associações cooperativas são justamente ordenadas e de que se sabe que são assim, membros de associações cooperativas razoavelmente bem-sucedidas (“uniões sociais” de Rawls) passam a desfrutar e valorizar seus parceiros cooperativos. Isso acontece quando os membros fazem suas partes com responsabilidade, cada um contribuindo para uma meta mutuamente reconhecida, e onde todos os participantes exibem habilidades adequadas. Sob essas condições, os participantes passam a desfrutar suas próprias participações e a exibição das habilidades e aptidões dos outros, e também passam a formar laços de amizade e confiança com seus parceiros de cooperação. Dado que as atividades são complementares, os indivíduos podem se ver no que os

outros fazem. Desta forma, o senso dos indivíduos acerca do que estão fazendo é valioso. O amor-próprio deles, para usar a linguagem aristotélica, torna-se uma conquista do grupo.

Finalmente, no terceiro estágio, na medida em que indivíduos passam a perceber como as instituições reguladas pelos princípios de justiça promovem seu bem e o bem de seus concidadãos, eles tornam-se ligados a esses princípios e desenvolvem um desejo de aplicá-los e de agir de acordo com eles. Como a principal instituição da *pólis* ideal de Aristóteles, as instituições reguladas pelo dois princípios da justiça de Rawls têm somo objetivo promover o bem dos cidadãos através da promoção das bases sociais da autoestima dos indivíduos (bem primário do "autorrespeito" de Rawls). A provisão de liberdades iguais de acordo com o primeiro princípio de justiça permite aos cidadãos formar as associações nas quais seus objetivos e ideais comuns podem ser perseguidos. Como vimos, essas associações são necessárias para que o respeito próprio seja produzido e mantido. A garantia do valor justo da liberdade política, junto com a igualdade justa de oportunidades sob o segundo princípio de justiça de Rawls, evita o acúmulo excessivo de propriedade e riqueza e mantém oportunidades iguais de educação para todos, permitindo que todos com motivação e capacidade semelhantes tenham aproximadamente iguais perspectivas de cultura e realização (RAWLS, 1999a, p. 63). Tomados juntos, estes dois princípios garantem que as pessoas tenham esperanças razoáveis de realizar seus objetivos. Finalmente, o princípio da diferença serve para garantir a todos um padrão de vida decente, independentemente de qual seja a posição social, os talentos naturais ou a fortuna de cada cidadão. O princípio da diferença, Rawls escreve, corresponde a "ideia de não querer ter maiores vantagens, a menos que isso seja para o benefício de outros que estão menos favorecidos" (RAWLS, 1999a, p. 90). De várias maneiras, os dois princípios, combinados, equivalem a um reconhecimento público de que cada cidadão tem o mesmo valor.

Uma vez que as instituições são constituídas, Rawls pensa que os piores aspectos da divisão social do trabalho podem ser superados. Ninguém, ele escreve "precisa ser servilmente dependente de outros e forçado a escolher entre ocupações monótonas e rotineiras que amortecem o pensamento e a sensibilidade humana" (RAWLS, 1999a, p. 464). Aqui Rawls observa os mesmos problemas com muitos tipos de trabalho remunerado que tanto perturbaram Aristóteles. O trabalho remunerado muitas vezes limita o exercício do poder de decisão do trabalhador e exige que ele se conforme à direção dada por outros. Claro, Rawls não sugere resolver esses problemas como Aristóteles fez. Mas ele acha que eles precisam ser resolvidos e

que uma sociedade justa pode resolvê-los, talvez adotando a proposta de Mill (*vide* Seção 3.4) de reestruturar os locais de trabalho para se tornarem cooperativas administradas pelos trabalhadores (MILL, 2001, p. 178).

Para mais discussões da visão de Rawls sobre como as instituições moldam nossa caráter, confira Freeman (2007, cap. 6) e Edmundson (2017, cap. 3).

4. Questões Contemporâneas sobre o Caráter

Marx, Mill e Rawls sugerem como o caráter pode ser moldado por circunstâncias anteriores – Marx pelas estruturas econômicas; Mill pelo trabalho remunerado, vida política e relacionamentos familiar; Rawls pelas instituições reguladas pelos dois princípios de justiça. No entanto, esses insights sobre o efeito das instituições no caráter parecem levantar outras questões mais preocupantes: se nosso caráter é o resultado de instituições sociais e políticas que estão além de nosso controle, então talvez não estejamos no controle de nosso caráter e nos tornarmos decentes não é uma possibilidade real.

Susan Wolf é uma das muitas filósofas contemporâneas que aborda essas questões. Em seu *Freedom With Reason*, Wolf argumenta que quase toda educação moralmente problemática poderia ser coerciva, e poderia fazer com que uma pessoa se tornasse incapaz de ver o que ela deve fazer moralmente ou de agir com base no reconhecimento do que deve fazer. Como exemplos, Wolf cita cidadãos comuns da Alemanha nazista, filhos brancos de proprietários de escravos na década de 1850 e pessoas educadas para adotar papéis sexuais convencionais. Wolf pensa que não há método para determinar quais formações e influências são consistentes com a capacidade de ver o que deve ser feito e agir de acordo. Consequentemente, ela pensa que sempre há o risco de sermos menos responsáveis por nossas ações do que esperamos.

Tal ceticismo pode estar errado. Afinal, se o caráter bom é baseado em respostas psicológicas que ocorrem naturalmente, respostas que a maioria das pessoas (incluindo pessoas educadas para adotar crenças racistas e sexistas) experimentam sem dificuldade, então a maioria das pessoas deveria ser capaz de se tornar melhor e ser responsável por ações que expressam (ou poderiam expressar) seu caráter.

Ainda assim, isso não quer dizer que mudar o caráter de alguém seja fácil, direto ou rapidamente alcançado. Se o caráter é formado ou malformado pelas estruturas política, econômica e da vida familiar, então mudar o caráter de alguém

pode exigir acesso às forças transformadoras apropriadas, que podem não estar disponíveis. Nas sociedades modernas, por exemplo, muitos adultos ainda trabalham em empregos alienantes, que não proporcionam oportunidade de realizar os poderes humanos e de experienciar os prazeres da autoexpressão. Isto se aplica especialmente às mulheres, devido a arranjos domésticos desiguais, responsabilidade quase total de cuidar de crianças e segregação sexual no local de trabalho, muitas vezes enfrentando empregos sem futuro e de baixa remuneração, que incentivam sentimentos de ódio por si mesmas. Em uma família em que o poder econômico e, consequentemente o psicológico, é desigual entre mulheres e homens, a afecções como Mill reconheceu, pode prejudicar ambas as partes. Então, muitas mulheres e homens hoje podem não estar bem posicionados para desenvolver completamente as capacidades psicológicas que Aristóteles, Marx, Mill e Rawls consideravam fundacionais para o caráter virtuoso.

Essas considerações indicam porque o caráter se tornou uma questão central não apenas em ética, mas também na filosofia feminista, filosofia política, filosofia da educação e filosofia da literatura. Se desenvolver caráter moral bom requer ser membro de uma comunidade na qual cidadãos podem realizar completamente seus poderes humanos e laços de amizade, então necessitamos perguntar como as instituições educacionais, econômicas, políticas e sociais devem ser estruturadas para tornar esse desenvolvimento possível. Alguns filósofos contemporâneos estão abordando hoje essas questões. Por exemplo, Martha Nussbaum utiliza as virtudes aristotélicas para delinear um ideal democrático em (1990b). Andrew Mason (1996) explora como as forças do mercado capitalista dificultam o florescimento das virtudes. Jon Elster (1987) interpreta Marx como alguém que oferece um concepção de vida boa que consiste em autorrealização ativa, que pode ser promovida ou impedida por instituições econômicas e políticas. John Bernard Murphy (1993) reconstrói a visão de Aristóteles sobre deliberação prática e tomada de decisão para mostrar como elas podem produzir uma teoria do trabalho produtivo que nos ajude a ver o que há de errado com o trabalho no mundo contemporâneo e como reorganizá-lo. Rosalind Hursthouse (2001) aplica uma visão aristotélica das emoções em uma investigação acerca de atitudes racistas. Marcia Homiak (2010) desenvolve as visões de Aristóteles e Mill sobre o poder transformador das instituições para explorar as possibilidades de viver virtuosamente em um mundo imperfeito. Laurence Thomas (1989) usa as discussões de Aristóteles do amor próprio e amizade para argumentar que essa última auxilia a desenvolver e manter um caráter moral bom. E se alguém está interessado em entender o que é a natureza moral do caráter e até que ponto

pode ser alterado, encontrará exemplos úteis tanto do bom como do mau caráter moral em escritores literários. Para uma discussão filosófica do uso do caráter nos escritores literários, confira Taylor (1996) e Nussbaum (1990a).

Finalmente, pode ser útil notar que esta breve discussão da história das visões filosóficas do caráter indica que o caráter tem desempenhado, ou pode desempenhar, um importante papel em uma variedade de tradições éticas ocidentais, desde visões centradas nas virtudes gregas ao kantismo, utilitarismo até o marxismo. Desse modo, a alegação provocativa de Anscombe com a qual este verbete começou – que as duas maiores tradições na teoria moral moderna (kantinismo e utilitarismo) tem ignorado questões acerca das virtudes e do caráter para seu próprio prejuízo – não parece completamente verdade. Não obstante, alguns dos pontos de vista levantados aqui parecem dar um papel mais proeminente ao caráter e virtude do que outros. Não é fácil explicar precisamente no que consiste essa proeminência. Embora um tratamento completo dessas questões esteja além do escopo deste ensaio, uma indicação preliminar de como elas podem ser abordadas pode ser oferecida. Para mais discussões dessas questões, veja Trianosky (1990), Watson (1990), Homiak (1997) e Hursthouse (2001).

Como este verbete tem indicado, a visão de Kant pode fornecer um papel para a virtude, pois é importante para Kant que cumpramos nossos deveres imperfeitos com o espírito correto. A pessoa virtuosa possui as tendências propriamente cultivadas de sentir, que tornam mais fácil cumprir seus deveres imperfeitos. Esses sentimentos apoiam seu reconhecimento do que é correto e são um sinal que ela está disposta a cumprir com seus deveres. Dado a visão de Kant das emoções como recalcitrantes e em contínua necessidade de controle da razão, a virtude equivale a uma espécie de autodomínio ou continência. Pode-se colocar isso dizendo que, para Kant, o caráter virtuoso é subordinado às reivindicações da razão prática.

Por outro lado, a visão de Aristóteles é usualmente considerada com um exemplo paradigmático de uma “ética das virtudes”, uma ética teórica que dá prioridade ao caráter virtuoso. Para ver o que isso pode significar, lembre-se de que, para Aristóteles, a pessoa virtuosa possui um amor próprio genuíno e desfruta mais do exercício de suas habilidades de pensar e conhecer. Esse usufruto guia suas determinações práticas de quais ações são apropriadas em quais circunstâncias, e a torna pouco atraída pelos prazeres associados aos vícios comuns. Suas tendências emocionais propriamente cultivadas não são vistas como aspectos recalcitrantes de seu ser, que precisam ser controlados pela razão. Antes, suas decisões práticas são informadas e guiadas pelo usufruto que ela tem em seus

poderes racionais. Alguém pode colocar isso dizendo que, na visão de Aristóteles, a deliberação prática é subordinada ao caráter.

Então, alguém pode perguntar se as outras visões éticas tomam a deliberação prática como sendo subordinada ao caráter, ou vice-versa. Como este verbete tem indicado, Hume aparece estar do lado de Aristóteles, e dá prioridade ao caráter sobre a deliberação prática. Pois ele sugere que alguém com as virtudes naturais baseadas na autoestima terá os poderes imaginativos mais amplos necessários para a deliberação correta do ponto de vista do espectador judicioso. Se Mill pensava ou não que o caráter é subordinado à razão pode depender do tipo de utilitarismo que ele defendeu. Se ele é um utilitarista de motivos que pensa que alguém deve agir do modo como agiria a pessoa com os motivos e virtudes mais produtivos para a felicidade, então poderia se argumentar que ele deu prioridade ao caráter sobre a razão prática. Se, por outro lado, ele é um utilitarista de ato ou de regra, então parece que ele daria ao caráter um papel subordinado à razão. Essas breves observações indicam que a questão de se um teórico ético dá prioridade ao caráter pode ser determinada apenas por uma análise completa dos vários elementos críticos da visão desse filósofo.

5. Caráter Moral e Estudos Empíricos

5.1. O desafio apresentado pelo situacionismo

Esta seção começará com uma breve discussão de alguns trabalhos filosóficos recentes sobre o caráter que se baseiam em resultados dentro psicologia social experimental. Esses trabalhos filosóficos colocam em questão as concepções de caráter e virtude que são de interesse, especialmente, dos moralistas gregos antigos e dos filósofos contemporâneos, os quais os trabalhos derivam das visões antigas. Filósofos impressionados por essa tradição em psicologia social experimental, que é frequentemente rotulada de “situacionismo”, negaram que os traços de caráter sejam estáveis, consistentes ou avaliativamente integrados da maneira que os filósofos antigos ou contemporâneos sugerem. Os moralistas antigos assumiam que as virtudes são, na descrição de John Doris, “traços **robustos**: se uma pessoa tem um traço robusto, pode-se esperar que eles exibam comportamentos relevantes para os traços em uma ampla variedade de situações relevantes para os traços,

mesmo quando algumas ou todas essas situações não conduzem perfeitamente a tal comportamento" (2002, p. 18). Doris e outros argumentam que traços não são robustos nesse sentido. Eles não são estáveis ou consistentes, e são erroneamente invocados para explicar por que as pessoas agem como agem. Ao contrário, esses filósofos argumentam que, como a tradição experimental indica, muito do comportamento humano pode ser atribuído a características aparentemente triviais das situações em que as pessoas se encontram. Daí a adequação do rótulo de "situacionista" para os filósofos que defendem essas visões. Para variações dessa visão, consulte Harman (1999, 2000), Doris (2002) e Vranas (2005).

Está além do escopo desta entrada discutir este trabalho em detalhe. Algumas observações resumidas, entretanto, são necessárias. Para uma discussão detalhada, consulte os verbetes sobre **abordagens empíricas do caráter moral**, seção 1, e **psicologia moral: abordagens empíricas**, seção 4 [ambos disponíveis neste volume].

O ceticismo acerca de traços de caráter robustos emergem de alguns experimentos famosos em psicologia social. Por exemplo, em um experimento, as pessoas que encontraram uma moeda de dez centavos em uma cabine telefônica tinham muito mais probabilidade de ajudar um colega que deixou cair alguns papéis do que aqueles que não encontraram uma moeda de dez centavos. Outro experimento envolveu estudantes do seminário que concordaram em palestrar sobe a importância de ajudar aqueles em necessidade. No caminho para o prédio onde suas palestras seriam dadas, eles encontraram um colega caído e gemendo. Aqueles que foram informados de que já estavam atrasados eram muito menos propensos a ajudar do que aqueles que foram informados de que tinham tempo de sobra. Esses experimentos são feitos para mostrar que fatores menores sem significado moral (encontrar um moeda, estar com pressa) estão fortemente relacionados com o comportamento de ajudar as pessoas.

Mais prejudiciais para a visão robusta do caráter talvez sejam os resultados dos experimentos conduzidos por Stanley Milgram na década de 1960. Nesses experimentos, a grande maioria dos sujeitos, quando educadamente, embora firmemente solicitados por um experimentador, estavam dispostos a administrar o que eles pensavam ser choques elétricos cada vez mais severos em uma "vítima" gritando. Esses experimentos são feitos para mostrar que se os sujeitos tinham tendências compassivas, essas tendências não podem ter sido do tipo que as características robustas requerem.

Filósofos influenciados pela tradição experimental em psicologia social concluem que as pessoas não possuem traços de caráter amplamente estabelecidos,

estáveis e consistentes que foram de interesse dos moralistas antigos e modernos, ou de filósofos contemporâneos trabalhando com alguma versão daquelas visões. Antes, os estudos psicológicos supostamente mostram que pessoas geralmente possuem apenas traços limitados e "locais" que, não são unificados com outros traços em um padrão comportamental amplo. Pessoas são solícitas quando estão de bom humor, mas não são solícitas quanto estão com pressa, ou são honestas em casa, mas não são honestas no trabalho. Desse modo, este ceticismo sobre traços robustos apresenta um desafio aos filósofos contemporâneos, especialmente aqueles que trabalham com alguma versão das visões antigas: trata-se do desafio de desenvolver uma descrição do caráter que é consistente com os resultados empíricos.

5.2. Algumas réplicas ao situacionismo

Essas interpretações dos experimentos em psicologia social têm sido desafiadas por psicólogos e filósofos, especialmente por filósofos trabalhando na tradição da ética das virtudes (*vide* verbete deste volume relacionado a **Ética das Virtudes**), que defendem que os traços de caráter criticados pelos situacionistas têm pouco a ver com a concepção de caráter associada com os moralistas antigos e modernos. Os críticos dizem que os situacionistas confiam na compreensão dos traços de caráter como disposições isoladas e frequentemente não reflexivas para se comportarem de maneiras estereotipadas. Eles assumem erroneamente que os traços podem ser determinados a partir de um único tipo de comportamento estereotipicamente associado a esse traço.

Considere novamente os estudos do telefone público e do seminarista. Pode parecer óbvio que não se pode responder a todos os pedidos de ajuda, e pode parecer duvidoso que qualquer pessoa reflexiva pense que devemos. Isto sugere que ser uma pessoa solícita requer algum pensamento sobre o que é mais importante na sua própria vida, pois pedidos de ajuda podem justificadamente ficar sem resposta, se a pessoa acreditar que responder irá interferir em fazer outra coisa que ela considera de maior importância moral. Portanto, não devemos esperar que o comportamento de ajuda seja totalmente consistente, dadas as situações complexas em que as pessoas se encontram. Alguns filósofos discutidos neste verbete, tais como os teóricos da lei natural (na seção 3.1) e Kant (na seção 3.2) podem defender este ponto lembrando-nos da distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos. Ao contrário dos deveres perfeitos, que requerem que tomemos ou renunciemos as

certas ações, o dever de ajudar os outros em necessidade é imperfeito, pois como, quando e a quem ajudamos não é precisamente especificável e, portanto, fica a critério do indivíduo. O ponto geral, com o qual muitos dos moralistas antigos e modernos concordariam, é que ser solícito não pode ser entendido isoladamente dos outros valores, objetivos e traços que o indivíduo possui. (Para discussão de como valores podem ser unificados, confira o trabalho de Wolf, de 2007).

Considere os experimentos Milgram. Durante os experimentos muitos dos sujeitos de pesquisa protestaram enquanto continuaram a obedecer aos comandos do experimentador. Em entrevistas pós-experimento com os sujeitos, Milgram notou que muitos estavam completamente convencidos de que o que eles estavam fazendo era errado. Mas a presença de conflito não precisa indicar ausência ou perda de caráter. Na concepção tradicional de caráter, tal como examinada neste verbete, muito dos sujeitos de pesquisa de Milgram são melhor descritos como incontinentes. Eles possuem caráter, mas ele não é nem virtuoso nem vicioso. Parece que muitos de nós participamos desta categoria. Frequentemente, nós reconhecemos o que é correto fazer, mas mesmo assim não fazemos.

Em resumo, os críticos dizem que os situacionistas dependem de uma visão simplificada de caráter. Eles assumem que o comportamento é frequentemente suficiente para indicar a presença de um traço de caráter, e ignoram os outros aspectos psicológicos do caráter (tanto cognitivos como afetivos) que, para a maioria dos filósofos discutidos nesta entrada, formam um conjunto mais ou menos consistente e integrado de crenças e desejos. Em particular, dizem os críticos, os situacionistas ignoram o papel da deliberação prática (ou, no caso do caráter virtuoso, a sabedoria prática).

Para variações dessas respostas aos situacionistas, consulte Kupperman (2001), Kamtekar (2004), Radcliffe (2007), Sabini e Silver (2005), Sreenivasan (2013) e, ainda, confira Von Wright (1963, 136-154).

5.3. Alguns enfoques empíricos das visões aristotélicas de caráter

Alguns trabalhos filosóficos recentes sobre o caráter objetivam responder diretamente ao ceticismo gerado pelo desafio situacionista. A resposta consiste em desenvolver uma teoria da virtude fundamentada em estudos psicológicos que são compatíveis com a existência de traços robustos. Esta seção fornece um breve resumo de dois desses enfoques da virtude.

Para uma discussão extensa e com nuances, confira Miller (2013, 2014) e a Seção 2 do verbete **Enfoques empíricos do caráter moral**, presente neste volume).

Um dos enfoques é inspirado pelo "sistema de personalidade cognitivo-afetiva" (o chamado modelo SPCA [em português] e CAPS model [em inglês], que tem sido desenvolvidos por psicólogos sociais e cognitivos. Ao invés de procurar por evidências empíricas de traços robustos em regularidades comportamentais entre tipos diferentes de situações, o modelo SPCA (e filósofos influenciados por ele) foca-se na relevância de como os agentes entendem a situação na qual se encontram. O modelo entende a estrutura da personalidade como a organização de relações entre "unidades cognitivo-afetivas". Essas unidades são agrupamentos de disposições par sentir, desejar, acreditar e planejar que, uma vez ativados, causam a formação de vários pensamentos, sentimentos e comportamentos. Filósofos que fundamentam seu entendimento da virtude neste tipo de teoria psicológica estendem o modelo SPCA para cobrir traços virtuosos robustos de caráter. Essas traços são vistos como disposições duradouras que incluem os agrupamentos apropriados de pensamento (razão prática), desejo e sentimento, manifestados no comportamento situacional cruzado.

Para uma discussão detalhada do modelo SPCA e seu possível valor para os filósofos, confira Miller (2003, 2014), Russell (2009) e Snow (2010).

Outros filósofos não pensam que a extensão do modelo SPCA seja especialmente útil, pois não parece nos mover para além do nosso entendimento de senso comum da virtude. Estamos preparados para partir da ideia de que ser virtuoso não é apenas estar disposto a agir, mas também a sentir, responder e raciocinar. E não simplesmente raciocinar, mas raciocinar bem. Para que esta abordagem seja útil, precisamos de alguma descrição sobre o que consiste no raciocínio prático excelente.

Alguns filósofos pretendem fornecer o que é necessário olhando para os estudos psicológicos do prazer[6]. Eles propõem que virtudes são análogas a (algumas) habilidades, no sentido de que o tipo de habituação envolvida no desenvolvimento e atuação de um caráter virtuoso é como o tipo de habituação inteligente típica do desenvolvimento e exercício de (algumas) habilidades complexas. Os estudos

---

[6] N.T.: No original consta o termo *enjoyment* que pode ser traduzido como "prazer" ou como, aproximadamente, a "sensação de usufruir de prazer", por uma questão de simplicidade, preferimos manter o termo "prazer".

empíricos do prazer mostram que, outras coisas sendo iguais, nós usufruímos do exercício de habilidades desenvolvidas, e quanto mais complexa a habilidade, mais usufruímos de seu exercício. Se a aquisição e exercício da virtude é análogo ao desenvolvimento e exercício de uma habilidade complexa, nós podemos, este enfoque sugere, explicar uma variedade de pontos centrais sobre atividades virtuosas – por exemplo, que, assim como (algumas) habilidades, a atividade virtuosa é experenciada como sendo seu próprio fim, como sendo aprazível nela mesma e, então como valiosa em si. Para uma discussão virtude como algo similar à habilidade complexa, confira os trabalhos de Annas (2011), Bloomfield (2014), Stichter (2007, 2011) e, ainda, consulte Sherman (1989).

Situacionistas podem insistir e responder que enfatizar o papel da expertise no raciocínio prático é tornar o caráter moral bom um ideal que muito poucos de nós pode realizar, se é que alguém pode. Sob algumas concepções de conhecimento moral, tal como a proposta por Platão na *República*, adquirir o conhecimento necessário para virtude leva mais de 50 anos de treinamento psicológico e intelectual. E, como indicado na seção 2.4 deste verbete, na visão de Aristóteles a completa realização de nossos poderes racionais, que é requerida para o caráter moral bom, não é algo que podemos alcançar por conta própria. O desenvolvimento e preservação do caráter moral bom requer instituições políticas que promovam as condições sob as quais o amor-próprio e a amizade floresçam. O situacionista pode questionar o quão útil a concepção tradicional de caráter bom pode ser, se adquirir caráter virtuoso é um processo longo e difícil tornado possível por instituições sociais que ainda não existem. O situacionista pode tomar esses problemas como indício para sua visão de que estamos melhores pensando em termos de traços locais ao invés de traços robustos.

Concluindo, é apropriado relembrar a discussão da seção 4 acima. Por um lado, sob uma visão de caráter tal como a de Aristóteles, que se baseia nas capacidades comuns de experimentar os prazeres da autoexpressão e de responder com sentimentos amigáveis aos esforços dos outros para ajudar, quase todos são capazes de se tornar **melhores**. Por outro lado, se Aristóteles e outros (tais como Marx, Mill, T.H. Green e Rawls) estiverem corretos sobre o fato de esse caráter ser moldado pelas instituições políticas, econômicas e a vida familiar, então, tornar-se **bom** exigirá acesso às instituições apropriadas. No entanto, isso não quer dizer que se tornar bom está fora de nosso alcance. Pode ser útil aqui lembrar a descrição de Rawls de uma "utopia realista" em *O Direito dos Povos* quando, seguindo Rousseau no *O Contrato Social*, ele escreve que as instituições justas consideram

"os homens como eles são" e "as leis como deveriam ser". (Rawls, 1999b, p. 7) Nossa natureza psicológica e as instituições que promovem boas qualidades de caráter são, na opinião dele e de outros discutidos ao longo deste verbete, congruentes.

Referência bibliográfica

Literatura Primária

ARISTOTLE. Nicomachean Ethics and Politics. *In*: BARNES (ed.). **The Complete Works of Aristotle**, 2 vols, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

AURELIUS, M. **The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus.** A. Farquharson (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1944.

GREEN, T. H. **Prolegomena to Ethics**. BRADLEY, A. C. (ed.). New York: Thomas Y. Crowell Company,1969.

GROTIUS, H. **On the Law of War and Peace**. F. Kelsey (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1925.

HUME, D. **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. SELBY-BIGGE, L. A. (ed.). Oxford: Clarendon Press,1902.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. SELBY-BIGGE, L. A. (ed.). rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

KANT, I. **The Metaphysics of Morals**. M. Gregor (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N., (ed.). **The Hellenistic Philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MARX, K. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. *In*: TUCKER, R. C. (ed.). **The Marx-Engels Reader**, New York: W. W. Norton, 1978.

MILL, J. S. **Principles of Political Economy**. 2 vols. London: Colonial Press, 1900.

MILL, J. S. **On Liberty**. D. Spitz (ed.). New York: W. W. Norton, 1975.

MILL, J. S. **Utilitarianism**. G. Sher (ed.). Indianapolis: Hackett, 1979.

MILL, J. S. **The Subjection of Women**. S. Okin (ed.). Indianapolis: Hackett, 1988.

MILL, J. S. **Considerations on Representative Government**. Amherst: Prometheus Books, 1991.

PLATO, **Complete Works**. J. Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett, 1999.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge, MA: Harvard, 1999a.

RAWLS, J. **The Law of Peoples**. Cambridge, MA: Harvard, 1999b.

RAWLS, J. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge, MA: Harvard, 2001

Literatura secundária

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

ANSCOMBE, G. Modern Moral Philosophy. *In*: **Philosophy**, 1958, Cap. 33, p. 1-19.

BAIER, A. **A Progress of Sentiments**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

BLOOMFIELD, P. Some Intellectual Aspects of the Cardinal Virtues. *In*: **Oxford Studies in Normative Ethics**, 2014, 3, p. 287-313.

BRINK, D. Mill's Deliberative Utilitarianism. *In*: **Philosophy & Public Affairs**,1992, 21, p. 67-103.

COOPER, J. Aristotle on Friendship. *In*: RORTY, A. (ed.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980.

DEGOLYER, M. **Science and Society, Justice and Equality:** An Historical Approach to Marx**.** Ph.D. dissertation. Claremont Graduate School, 1985.

DENT, N. **The Moral Psychology of the Virtues.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

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

EDMUNDSON, W. **John Rawls:** Reticent Socialist. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

ELSTER, J. Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life. *In*: MACHAN, T. (ed.). **The Main Debate:** Communism vs. Capitalism. New York: Random House, 1993.

FREDE, D. The Historic Decline of Virtue Ethics. *In*: RUSSELL, D. (ed.). **The Cambridge Companion to Virtue Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FREEMAN, S. **Rawls**. London: Routledge, 2007.

HARMAN, G. Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 1999, 99, p. 315–331.

HARMAN, G. The Nonexistence of Character Traits. *in*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 2000, 100, p. 223-226.

HOMIAK, M. Aristotle on the Soul's Conflicts: Toward an Understanding of Virtue Ethics. *In*: REATH, A.; HERMAN, B.; KORSGAARD, C. (ed.). **Reclaiming**

the History of Ethics: Essays for John Rawls. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HOMIAK, M. Hume's Ethics: Ancient or Modern. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 2000, 81, p. 215-236.

HOMIAK, M. Yes, We Can Live Reasonably Decently and Flourish in an Imperfect World. *In*: HANEY, M.; KLINE, A. D. (ed.). **The Value of Time and Leisure in a World of Work**, Lanham, MD: Lexington Books/Rowman and Littlefield, 2010.

HURSTHOUSE, R. **On Virtue Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

IRWIN, T. Aristotle's Conception of Morality. *In*: **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, 1985, 1, p. 115-143.

IRWIN, T. **Classical Thought**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

IRWIN, T. The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy *In*: CRISP, R. (ed.). **How Should One Live?** Oxford: Clarendon Press, 1996.

IRWIN, T. **The Development of Ethics** (Volume I). Oxford: Oxford University Press, 2007.

IRWIN, T. **The Development of Ethics** (Volume III). Oxford: Oxford University Press, 2009.

KAMTEKAR, R. Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character. *In*: **Ethics**, 2004, 114, p. 458-491.

KRAUT, R. **Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KUPPERMAN, J. The Indispensability of Character. *In*: **Philosophy**, 2001, 76, p. 239-250.

MASON, A. MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues. *In*: CRISP, R. (ed.). **How Should One Live?** Oxford: Clarendon Press, 1996.

MILLER, C. Social Psychology and Virtue Ethics. **The Journal of Ethics**, 2003, 7, p. 365-392.

MILLER, C. **Moral Character: An Empirical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MILLER, C. **Character and Moral Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MURPHY, J. B. **The Moral Economy of Labor:** Aristotelian Themes in Economic Theory. New Haven: Yale University Press, 1993.

NUSSBAUM, M. **Love's Knowledge**. New York: Oxford University Press, 1990a.

NUSSBAUM, M. Aristotelian Social Democracy. *In*: DOUGLASS, R.; MARA, G.; RICHARDSON, H (ed.). **Liberalism and the Good**. New York: Routledge, 1990b.

O'NEILL, O. Kant's Virtue. *In*: **How Should One Live?** CRISP, R. (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1996.

RADCLIFFE, E. Moral Naturalism and the Possibility of Making Ourselves Better. *In:* WILBURN, B. (ed.). **Moral Cultivation**. Lanham, MD: Lexington Books/ Rowman and Littlefield, 2007.

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

RUSSELL, D. From Personality to Character to Virtue. *In*: ALFANO, M. (ed.), **Current Controversies in Virtue Theory**. New York: Routledge, 2015, p. 91-106.

SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *In*: **Ethics**, 1990, 101, p. 42-63.

SCHNEEWIND, J. B. **The Invention of Autonomy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SABINI, J.; SILVER, M. Lack of Character? Situationism Critiqued. *In*: **Ethics**, 2005, 115, p. 535-562.

SCHOFIELD, M. Aristotle's Political Ethics, *In*: KRAUT, R. (ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

SHERMAN, N. **The Fabric of Character:** Aristotle's Theory of Virtue. Oxford: Clarendon Press, 1989.

SNOW, N. **Virtue as Social Intelligence:** An Empirically Grounded Theory. New York: Routledge, 2010.

SREENIVASAN, G. The Situationist Critique of Virtue Ethics. *In*: RUSSELL, D. (ed.). **The Cambridge Companion to Virtue Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

STICHTER, M. Ethical Expertise: the Skill Model of Virtue, *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**. 2007, 10, p. 183-194.

TAYLOR, G. Deadly Vices?. *In*: CRISP, R. (ed.). **How Should One Live?** Oxford: Clarendon Press, 1996.

THOMAS, L. **Living Morally:** A Psychology of Moral Character. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

TRIANOSKY, G. What is Virtue Ethics All About? *In*: **American Philosophical Quarterly**, 1990, 27, p. 335-344.

VON WRIGHT, G. **The Varieties of Goodness**. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

VRANAS, P. The Indeterminacy Paradox: Character Evaluations and Human Psychology. *In*: **Noûs**, 2005, 39, p. 1-42.

WATSON, G. On the Primacy of Character. *In*: FLANAGAN, O.; RORTY, A. (ed.). **Identity, Character, and Morality:** Essays in Moral Psychology. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

WOLF, S. **Freedom Within Reason**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

WOLF, S. Moral Psychology and the Unity of the Virtues. *In*: **Ratio**, 2000, 20, p. 145-167.

Abordagens Empíricas Para o Caráter Moral*

Autoria: Christian B. Miller
Tradução: Mayara Roberta Pablos
Revisão: Ramiro de Ávila Perez

A virada do século viu um aumento significativo na quantidade de atenção prestada pelos filósofos às questões empíricas sobre o caráter moral. Remontando pelo menos a Platão e Aristóteles no Ocidente, e Confúcio no Oriente, os filósofos tradicionalmente se basearam em dados empíricos até certo ponto em suas teorias sobre o caráter. Uma das principais diferenças nos últimos anos tem sido a fonte desses dados empíricos, ou seja, o trabalho de psicólogos sociais e da personalidade sobre pensamento e ação moralmente relevantes.

Este apontamento examina brevemente quatro abordagens empíricas recentes do caráter moral. Ele se baseará na literatura da psicologia quando

---

* MILLER, C. B. Empirical Approaches to Moral Character. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-character-empirical/. Acesso em: 13 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on “Empirical Approaches to Moral Character” by Miller, Christian B, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP’s archives at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-character-empirical/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at HYPERLINK "https://plato.stanford.edu/entries/moral-character-empirical/. We’d like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

apropriado, mas o foco principal será na importância desse trabalho para os filósofos interessados em compreender melhor o caráter moral. As quatro áreas são situacionismo, o modelo CAPS, o modelo *Big Five* e o VIA. O restante deste apontamento dedica uma seção a cada um deles.

1. Situacionismo na filosofia

No final dos anos 1960 e 1970, o que se tornou o movimento situacionista na psicologia assumiu o centro das atenções. Seguiu-se um intenso "debate pessoa-situação", que pôs em questão a existência de traços tradicionais de personalidade e até mesmo a necessidade da disciplina da psicologia da personalidade. Os escritores que descrevem esta era a chamam de “traumática” e “intensa”, envolvendo “guerra” e “batalhas acaloradas, mas fúteis” (MISCHEL, 2009, p. 283; 1999, p. 39). Na década de 1980, porém, muitos psicólogos se separaram do movimento situacionista e hoje, muito poucos, concordariam com as afirmações feitas naquela época.

1.1. Um argumento contra a ética das virtudes aristotélica

Esta abordagem não se aprofundará no debate em psicologia (*vide* MILLER, 2014, cap. 4). É mencionada, no entanto, a fim de preparar o cenário para o movimento situacionista muito posterior na filosofia. Os principais filósofos responsáveis por iniciar essa discussão foram Gilbert Harman, em uma série de artigos que datam de 1999, e John Doris em vários artigos e, mais importante, em seu livro de 2002, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior* (HARMAN, 1999, 2000, 2001, 2003, 2009; DORIS, 1998, 2002, 2010; MERRITT *et al*. 2010). Para outros pontos de vista, consulte Blackburn (1998, p. 36-37) Campbell (1999), Hurka (2001, p. 44), Goldie (2004, cap. 3), Vranas (2005), Appiah (2008, cap. 2), Upton (2009), Badhwar (2009), Sarkissian (2010) e Alfano (2013). Em termos gerais, Harman e Doris usaram estudos e afirmações que foram influentes durante o movimento situacionista na psicologia e os aplicaram a debates na teoria ética contemporânea. Em particular, seu foco era como os dados empíricos, como eles os interpretavam, poderiam causar problemas para a ética das virtudes aristotélica.

Sua ampla estratégia argumentativa procedeu em duas etapas:

> **Estágio um**. Baseia-se em estudos de psicologia para mostrar que as pessoas normalmente não têm o que chamam de traços de caráter globais.
>
> **Estágio dois**. Mostra que esse é um problema sério para a ética das virtudes aristotélica, bem como para qualquer outra visão da ética normativa que esteja comprometida de alguma forma central com traços de caráter globais.

Primeiro, precisamos esclarecer o que são os traços de caráter globais antes de mergulhar nos detalhes dos dois estágios. De acordo com Doris, os traços de caráter globais têm duas características principais:

> **Consistência**. Traços de caráter são confiavelmente manifestados no comportamento relevante ao traço através de uma diversidade de condições evocativas relevantes ao traço que podem variar amplamente em sua condução à manifestação do traço em questão.
>
> **Estabilidade**. Traços de caráter são confiavelmente manifestados em comportamento relevante ao traço ao longo de testes iterativos de semelhantes condições de evocativas relevantes ao traço (DORIS, 2002, p. 22). Um terceiro recurso que ele menciona, integração avaliativa, não influencia muito em sua discussão.

Um exemplo ajudaria. Considere a temperança. Espera-se que uma pessoa com essa característica a exiba ao longo do tempo no mesmo tipo de situação, por exemplo, ao comer em restaurantes. Mas ela também deve exibi-lo em situações relevantes para o traço, como beber, praticar atividade sexual e assim por diante, bem como comer em casa, comer em aeroportos, comer com amigos, comer sozinho, e assim por diante. Ele se aplica a outros exemplos do que podemos chamar de virtudes “tradicionais”, como coragem, honestidade e gentileza. Vícios como crueldade e desonestidade também contam como traços de caráter globais.

Com esse pano de fundo estabelecido, vamos nos voltar para as duas etapas.

1.1.1. Estágio um: Contra a posse generalizada de traços de caráter globais

Com base em certos estudos em psicologia, Harman e Doris raciocinaram aproximadamente da seguinte forma (MILLER, 2014, p. 192):

> Se houver uma posse generalizada das virtudes e vícios tradicionais entendidos como traços de caráter globais, então a observação empírica sistemática usando experimentos psicológicos apropriados revelará a maioria das pessoas se comportando de certa maneira.
>
> No entanto, a observação empírica sistemática usando experimentos psicológicos apropriados falha em revelar que a maioria das pessoas age dessa maneira.
>
> Portanto, não há uma posse generalizada das virtudes e vícios tradicionais entendidos como traços de caráter globais (*vide* DORIS, 1998, p. 505-507; MERRITT *et al*., 2010, p. 357-358).

O "comportar-se de uma certa maneira" é se comportar virtuosamente. Isso pode referir-se ao comportamento virtuoso ao longo do tempo nas mesmas situações (estabilidade) ou ao comportamento virtuoso em todas as situações (consistência cruzada entre situações).

Harman e Doris não aceitaram que as evidências experimentais desafiam a estabilidade dos traços de caráter. Como veremos a seguir, eles ficaram satisfeitos em aceitar a posse generalizada do que chamavam de traços de caráter "locais", que se restringem a limitadas situações, como comer em casa. Em vez disso, seu foco estava na consistência cruzada entre situações dos traços globais. Ali eles pensaram que havia boas razões empíricas para acreditar que a maioria das pessoas não têm virtudes e vícios que exibam um comportamento consistente ao longo de situações relevantes para os traços.

Uma maneira através da qual eles poderiam ter argumentado sobre isso seria examinando a literatura psicológica a respeito de uma variedade de diferentes tipos de comportamento moral, como roubar, ajudar, comer, machucar e assim por diante, e ver se os dados eram compatíveis com as correspondentes virtude (ou

vício). Em vez disso, porém, Harman e Doris escolheram a estratégia de concentrar-se em grande detalhe em apenas uma virtude, a compaixão, e usar a literatura da psicologia sobre comportamento pró-social.

A escolha da compaixão fez muito sentido, dado o estado da literatura empírica. Existem numerosos estudos realizados nos últimos sessenta anos sobre comportamentos de auxílio, em contraste com outros tipos de comportamento moralmente relevantes que podem pertencer a outras virtudes. No entanto, Harman e Doris não consideraram a conclusão de seu argumento aplicando-se apenas a uma virtude e, portanto, esperavam que estudos futuros em outras áreas da moralidade, quando combinados com quaisquer estudos que temos atualmente, contassem uma história semelhante sobre a ausência de virtude.

Com foco na ajuda e na compaixão, aqui estão três dos estudos que ocuparam um lugar central em sua discussão:

Moeda na cabine telefônica. Os psicólogos Isen e Levin (1972) fizeram com que um grupo experimental encontrasse uma moeda de dez centavos na fenda de devolução de moedas de uma cabine telefônica, enquanto o grupo de controle não. Os indivíduos de ambos os grupos subsequentemente tiveram a oportunidade de ajudar a recolher papéis caídos. 88% do grupo experimental ajudou; apenas 4% no grupo de controle o fez. Houve problemas na replicação deste estudo, mas existem muitos outros estudos sobre o efeito do humor sobre comportamento de auxílio que encontraram um padrão semelhante (*vide* MILLER, 2013, cap. 3).

Dama em perigo. No experimento *Lady in Distress*, de 1969, os participantes ouviram um estrondo na sala ao lado, juntamente com o grito de uma mulher. Parecia que uma estante de livros havia caído sobre ela, e gritos de dor rapidamente se seguiram. A questão era se os participantes fariam algo para ajudar. Aqueles que estavam sozinhos ajudaram 70% do tempo. Mas, surpreendentemente, se um participante estivesse na mesma sala com um estranho, que não fez nada para responder, a ajuda acontecia apenas

7% das vezes (LATANÉ; RODIN, 1969, p. 193-195; LATANÉ; DARLEY, 1970, p. 60-63).

Obediência à autoridade. Os experimentos de choque de Stanley Milgram são indiscutivelmente os mais famosos da história da psicologia. Especialmente relevante é o experimento cinco, onde um participante tinha que fazer um teste em uma pessoa inocente em outra sala e girar um controle com choques cada vez maiores para cada resposta errada. A 270 volts, o participante do teste exigiu ser liberado do teste e estava dando gritos agonizantes. Em níveis mais elevados, os apelos tornaram-se desesperados e histéricos. No entanto, sob pressão de uma figura de autoridade, 80% dos participantes foram pelo menos para 270 volts e 65% foram até o nível XXX de 450 volts, que foi um nível letal de choque (assim eles pensaram) (MILGRAM, 1974, p. 60).

Outros estudos incluem o estudo da pressa do Seminário Teológico de Princeton (DARLEY; BATSON, 1973) e o experimento da prisão de Zimbardo (HANEY *et al*., 1973).

Como esses estudos devem ser contra a posse generalizada da virtude da compaixão? Não é apenas que eles mostram pessoas se comportando menos do que virtuosamente em todas as três situações experimentais. Afinal, quando os participantes encontraram uma moeda de dez centavos, ou quando os participantes estavam sozinhos na sala ao lado, eles **se** propuseram a ajuda. Em outra versão do experimento de Milgram, quando os participantes no nível de 150 volts ouviam comandos de duas figuras de autoridade que contradiziam uma à outra, eles imediatamente pararam naquele nível ou mais um nível acima dele (MILGRAM, 1974, p. 95, 105-107).

Em vez disso, o alegado conflito com a virtude da compaixão decorre do aparente fracasso da maioria dos participantes em ser apropriadamente sensível às considerações moralmente relevantes. Uma pessoa compassiva não demonstraria um comportamento de ajuda a encontrar uma moeda, ou que é sensível (em uma emergência) à presença de um espectador indiferente. Nem seriam tão insensíveis aos gritos e eventual morte de um candidato num teste. Como Harman e Doris escreveram,

> tanto as omissões decepcionantes quanto as ações aterrorizantes são **prontamente** induzidas por meio de situações aparentemente menores. O que torna essas descobertas tão impressionantes é o quão **insubstanciais** as influências situacionais que produzem falhas morais preocupantes parecem ser (MERRITT *et al*., 2010, p. 357, grifos no original; *vide* DORIS, 1998, p. 507; 2002, p. 2, 28, 35-36; HARMAN, 2003, p. 90).

É importante deixar claro exatamente o que Harman e Doris consideravam estar defendendo, aqui baseado em Miller (2014, p. 193-194). Eles não devem ser lidos como afirmando o seguinte: em bases metafísicas, a propriedade de **ser compassivo** não existe.

Esta é uma questão de debate para a metafísica, e não é algo que esses experimentos psicológicos pudessem estabelecer. Além disso, eles não devem ser lidos como argumentos a favor da forte afirmação empírica de que: nenhum ser humano jamais teve qualquer uma das virtudes ou vícios tradicionais, como a compaixão, seja por uma questão de necessidade psicológica ou por uma questão de fato contingente.

Doris admitiu que, pelo que os próprios estudos mostraram, pode haver algumas pessoas virtuosas e algumas pessoas perversas (DORIS, 2002, p. 60, 65, 112, 122; *vide* VRANAS, 2005, p. 16).

Ao mesmo tempo, seria um erro pensar que eles estavam apenas defendendo uma alegação de ausência de evidências como: dadas as evidências psicológicas, não temos justificativa para acreditar, com base nessa evidência, que a maioria das pessoas possui as virtudes ou vícios tradicionais, como a compaixão.

Eles realmente aceitaram isso, mas também fizeram afirmações mais fortes. Harman disse que, "pode até ser o caso de não existir tal coisa como caráter" (Harman, 1999, p. 328). Para qualificações recentes, confira Harman (2009, p 238, 241). Doris (1998, p. 506; 2002, p. 2) argumentou que "normalmente falta caráter às pessoas". Em um artigo em coautoria com Maria Merritt, eles disseram juntos que "o comportamento **não** é tipicamente ordenado por traços robustos" (MERRITT *et al*., 2010, p. 358, grifo no original).

Aqui, então, está como se deve entender sua conclusão: dadas as evidências psicológicas, temos justificativa para acreditar, com base nessa evidência, que a maioria das pessoas **não** possui as virtudes ou vícios tradicionais, como a compaixão.

Com isso em mente, passemos ao segundo estágio de sua argumentação.

1.1.2. Estágio Dois: O Problema para a Ética das virtudes aristotélica

Harman e Doris concluíram que a maioria das pessoas não possui virtudes ou vícios tradicionais e tentaram mostrar que isso tinha consequências problemáticas para certas posições na teoria ética. Especificamente, seu alvo principal era uma forma amplamente aristotélica de ética da virtude, bem como quaisquer outras teorias que fizessem uso de afirmações empíricas sobre traços de caráter globais.

Primeiro, vejamos Harman (1999, p. 319), escrevendo sobre as visões aristotélicas:

> esse tipo de ética das virtudes pressupõe que existem traços de caráter do tipo relevante, que as pessoas diferem nos traços de caráter que possuem, e esses traços ajudam a explicar as diferenças na maneira como as pessoas se comportam.

Em seguida, apresentamos o que Doris publicou em seu artigo de 1998 (p. 520):

> A ética das virtudes aristotélica, quando interpretada como invocando uma psicologia descritiva geralmente aplicável [...] está sujeita a críticas empíricas certeiras.

A suposição compartilhada parece ser a de que os aristotélicos fazem não apenas afirmações normativas, mas também empíricas, em particular que as virtudes e / ou vícios morais são amplamente internalizados pela maioria das pessoas (*vide* MERRITT, 2000, p. 366; SREENIVASAN, 2002, p. 48, 57, 63; SABINI; SILVER, 2005, p. 538). Dado que no primeiro estágio eles argumentaram que isso não é confirmado empiricamente, segue-se que a ética das virtudes aristotélica é altamente problemática.

Em seu livro de 2002, o foco de Doris pareceu mudar. Em vez de tentar mostrar que a falta de virtude e vício forneciam evidências para a falsidade da ética

das virtudes aristotélica, ele parecia considerar como resultado principal a praticidade, ou seja, que a ética da virtude não seria mais relevante para a maioria das pessoas que não tinham esses traços (DORIS, 2002, cap. 6).

Aqui, neste segundo estágio, é difícil definir exatamente como o argumento deveria seguir. Mas Harman e Doris tiveram sucesso em gerar muito interesse por essas questões, principalmente entre os filósofos que acabaram criticando seu trabalho.

O restante desta seção distingue brevemente sete respostas principais ao argumento situacionista de Harman e Doris e, em seguida, conclui com alguns comentários sobre como nossos caráteres seriam se, de fato, não temos as virtudes tradicionais.

1.2. Respostas ao argumento

As respostas são organizadas com base na abordagem da primeira ou da segunda fase do argumento de Harman e Doris.

1.2.1. Respostas que abordam a Primeira Fase

As respostas a seguir abordam o argumento contra traços de caráter globais.

Deficiências de experiências particulares para avaliar o caráter. Uma pergunta natural a se fazer é se os experimentos citados por Harman e Doris realmente mostram que falta à maioria das pessoas a virtude da compaixão. Vários filósofos argumentaram que não.

Por exemplo, Miller (2003) levantou questões sobre **a Moeda na cabine telefônica**. Sérias preocupações surgiram sobre o experimento na prisão de Zimbardo, com pedidos para removê-lo dos livros de psicologia (BLUM, 2018). Outros não se convenceram de que os experimentos de Milgram e o experimento do Seminário Darley e Batson Princeton, lançaram muita luz sobre a posse da compaixão (*vide* SREENIVASAN, 2002, p. 60-61; ANNAS, 2003, p. 14; ADAMS, 2006, p.147; SNOW, 2010, p. 103-107, 111-116). Para uma discussão geral desta linha de resposta, confira o trabalho de Montmarquet (2003, p. 365-368) e Russell (2009, p. 279-287).

Se um número suficiente de estudos for questionado desta forma, então o estágio um do argumento não funcionaria e, portanto, não importaria como o segundo estágio do argumento seguiria exatamente. Para críticas a esta resposta, consulte Russell (2009, p. 279-287).

Virtudes concorrentes. A próxima resposta pode ser vista como uma versão diferente da anterior. Ela questiona o primeiro estágio do argumento de Harman e Doris ao sugerir que os resultados dos estudos relevantes são melhor interpretados, não como uma demonstração de falta de virtude, mas sim como uma sugestão da contribuição de virtudes concorrentes. Ou uma versão mais fraca dessa resposta diria que, no mínimo, Harman e Doris não fizeram o suficiente para descartar essa hipótese.

Por exemplo, ao invés de dizer que o experimento padrão de Milgram é evidência de que a maioria dos participantes não tinha a virtude da compaixão, talvez uma interpretação melhor seja dizer que sua compaixão estava sendo superada pelo trabalho de outra virtude que parecia na época ter maior prioridade (talvez por engano). Um candidato a essa virtude pode ser a obediência. Ou tome o estudo da **Dama em Perigo**. Aqui, novamente, os participantes podem ter sua compaixão superada por outra virtude, como a confiança, pois seguiram o exemplo da outra pessoa na sala que não respondeu. Candidatos adicionais para virtudes concorrentes também podem ser encontrados para os outros estudos que são mencionados neste debate. Para discussão, confira Solomon (2003, p. 53, 55-56), Kamtekar (2004, p. 473), Kristjánsson (2008, p. 64-65) e Snow, (2010, p. 106). Para críticas, veja Harman (2003, p. 91), Prinz (2009, p. 123) e Russell (2009, p. 282-283, 286).

Estados mentais também são importantes. Uma afirmação comumente feita na literatura situacionista em psicologia, foi que as chamadas "forças situacionais", em oposição aos traços de caráter globais ou até mesmo estados mentais populares mais familiares, como crenças e desejos, são parte da melhor explicação para o nosso comportamento (*vide* ROSS; NISBETT, 1991, p. 59; SABINI; SILVER, 2005, p. 546-554).

Em um artigo publicado na revista *Ethics* em 2005, os principais psicólogos John Sabini e Maury Silver se envolveram com o trabalho de Harman e Doris principalmente criticando essa afirmação. A abordagem deles foi reavaliar os principais estudos, como *Lady in Distress*, a fim de mostrar que os estados mentais e talvez até os traços de caráter são de fato centrais para explicar os resultados. Resumindo sua visão, eles escreveram que,

> As pessoas que devem agir em tais circunstâncias ficam confusas e inibidas pela antecipação do embaraço, e argumentamos que essa é a lição a ser tirada da pesquisa em psicologia social. As pessoas também, sugerimos, não têm consciência de quão potente é o medo do embaraço como uma motivação para o comportamento (SABINI; SILVER, 2005, p. 559).

Assim, em contraste com a afirmação sobre as forças situacionais, Sabini e Silver sustentaram que as causas psicológicas, como o medo do embaraço, são ineliminíveis da melhor explicação e previsão do comportamento moralmente relevante. Mas eles aceitaram que esses estudos fornecem suporte para a influência de "características da situação imediata que não são em si mesmas de significância moral" (2005, p. 561). Assim, juntando as peças, eles pareciam sustentar que disposições psicológicas existem e constituem vários traços de caráter, mas esses traços de caráter acabam não sendo virtuosos. Para uma linha de resposta semelhante, consulte Kupperman (2001, p. 245-247), Solomon (2003, p. 48, 56) e Wielenberg (2006, p. 471-490). Para críticas, veja os trabalhos de Russell (2009, p 288) e Merritt *et al*. (2010, p. 367-369).

> **CAPS**. Filósofos como Nancy Snow e Daniel Russell fizeram uso do "sistema de personalidade cognitivo-afetiva" ou modelo "CAPS" na psicologia, no desenvolvimento de uma resposta aristotélica ao situacionismo (MILLER, 2003; ADAMS, 2006, p. 131-138; RUSSELL, 2009, cap. 8-10; SNOW, 2010, cap. 1).

Como o modelo CAPS será abordado na próxima seção, a discussão dessa resposta foi adiada até então.

1.2.2. Respostas que abordam a Segunda Fase

As respostas restantes abordam a ligação da evidência contra traços de caráter globais, para a conclusão de que a ética das virtudes aristotélica é problemática.

> **Raridade**. Talvez a resposta mais amplamente usada pelos defensores da ética das virtudes aristotélica, a resposta à raridade apenas nega que qualquer forma razoável dessa posição esteja comprometida com a afirmação empírica de que a maioria das pessoas possui as virtudes. Em vez disso, a ética das virtudes poderia ser verdadeira como uma teoria normativa enquanto, como uma questão de fato contingente, as pessoas em uma determinada sociedade estão fazendo um trabalho ruim para adquirir as virtudes. Para algumas referências entre muitas, confira DePaul (1999, p. 150-153), Miller (2003), Kamtekar (2004, p. 466), Wielenberg (2006, p. 490), Russell (2009, p. 170). Para críticas à resposta, consulte Annas (2003, 2011, p. 173) e Russell (2009, p. 284).

Esta não é uma revisão *ad hoc* da posição projetada para defendê-la contra os desafios situacionistas. Platão e Aristóteles há muito tempo pensavam que a virtude é rara, assim como a maioria dos filósofos que trabalharam no caráter ao longo dos anos seguintes. Consulte DePaul (1999) sobre Platão e *Ética a Nicômaco* 1099b 29-32, 1103b 16-31, 1152a 30-34, 1179b 25-29, 1180a 1-5, 15-19. Como Aristóteles escreveu,

> muitos obedecem naturalmente ao medo, não à vergonha; evitam o que é vil por causa das penalidades, não porque é vergonhoso. Pois, como vivem de seus sentimentos, buscam seus próprios prazeres e as fontes destes, e evitam as dores opostas, e nem mesmo têm uma noção do que é bom e verdadeiramente agradável, uma vez que não experimentaram isso (*EN.,* 1179b 11-16).

> **Concepção errada do caráter aristotélico**. Alguns aristotélicos reconheceram que Harman e Doris conseguiram levantar problemas para a adequação empírica de uma certa imagem de traços de caráter, mas reclamaram que essa imagem aristotélica não é suficientemente matizada e sofisticada.

Daí Rachana Kamtekar escreveu,

> os traços de caráter concebidos como desmascarados pelos estudos psicológicos sociais situacionistas têm muito pouco a ver com o caráter tal como é concebido na ética das virtudes tradicional. A ética das virtudes tradicional oferece uma concepção de caráter muito superior àquela sob ataque do situacionismo (KAMTEKAR, 2004, p. 460). Para afirmações semelhantes, confira DePaul (1999, p. 149-150), Kupperman (2001, p. 241-243) e Annas (2003, p. 13; 2011, p. 172-176).

Kamtekar notou várias diferenças. Uma é que, na teoria aristotélica, as virtudes deveriam ser "disposições para responder apropriadamente – em julgamento, sentimento e ação – à situação de alguém" (2004, p. 477). Além disso, Aristóteles deixou claro que elas exigem sabedoria prática, que é uma "disposição para bem deliberar sobre o que conduz à boa vida em geral" (2004, p. 480). E, embora as virtudes exijam consistência entre as situações, isso precisa ser tratado com cuidado, uma vez que é consistência em relação à própria perspectiva de vida do indivíduo, moldada por seus valores, objetivos, planos e assim por diante. Portanto, para observadores externos, alguém pode estar agindo de forma muito inconsistente, mas de sua própria perspectiva, o padrão de comportamento faz todo o sentido (2004, p. 485). Para críticas a esta resposta, confira Adams (2006, p. 121), Sosa (2009, p. 280-283) e Merritt *et al*. (2010, p. 358-360).

> **A concepção aristotélica de caráter é a concepção errada**. Outros participantes dessa discussão mostraram menos interesse em defender as concepções aristotélicas de caráter. Em vez disso, eles queriam

ver o que relatos não-aristotélicos têm a oferecer e se podem acomodar melhor estudos como os citados acima. Três exemplos de filósofos que seguiram essa direção são Maria Merritt, que apoiou a leitura humeana, Eric Wielenberg, que apoiou a concepção kantiana, e Edward Slingerland, que apoiou uma abordagem confucionista (MERRITT, 2000; WIELENBERG, 2006, p. 466, 469; SLINGERLAND, 2011).

1.2.3. Conclusão

Este não é o lugar para avaliar essas diferentes respostas e ver qual delas é a mais forte. É importante observar, entretanto, que elas não devem ser tratadas isoladamente. Por exemplo, alguém pode combinar uma resposta ao primeiro estágio, como **Estados mentais também são importantes**, com uma resposta ao segundo estágio, como **Raridade**.

Vamos concluir esta discussão com dois pontos. Em primeiro lugar, devemos considerar brevemente como a descrição empírica sobre caráter poderia parecer se admitirmos que a maioria das pessoas não possui as virtudes tradicionais. Afinal, os filósofos podem aceitar essa conclusão sem ter que aceitar os argumentos que Harman e Doris ofereceram com base na literatura experimental. Como já observado, Platão e Aristóteles o aceitaram, assim como muitos outros.

Aqui, então, estão algumas das principais opções de como uma narrativa positiva sobre o real caráter da maioria das pessoas pode ser:

A maioria das pessoas tem vícios, como desonestidade e covardia, que também são traços de caráter globais. Harman e Doris afirmam que essa posição também é empiricamente inadequada, mas nem todos concordam (BATES; KLEINGELD, 2018).

A maioria das pessoas tem traços de caráter local, que são virtudes e vícios restritos a tipos estreitos de situações, como o tribunal ou o bar. Harman parece ser receptivo a essa posição, e Doris a aceita explicitamente (DORIS, 1998, p. 507-508; 2002, p. 23, 25, 64).

A maioria das pessoas tem traços de caráter mistos, que são traços globais que não são nem bons o suficiente para serem qualificados como virtudes, nem ruins o suficiente para serem qualificados como vícios. Eles são constituídos por

algumas disposições moralmente positivas e algumas disposições moralmente negativas. Miller (2013, 2014) desenvolve essa posição longamente.

Claramente, muito trabalho adicional é necessário para entender melhor como nossos caracteres são realmente moldados.

O segundo ponto é que as discussões em filosofia do situacionismo não mostram sinais de desaceleração, mesmo vinte anos após o surgimento da obra original de Harman e de Doris. Um desenvolvimento significativo, por exemplo, foi estender o debate às virtudes e vícios epistêmicos, com implicações potencialmente preocupantes surgindo para certas formas de epistemologia da virtude (ALFANO, 2012; DORIS e OLIN, 2014; ALFANO; FAIRWEATHER, 2017). Vários outros tópicos relacionados ao situacionismo permanecem pouco explorados (*vide* MILLER, 2017).

2. O modelo CAPS

Um ponto levantado pela seção anterior tem a ver com o chamado modelo de "sistema de personalidade afetivo-cognitivo" ou "CAPS". Vai dar um pouco de trabalho apresentar este modelo. Mas vale a pena, uma vez que o CAPS está recebendo atualmente muita atenção na literatura situacionista em filosofia (MILLER, 2003; ADAMS, 2006, p. 131-138; RUSSELL, 2009, cap. 8-10; SNOW, 2010, cap. 1). Além disso, independentemente de sua relevância para essa literatura, o modelo CAPS pode ter alguns recursos importantes próprios a oferecer como uma abordagem empírica para pensar sobre o caráter. Esta seção fornece primeiro o pano de fundo necessário antes de se voltar para algumas das implicações filosóficas.

2.1 Antecedentes

Walter Mischel é frequentemente aclamado como o líder do movimento situacionista em psicologia, especialmente em seu livro de 1968, *Personality and Assessment*. Mas, como ele observa em um artigo de 1973 (p. 254), esse livro

> tem sido amplamente mal interpretado por sugerir que as pessoas não mostram consistências, que as diferenças individuais não são importantes e que as "situações" são os principais determinantes do comportamento.

.

Na verdade, ele escreve, “seria um desperdício criar pseudocontrovérsias que enterram a pessoa contra a situação para ver o que é mais importante (MISCHEL, 1973, p. 255-256)”.

Durante as décadas subsequentes, ele desenvolveu o que veio a ser conhecido como o modelo CAPS, junto com a ajuda de Yuichi Shoda e Jack Wright, entre outros (para a declaração principal do modelo, ver MISCHEL e SHODA, 1995). Aqui nos concentramos em apenas algumas características do modelo, em unidades cognitivo-afetivas particulares, contingências de situação-comportamento “se-então”, características psicologicamente salientes das situações e assinaturas comportamentais intraindividuais.

2.1.1. Unidades cognitivo-afetivas

As unidades cognitivo-afetivas são os blocos de construção básicos do modelo CAPS. Eles não são traços de caráter globais, mas sim estados e processos mentais específicos. Aqui está a lista de Mischel do artigo de 1973 (p. 265, 275). Para uma versão atualizada, consulte Mischel e Shoda (1995, p. 252):

> Expectativas de resultado de comportamento e de resultado de estímulo em situações particulares;
> Valores de estímulo subjetivo;
> Sistemas e planos de autorregulação;
> Competências de construção;
> Estratégias de codificação e construções pessoais.

Apesar dessa terminologia sofisticada, ao que Mischel está se referindo é perfeitamente familiar. O primeiro item tem a ver com crenças instrumentais (crenças sobre os melhores meios para um fim), o segundo com desejos, o terceiro com metas e planos e os dois últimos com capacidades gerais para processar as informações recebidas e realizar comportamentos mentais e físicos. Para uma discussão mais aprofundada, confira Mischel (1973, 1984, p. 353; 2004, p. 4-5, 11; 2009, p. 284 e Shoda (1999, p. 165-171).

2.1.2 Contingências Se-Então Situação-Comportamento

Contingências de situação-comportamento se-então são outra característica central do modelo CAPS. Essas contingências são declarações condicionais que representam alguma faceta da personalidade de um indivíduo, onde o "se" é uma situação e o "então" é um comportamento. Por exemplo, Mischel e seus colegas estudaram o comportamento de crianças em um acampamento de tratamento de verão. Eles descobriram em um caso que, se uma criança fosse provocada por um colega, dificilmente apresentaria agressão verbal. Ela não era verdade, porém, para outra criança. Para dados relevantes deste campo, veja os trabalhos de Mischel (1984, p. 361-362), Wright e Mischel (1987) e Shoda *et al*. (1993, 1994). Essa diferença pode ser explicada apelando-se para suas diferentes unidades cognitivo-afetivas. Algumas crianças podem querer machucar alguém que as está provocando, enquanto outras podem querer fugir. Para mais informações sobre as diferenças individuais no modelo CAPS, confira MISCHEL e SHODA, 1995, p. 253, 1998, p. 237–240, 2008, p. 211–212). De maneira mais geral, Mischel e Shoda escrevem que,

> as características das situações ativam um conjunto de reações internas - não apenas cognitivas, mas também afetivas - com base na experiência anterior do indivíduo com essas características (MISCHEL; SHODA, 1995, p. 251).

E essas reações podem levar a um comportamento subsequente.

2.1.3 Características nominais versus características psicologicamente salientes de situações

Essa distinção é sempre considerada central para o CAPS e figura com destaque na literatura filosófica recente sobre caráter (*vide* RUSSELL, 2009, cap. 8-10; SNOW, 2010, cap. 1). Características psicologicamente salientes são definidas como:

> as características da situação que têm significado relevante para um determinado indivíduo ou tipo e

> que estão relacionadas à situação psicológica vivenciada - os pensamentos, afetos e objetivos que são ativados dentro do sistema de personalidade (MISCHEL, 2004, p. 15).

As características nominais são definidas como recursos mais genéricos que os observadores terceirizados usariam para descrever uma situação, como localização física, hora ou evento. Os exemplos incluem estar na pista de boliche, almoçar, pagar impostos, conversar no computador com Smith e assistir a um filme (esta distinção está relacionada à terminologia técnica em psicologia das abordagens ideográfica *versus* nomotética. Muito grosseiramente, as abordagens ideográficas usam os critérios fornecidos pelo participante em questão, enquanto as abordagens nomotéticas usam critérios fornecidos por indivíduos além do participante). Para uma discussão cuidadosa, confira Lamiell (1997).

A ideia é que as situações podem parecer muito diferentes para os observadores com base em suas características nominais, mas para a pessoa em questão pode haver semelhanças importantes (ou **vice-versa**). Por exemplo, uma pessoa pode perceber críticas a si mesma na pista de boliche e no escritório e usar as mesmas estratégias defensivas em ambos os casos, embora possam parecer tão diferentes em outros aspectos. A lição mais geral é que os psicólogos precisam prestar atenção às características nominais e psicologicamente salientes das situações ao estudar a personalidade.

2.1.4 Assinaturas Comportamentais Intraindividuais

Juntando todas essas peças, podemos apresentar o próximo componente do modelo CAPS, a **assinatura comportamental intraindividual**. Em vez de focar no comportamento do indivíduo em apenas uma situação, a assinatura comportamental descreve seu padrão de comportamento em várias situações. E o que individualiza as situações são suas características psicologicamente relevantes. Por exemplo, Mischel e colegas criaram assinaturas comportamentais para as crianças no acampamento de verão, examinando seu comportamento agressivo em situações como provocações de colegas, "quando abordado por um colega" e "quando avisado por um conselheiro adulto" (SHODA, 1999, p. 160). Não surpreendentemente, as crianças tendiam a se comportar de maneira diferente de uma situação para outra. Assim, o modelo CAPS

> prevê que o comportamento da pessoa em um domínio mudará de uma situação para outra - quando o **se** mudar, o mesmo acontecerá com o **então** - mesmo que o sistema de personalidade permaneça inteiramente inalterado (MISCHEL e SHODA, 1995, p. 257, grifos no original).

Para mais informações sobre assinaturas comportamentais, consulte Shoda *et al*. (1994, p. 675-678) e Mischel e Shoda (1995, p. 249, 251, 255, 258; 1998, p. 242, 245; 2008, p. 208, 224, 228, 233).

Permitam-me interromper a apresentação do CAPS por aqui, embora haja muito mais coisas nessa perspectiva para serem vistas. Mischel oferece um resumo útil do que cobrimos até agora:

> à medida que a pessoa vivencia situações que contêm diferentes características psicológicas, diferentes [unidades cognitivo-afetivas] e seus inter-relacionamentos característicos são ativados em relação a essas características. Consequentemente, a ativação de [unidades cognitivo-afetivas] muda de um momento para outro e de uma situação para outra [...] Embora cognições e afetos que são ativados em um determinado momento mudem, **como** eles mudam, isto é, a sequência e o padrão de sua ativação, permanece estável, refletindo a estrutura estável da organização dentro do sistema. O resultado é um padrão distinto de relações **se-então**, ou assinaturas comportamentais, manifestadas à medida que o indivíduo se move em diferentes situações (2004, p. 11, grifo no original).

Com isso em mente, vamos agora examinar algumas das implicações filosóficas.

2.2. Relevância Filosófica do CAPS

Deixando de lado o debate situacionismo por um momento, há algo no modelo CAPS, pelo menos como apresentado acima, que poderia ser relevante para os filósofos que trabalham sobre o tema caráter? Para responder a essa questão, primeiro precisamos conectar o CAPS aos traços de caráter, visto que nada até agora nesta seção mencionou explicitamente os traços.

Mischel e os demais não são muito úteis quando se trata de fazer essa conexão. Eles dizem coisas diferentes sobre os traços em lugares diferentes, às vezes querendo se distanciar dos traços e outras vezes parecendo abraçá-los. Quando realmente os abraçam, eles os entendem de maneiras diferentes, por exemplo, como disposições causais (em algumas passagens) ou como meros resumos de comportamento passado (em outros lugares).

Em vez de ficar atolados na interpretação textual do trabalho de Mischel, podemos simplesmente notar que parece haver um caminho direto do modelo CAPS para a aceitação de traços de caráter entendidos como disposições causais para pensar, sentir e agir de várias maneiras (*vide* MUMFORD, 1998, p. 182; KAMTEKAR, 2004, p. 472, 477; ADAMS, 2006, p. 131-138; BADHWAR, 2009, p. 279; RUSSELL, 2009, cap. XII, p.172, 292-293, 330; SOSA, 2009, p. 279; LUKES, 2009, p. 292). Vimos que o modelo CAPS já aceita disposições para formar, digamos, crenças, desejos, valores e objetivos instrumentais. Essas unidades tendem a ser estruturas psicológicas relativamente duradouras na mente de uma pessoa, são sensíveis às suas próprias condições de ativação e, ao serem ativadas, elas servem para causar a formação de estados mentais ocorrentes, como crenças e (*coeteris paribus*) comportamento. Elas também são a base para verdadeiros condicionais “se -então”, como vimos anteriormente.

Para dar um exemplo, estou disposto a ter medo de ratos. Portanto, se um cair na minha cama, é provável que eu fuja (para dizer o mínimo). Ao ver um rato, meu medo de ratos seria disparado, levando a uma sensação recorrente de medo deste rato neste momento particular, que se conecta com outras atividades mentais que juntas me levam a correr.

Esta última parte sobre outras atividades mentais é importante. Minha disposição de temer ratos está conectada a todos os tipos de outras disposições psicológicas, como a disposição de acreditar que os ratos transmitem doenças e que eu deveria fugir deles, o desejo de não pegar nenhuma doença dos ratos, e assim por diante. Em outras palavras, o modelo CAPS aceita que existem

agrupamentos de disposições de estados mentais inter-relacionados e que, ao serem ativados, causam a formação de pensamentos e sentimentos múltiplos. Como Mischel e Shoda escrevem,

> as representações cognitivo-afetivas e os estados afetivos interagem dinamicamente e influenciam-se reciprocamente. É a organização das relações entre eles que forma o núcleo da estrutura da personalidade e que orienta e restringe seus efeitos (2008, p. 211, p. 212, 219, 233).

Esses agrupamentos normalmente não são passageiros, eles podem explicar as verdadeiras condicionais "se-então" e se manifestam na assinatura comportamental da pessoa ao longo do tempo. Portanto, se eu vir um rato em minha cama, terei uma tendência a me comportar de determinada maneira. Da mesma forma, se alguns meses depois eu vir um rato na cozinha, e assim por diante.

Mas agora que temos agrupamentos de disposições psicológicas, temos tudo de que precisamos para que uma pessoa também tenha traços de caráter moral. Pois podemos apenas **igualar** um traço de caráter moral com um agrupamento de unidades cognitivo-afetivas que pertencem a um determinado domínio moral (como Mischel parece querer fazer em alguns lugares). Confira Mischel e Shoda, 1995, p. 257; Mischel, 1999a, p. 456). Além disso, serão traços com poderes causais, uma vez que as disposições psicológicas que os compõem têm poderes causais. Além disso, eles também podem ser traços de caráter globais – podem ser ativados em uma variedade de situações diferentes. Em meu exemplo simples, o agrupamento de disposições psicológicas associadas ao meus avistar de ratos pode ser ativado em situações que vão do escritório à piscina e ao quarto. Ele pode ser verdade para os agrupamentos que são mais centralmente relevantes moralmente. Mas também é importante notar que o modelo CAPS por si só não implica que existam traços globais – em vez disso, pode-se aceitar apenas traços altamente restritos ou locais. Esta é uma questão empírica.

Consequentemente, parece que os filósofos podem ter encontrado um rico modelo psicológico para ajudá-los a desenvolver um relato mais empiricamente informado dos traços de caráter. Esse modelo aceitaria que traços de caráter existissem e fossem disseminados, tivessem poderes causais e fossem baseados em estruturas psicológicas duradouras que já são familiares à filosofia da mente.

No entanto, vale a pena ressaltar dois pontos de cautela. O primeiro diz respeito à relevância do CAPS para responder ao situacionismo. Como acabamos de notar, o modelo CAPS por si só não suporta a posse generalizada de traços de caráter globais em oposição a locais. Além disso, mesmo se nos concentrarmos apenas nos traços de caráter globais, o modelo não fornece, por si só, qualquer razão para pensar que os traços de caráter que a maioria das pessoas têm são as virtudes morais tradicionais, como a honestidade. Eles podem ser vícios morais, ou traços mistos, ou completamente alguma outra coisa. Assim, Harman e Doris poderiam aceitar muito do modelo CAPS e ainda avançar o primeiro estágio de seu argumento situacionista para a conclusão de que a maioria das pessoas não possuem as virtudes morais tradicionais.

Em segundo lugar, embora seja necessário mais espaço do que o disponível aqui para explorar adequadamente, outro motivo para cautela sobre a relevância do CAPS tem a ver com se ele fornece um grande avanço teórico sobre a popular psicologia do senso comum a respeito da mente. A linguagem das unidades cognitivo-afetivas, contingências de situação-comportamento **se-então**, características psicologicamente salientes de situações e assinaturas comportamentais intraindividuais podem parecer impressionantes, mas retirado deste jargão, o modelo pode não ter muito de novo a oferecer aos filósofos. Até mesmo alguns psicólogos expressaram essa preocupação. Por exemplo, John Johnson, em um comentário de 1999 no *European Journal of Personality* (p. 449-450), escreveu:

> Uma limitação do modelo CAPS é sua falha em avançar nossa compreensão científica da dinâmica da personalidade além de como já entendemos a ação humana a partir do senso comum. Pelo que eu posso dizer, a rotulagem e rerrotulagem de desejos, crenças e habilidades simplesmente refletiu o jargão psicológico popular naquele momento da história. (...)Estou surpreso e um tanto deprimido com o entusiasmo pelo modelo CAPS, mas não porque o modelo está errado. O problema é que se conformar com esse modelo indica que nos contentamos em meramente renomear os conceitos de senso comum com jargão, em vez de desenvolver um modelo verdadeiramente científico da dinâmica da personalidade.

Johnson concentrou-se aqui nas unidades cognitivo-afetivas, mas suas afirmações se aplicam de forma mais geral ao restante do modelo CAPS.

Nada disso questiona a veracidade do modelo CAPS. Isso apenas levanta uma preocupação sobre o quanto de avanço o modelo provará ter para os filósofos que trabalham com o caráter, se acabar não oferecendo nenhuma visão teórica adicional, recursos explicativos ou novas previsões além do que os filósofos podem inferir com base em suas próprios reflexões cuidadosas sobre psicologia popular. Para muito mais sobre essas questões, confira Miller (2016).

3. Os *Big Five*

De volta à psicologia por um momento. Com o passar do tempo, o movimento situacionista acabou não conduzindo à queda do estudo da personalidade. Na verdade, traços de caráter globais passaram a dominar o campo da psicologia da personalidade. A principal razão para isso foi o surgimento do modelo dos *Big Five* ou dos cinco fatores. Hoje, os *Big Five* ("Cinco Grandes") traços de personalidade estão na moda, com milhares de artigos publicados em periódicos nos últimos anos. Agora pode-se ver o estudo dos traços de personalidade globais descritos em termos de um "renascimento" com "progresso real em direção ao consenso" após "décadas de tropeços" (MCCRAE; COSTA, 2003, p. 21, 20; 2008, p. 159).

Surpreendentemente, porém, os filósofos não disseram quase nada sobre os *Big Five*, mas, para exceções, confira Doris (2002, p. 67-71), Snow (2010, p. 11-12), Slingerland (2011, p. 397) e Miller (2014, cap. 6). Esta seção primeiro fornece alguns antecedentes da literatura psicológica, antes de levantar algumas questões filosóficas relevantes.

3.1 Antecedentes

O modelo *Big Five* é uma taxonomia de traços de personalidade. Mas antes de entrar nos detalhes, algo deve ser dito, mesmo que muito brevemente, sobre a relação entre traços de personalidade e traços de caráter. Surpreendentemente, por muitas décadas no século XX, os psicólogos raramente invocaram a linguagem dos "traços de caráter", embora nos últimos anos isso tenha mudado. Historicamente a narrativa é complexa e está além do escopo deste artigo, mas um fator responsável

por essa aversão foi o surgimento do positivismo e seu desânimo de conceitos carregados de valor na investigação científica, com “caráter” sendo considerado um desses conceitos. Outro fator foi o surgimento do situacionismo na psicologia social e seu relacionado ceticismo sobre a adequação empírica dos traços de caráter tradicionais. Para mais informações, consulte Peterson e Seligman (2004, p. 55-59).

Esses fatores não desempenham um papel tão importante na história recente da psicologia, mas permanecem questões sobre como classificar os traços, especialmente os traços de personalidade e caráter. Em uma abordagem, por exemplo, eles são exatamente a mesma coisa. Um traço como a extroversão seria tanto um traço de personalidade quanto um traço de caráter. Uma abordagem alternativa, e provavelmente a preferida pelos filósofos que trabalham com caráter, é afirmar que os traços de caráter são apenas um tipo de traço de personalidade. Como, então, distinguiríamos entre traços de personalidade de caráter e não caráter?

Existem várias respostas que podem ser dadas, mas não há consenso sobre qual é a correta. Uma resposta é dizer que a questão principal é a responsabilidade; um traço de caráter é um traço de personalidade pelo qual uma pessoa que o possui é (pelo menos até certo ponto) responsável por fazê-lo. Outra resposta é dizer que a questão-chave tem a ver com padrões normativos; um traço de caráter é um traço de personalidade para o qual uma pessoa que o possui é, a esse respeito, um objeto apropriado de avaliação normativa pelas normas relevantes. Para detalhes sobre essas abordagens, confira Miller (2014, cap. 1).

Mas, em vez de desvendar mais essas questões, vamos nos voltar diretamente para os *Big Five*. Começando principalmente na década de 1980, os psicólogos chegaram à taxonomia dos *Big Five* usando dois caminhos diferentes (MCCRAE; JOHN, 1992, p. 181-187; GOLDBERG, 1993, p. 30). Para uma revisão de trabalhos anteriores, veja John *et al*. (2008a). Lewis Goldberg é o mais famoso associado ao primeiro caminho. Ele afirmava que podemos aprender sobre os traços de personalidade com a linguagem ordinária, já que durante longos períodos de tempo a maneira como falamos é moldada pelas diferentes maneiras como as pessoas tendem a ser. Aqui está uma declaração de sua chamada "hipótese lexical":

> A mais promissora das abordagens empíricas para sistematizar diferenças de personalidade baseou-se em uma suposição crítica: aquelas diferenças individuais que são mais significativas nas transações diárias das pessoas umas com as outras acabarão

> sendo codificadas em sua linguagem... [isso] tem um corolário altamente significativo: quanto mais importante é uma diferença individual nas transações humanas, mais as linguagens terão um terno para ela (GOLDBERG, 1981, p. 141-142). Confira, também, Saucier e Goldberg (1996b).

Usando essa ideia, Goldberg compilou longas listas de palavras relativas a traços encontradas na linguagem ordinária. Estes são três adjetivos de sua lista de 1992 de 100 marcadores unipolares (GOLDBERG, 1992, p. 41): medroso, irritável, generoso.

Para reduzir sua lista, Goldberg pediu aos participantes do estudo que classificassem de 1 (extremamente impreciso) a 9 (extremamente preciso) o quão bem um traço particular descrevia eles e os demais. Em seguida, usando a análise fatorial, Goldberg poderia ver quais adjetivos de traço estão intimamente relacionados entre si, tornando razoável postular um "fator" ou "variável latente" que poderia servir como um traço subjacente mais fundamental (GOLDBERG, 1990, 1992, 1993; SAUCIER; GOLDBERG, 1996a). Para uma introdução à análise fatorial em psicologia, consulte Leary (2004, p. 187-192). Temeroso e irritadiço, não surpreendentemente, eram altamente correlacionados e foram categorizados sob o título de “neuroticismo” nos *Big Five*.

Uma linha separada de pesquisa também chegou à taxonomia dos *Big Five*. Aqui, a ideia não era usar adjetivos de traço, mas sim dar aos participantes frases inteiras para usar como parte de um questionário de personalidade. Dessa forma, alguma confusão poderia ser evitada se, por exemplo, eles não soubessem o que uma palavra como “irritadiço” significava.

Embora existam muitos questionários de personalidade usados nas pesquisas dos *Big Five* (como o NEO-FFI, HEXACO, TDA, BFAS e BFI), parece que o NEO-PI-R, desenvolvido pelos proeminentes psicólogos de personalidade Robert McCrae e Paul Costa, continua a ser a escolha mais popular. Aqui estão três exemplos de itens aos quais os participantes podem ter que responder ao fazer o teste (NEO-PI-R Item Booklet-Form S: 3):

> Eu me assusto facilmente.
> Não tenho muito prazer em conversar com as pessoas.
> Não levo muito a sério os deveres cívicos, como votar.
> Eles seriam solicitados a responder em uma escala de 1 a 5 ancorada em **discordo totalmente** para **concordo totalmente**. A análise fatorial também

seria executada nos dados do questionário.

Até agora, muitas dessas análises foram realizadas com dados de adjetivos e questionários, e usando relatórios próprios, amigos, cônjuges, empregadores e especialistas (MCCRAE, 1982; MCCRAE e COSTA, 1987; PIEDMONT, 1998, p. 52-56, cap. 5). Um extenso trabalho transcultural também foi feito com os itens sendo traduzidos para dezenas de idiomas (MCCRAE e COSTA, 1997; PIEDMONT, 1998: p. 43-46, 73-74; CAPRARA e CERVONE, 2000, p. 73-75). O que vemos repetidamente é o surgimento de cinco traços de personalidade básicos ou centrais (*vide* JOHN *et al*., 2008a):

Extroversão (também rotulada de Surgência, Energia, Entusiasmo);
Amabilidade (também denominado Altruísmo, Afeto) ;
Conscienciosidade (também denominado Restrição, Controle de Impulso);
Neuroticismo (também denominado Instabilidade Emocional, Emocionalidade Negativa, Nervosismo);
Abertura (também rotulada como Intelecto, Cultura, Originalidade, Mente Aberta).

A ideia central é esta. Pegue uma determinada pessoa. Você pode capturar muito (alguns pesquisadores dos *Big Five* diriam tudo) que há em sua personalidade determinando sua posição nessas cinco dimensões. Em um grande grupo de pessoas, você naturalmente esperaria ver diferenças em suas classificações comparativas, com alguns indivíduos tendo alto nível de agradabilidade e outros não, por exemplo.

Você pode chegar não apenas as classificações de personalidade para uma determinada pessoa com os *Big Five*, mas estudos descobriram que você pode usar essas classificações para prever outras informações importantes sobre ela, incluindo quais tipos de pensamentos, comportamento e consequências do comportamento você pode esperar ver (*vide* OZER; BENET-MARTÍNEZ, 2006; ROBERTS *et al*., 2007; FUNDER, 2007, cap. 7; JOHN *et al*., 2008a, p. 141-143). Por exemplo, descobriu-se que aqueles com alto nível de consciência evitam comportamentos de risco (BOGG; ROBERTS, 2004) e têm maior sucesso em vários critérios de desempenho no trabalho (MOUNT; BARRICK, 1998). Em contraste, o

alto neuroticismo prediz insatisfação no trabalho e comportamento criminoso (talvez não surpreendentemente) (OZER; BENET-MARTÍNEZ, 2006).

Os cinco traços de personalidade na taxonomia dos *Big Five* não constituem, entretanto, os únicos traços de personalidade. Com relação a cada um desses traços, os pesquisadores identificaram vários sub traços ou "facetas" que são menos amplos e têm a vantagem de serem mais precisos. Infelizmente, quando se trata do nível de faceta dos traços, há muito mais controvérsia na literatura, incluindo quantas facetas existem para cada um dos *Big Five* traços, tanto quanto como chamá-los (COSTA; MCCRAE, 1995, p. 24-27; MCCRAE; COSTA, 2003, p. 47; OZER; BENET-MARTÍNEZ, 2006, p. 403; CROWE *et al*., 2018). Aqui, porém, está uma versão amplamente usada do trabalho de McCrae e Costa, que apela para 30 facetas (COSTA; MCCRAE, 1995, p. 28):

> **Neuroticismo**: Ansiedade, hostilidade raivosa, depressão, autoconsciência, impulsividade, vulnerabilidade;
> **Extroversão**: Receptividade, Gregariedade, Assertividade, Atividade, Busca de Excitação, Emoções Positivas;
> Abertura à Experiência: Fantasia, Estética, Sentimentos, Ações, Ideias, Valores;
> **Amabilidade**: Confiança, Franqueza, Altruísmo, Conformidade, Modéstia, Ternura;
> **Conscienciosidade**: Competência, Ordem, Obediência, Esforço por Realizações, Autodisciplina, Deliberação.

Lembre-se que McCrae e Costa foram os que desenvolveram a pesquisa de personalidade NEO-PI-R, que possui 240 itens. Não por acaso, 8 itens são feitos sob medida para medir cada uma dessas facetas. Como exemplos, "Eu mantenho meus pertences arrumados e limpos" e "Eu gosto de manter tudo em seu lugar para que eu saiba exatamente onde está" caem sob o título da faceta consciência da ordem (COSTA; MCCRAE, 1992, p. 73).

Há muito mais na abordagem dos *Big Five* do que pode ser coberto aqui, mas vamos passar à sua relevância para questões filosóficas sobre caráter. Para análises úteis do modelo dos *Big Five*, confira os trabalhos de McCrae e John (1992), Goldberg (1993), Piedmont (1998), McCrae e Costa (2003, cap. 2-3) e John *et al*. (2008a).

3.2 Relevância Filosófica dos *Big Five*

Superficialmente, a taxonomia dos *Big Five* pode parecer um recurso muito promissor para os filósofos que trabalham com as virtudes, seja de dentro de uma estrutura ética das virtudes ou não. No entanto, há pelo menos quatro razões para se ter cautela quanto à relevância dessa taxonomia para as discussões filosóficas de caráter moral.

Em primeiro lugar, os traços de caráter moral estão notavelmente ausentes dos *Big Five*, mesmo no nível das facetas. Modéstia e altruísmo existem com certeza, mas e quanto à justiça, honestidade ou coragem? Qualquer taxonomia que os deixe de fora não será muito útil para os filósofos morais.

Para ser justo, os psicólogos Ashton e Lee há muito argumentam que a lista de traços dos *Big Five* está incompleta. Eles adicionaram uma sexta dimensão de personalidade chamada "honestidade/humildade", que tem quatro facetas para sinceridade, justiça, avidez-evasão e modéstia (ASHTON; LEE, 2001, 2005, 2020; LEE; ASHTON, 2004). E seu instrumento de avaliação de personalidade, HEXACO, tornou-se amplamente utilizado entre psicólogos de personalidade. Relevante para o ponto em questão, esta taxonomia de seis traços faz um trabalho muito melhor para capturar traços morais, embora também seja incompleta (e quanto à gratidão, ou à coragem?).

Suponha que mais adições sejam feitas para obter uma taxonomia completa. A segunda preocupação que surge é metodológica. As medidas dos *Big Five* determinadas por questionário. Infelizmente, os itens usados tendem a ter relevância questionável para as virtudes morais tradicionais. Considere, por exemplo, a faceta de amabilidade do "altruísmo", que os pesquisadores tendem a caracterizar de uma forma que a faz soar muito próxima da virtude da compaixão (COSTA; MCCRAE, 1992, p. 18). Aqui estão os itens do questionário para altruísmo do NEO-PI-R de McCrae e Costa (no qual "R" se refere a um item invertido) (COSTA; MCCRAE, 1992, p. 72):

> Algumas pessoas pensam que sou egoísta e egoístico. (R)
> Tento ser cortês com todos que encontro.
> Algumas pessoas acham que sou frio e calculista. (R)
> Geralmente tento ser atencioso e ter consideração.

> Não sou conhecido por minha generosidade. (R)
> A maioria das pessoas que conheço gosta de mim.
> Eu me considero uma pessoa caridosa.
> Eu saio do meu caminho para ajudar os outros, se puder.

Quatro dos itens estão relacionados às impressões que causamos nos outros e o que eles pensam de nós, ao invés de como nós mesmos somos. Indiscutivelmente, dois deles estão mais bem conectados a maneiras e polidez, e um ao gosto social, sem nenhum item avaliando a motivação altruísta. Na verdade, apenas o item final pergunta diretamente sobre o comportamento de ajuda.

Sem falar que questionários, mesmo com melhores itens para avaliação das virtudes, são considerados por muitos filósofos como de valor limitado. Entre várias fraquezas, eles omitem o papel dos processos subconscientes em influenciar o comportamento e, em vez disso, podem refletir a compreensão significativamente mal informada de uma pessoa sobre seu próprio caráter.

A terceira razão para os filósofos serem cautelosos ao adaptar o trabalho sobre os *Big Five* ao estudo do caráter moral também é metodológica. Em pelo menos uma maneira de entender a taxonomia dos *Big Five*, ela classifica as pessoas, não com base no fato de elas terem características como extroversão ou não, mas sim com base no **grau em que** possuem essas características. Em outras palavras, assume que **todos** têm o traço da extroversão, e a questão principal é apenas até que ponto um determinado indivíduo se sai na escala da extroversão. O que vale para extroversão também se aplica à introversão. Todo mundo teria essa característica também.

Na verdade, isso resultará, pelo menos nesta maneira particular de desvendar a abordagem dos *Big Five*, que todos têm **todas as características que existem**, pelo menos em um grau ou outro. Se estendermos a taxonomia dos *Big Five* para incluir também todos os traços de caráter moral, então todos serão virtuosos em algum grau. Mas isso não é tudo. Todos também serão viciosos em algum grau. Isso será verdade, mesmo com respeito às virtudes e vícios opostos, como coragem e covardia.

Muitos filósofos morais provavelmente se preocuparão com o quão útil tal abordagem será para seu próprio trabalho sobre o caráter. Pois eles normalmente aceitam a seguinte suposição:

> (A1) Uma pessoa não pode ter a virtude da honestidade e o vício oposto, da desonestidade, como parte de seu caráter ao mesmo tempo.

Mas essa suposição é rejeitada nesta pesquisa. Além disso, muitos filósofos também aceitariam que:

(A2) Virtudes e vícios são conceitos-limite.

O que isso significa é que nem o caráter de todos automaticamente se qualifica como tendo uma determinada virtude ou vício. Existem padrões normativos que um traço de caráter deve atender para ser "bom o suficiente" para ser considerado uma virtude ou "ruim o suficiente" para ser considerado um vício. Mas, novamente, essa suposição é violada pela taxonomia dos Cinco Grandes, pelo menos como entendido acima.

Entre os filósofos, Aristóteles, por exemplo, endossa claramente essas duas suposições. A virtude é rara em sua opinião, e a maioria das pessoas não satisfazem os requisitos relevantes. Além disso, o vício é diametralmente oposto à virtude. Os eticistas da virtude na tradição aristotélica o seguiriam ao aceitar (A1) e (A2). Para uma discussão mais aprofundada dessas suposições, veja Miller (2019a).

Agora, isso não é criticar esta versão particular da abordagem dos *Big Five*. Dado o que pretende fazer na psicologia da personalidade, tem sido claramente uma abordagem muito rica e importante. O único ponto aqui é que pode não ser adequado para incorporação em discussões filosóficas de caráter.

Há uma quarta e última razão pela qual isso pode ser verdade. Muitos filósofos, especialmente aqueles que trabalham na tradição aristotélica, entendem os traços de caráter como disposições metafisicamente reais com poderes causais próprios que dão origem a pensamentos relevantes e, por sua vez, a traços de ações relevantes. O traço da honestidade, por exemplo, é uma característica real da psicologia de uma pessoa honesta que, quando provocada, pode levar à formação de pensamentos e sentimentos honestos e ocorrentes. Pode figurar em explicações causais para a ação e pode ser uma base confiável para prever o comportamento futuro.

Até este ponto, o status metafísico dos traços na abordagem dos *Big Five* não foi especificado. Acontece que há alguma discordância sobre isso entre os psicólogos da personalidade, mas a clara posição da maioria parece ser que eles não têm nenhuma existência metafísica. Os principais psicólogos dos *Big Five*, Oliver John, Richard Robins, Lewis Goldberg, Gerard Saucier, Robert Hogan, Jerry Wiggins, Paul Trapnell, Laura Naumann e Christopher Soto, todos parecem ter essa visão (JOHN; ROBINS, 1994, p. 138-139; GOLDBERG; SAUCIER, 1995, p. 221; SAUCIER; GOLDBERG, 1996b, p. 24-25, 34, 43; HOGAN, 1991, 1996; WIGGINS;

TRAPNELL, 1996; JOHN *et al*., 2008, p. 140). McCrae e Costa (2003, 2008) parecem ser duas das raras exceções em manter uma visão causal dos cinco traços grandes.

Se os *Big Five* não são entidades reais com poderes causais, então o que são? A visão padrão é que eles são apenas rótulos descritivos de como as pessoas tendem a ser. Em outras palavras, eles são dispositivos úteis – termos de classificação – que são muito mais econômicos de usar do que os milhares de termos de características da linguagem ordinária. Agrupar pessoas em apenas cinco categorias é, portanto, altamente eficiente (HOGAN, 1996, p.170-173; MCCRAE; COSTA, 2003, p. 36), mas é mais um passo dizer que na verdade **existe** um traço de extroversão que explica causalmente as diferenças individuais entre as pessoas. Como Daniel Ozer e Steven Reise observam, a taxonomia dos *Big Five*,

> fornece uma taxonomia útil, um sistema de coordenadas hierárquicas, para mapear variáveis de personalidade. O modelo não é uma teoria; ele organiza fenômenos a serem explicados pela teoria (1994, p. 360-361).

Em particular, não especifica quais são os processos psicológicos reais que levam as pessoas a agir da maneira que agem.

Mas, novamente, tudo isso é muito menos interessante para o filósofo moral do que para o psicólogo da personalidade. O filósofo moral que trabalha com o caráter normalmente deseja saber sobre os processos psicológicos envolvidos na virtude e no vício, bem como se a maioria das pessoas tem ou não esses traços entendidos como disposições causais. A abordagem dos *Big Five* não será de muita ajuda para promover esse tipo de trabalho.

4. Psicologia Positiva e a VIA

Das quatro abordagens para o estudo empírico do caráter que estamos examinando aqui, a que surge do movimento da psicologia positiva é a mais recente. Esse movimento em si só realmente começou na virada do século, e os traços de caráter eram parte de um foco muito maior que não nos preocupará aqui. Para visões gerais da psicologia positiva, confira os trabalhos de Snyder e Lopez (2009), Moneta (2014) e Lopez *et al*. (2015). Como antes, precisamos primeiro algumas informações básicas antes de chegar às implicações filosóficas.

4.1 Antecedentes

A abordagem canônica dos traços de caráter na psicologia positiva é encontrada em *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, editado por Christopher Peterson e Martin Seligman e publicado em 2004. Peterson e Seligman, com a ajuda de mais de 50 importantes estudiosos trabalhando acerca do caráter, montaram uma classificação de traços de caráter que eles viam como um "manual de sanidades" (2004, p. 4), focalizando a saúde psicológica ao invés da doença, como grande parte do campo havia feito antes do movimento da psicologia positiva.

Para desenvolver sua classificação, eles vasculharam escritos de tradições como o confucionismo, o budismo, a filosofia grega antiga e o islamismo medieval. Eles examinaram listas de traços de Carlos Magno, Benjamin Franklin, meninos e meninas escoteiros, cartões Hallmark e personagens Pokémon (2004, p. 15, 33-52). Naturalmente, eles criaram uma lista enorme de características e precisaram de alguns critérios para reduzi-las. Aqui estão os 10 critérios que eles criaram (2004, p. 17-27):

1. Uma força contribui para várias realizações que constituem a boa vida, para si e para os outros.
2. Cada força é moralmente avaliada por si só, mesmo na ausência de resultados benéficos óbvios.
3. A exibição de força por uma pessoa não diminui as outras pessoas nas proximidades.
4. Ser capaz de expressar o "oposto" de uma força putativa de uma maneira oportuna conta contra considerá-la uma força de caráter.
5. Deve ser semelhante a um traço no sentido de ter um certo grau de generalidade nas situações e estabilidade ao longo do tempo.
6. A força é diferente de outras características positivas na classificação e não pode ser decomposta nelas.
7. A força do caráter está incorporada em modelos consensuais.
8. Um critério adicional no qual é sensata a existência de prodígios no que diz respeito à força.
9. A existência de pessoas que mostram - seletivamente - a ausência total de uma determinada força.

> **10.** A sociedade mais ampla fornece instituições e rituais associados para cultivar forças e virtudes e, então, para sustentar sua prática.

Usando esses critérios, Peterson e Seligman chegaram a uma classificação com 6 "virtudes" e 24 "forças de caráter", que hoje atende pelo nome de Values in Action ou classificação VIA. As virtudes são definidas como "características centrais valorizadas por filósofos morais e pensadores religiosos" (2004, p. 13). As forças de caráter são: "os ingredientes psicológicos, processos ou mecanismos, que definem as virtudes. Dito de outra forma, são vias distintas para exibir uma ou outra das virtudes" (2004, p. 13).

Juntas, as virtudes e forças de caráter constituem a classificação oficial da VIA (2004, p. 29-30):

> **Sabedoria:** criatividade, curiosidade, mente aberta, amor pela perspectiva do conhecimento.
> **Coragem:** Bravura, persistência, integridade, vitalidade.
> **Humanidade:** amor, gentileza, inteligência social.
> **Justiça:** cidadania, probidade, liderança.
> **Temperança:** perdão e misericórdia, humildade-modéstia, prudência, autorregulação.
> **Transcendência:** apreço pela beleza e excelência, gratidão, esperança, humor, espiritualidade.

Naturalmente, Peterson e Seligman têm muito a dizer ao esclarecer o que cada um desses significa. Mas aqui é importante manter alguns pontos mais gerais em mente.

Em primeiro lugar, Peterson e Seligman são explícitos que não consideram esta classificação exaustiva e estão abertos a adições ou exclusões (2004, p. 13). Confira, também, Peterson e Park (2009, p. 27). Em segundo lugar, eles reconhecem que "em alguns casos, a classificação de uma dada força sob uma virtude central pode ser debatida" (PETERSON; SELIGMAN, 2004, p. 28, 31). E, finalmente, eles "consideram essas forças como onipresentemente reconhecidas e valorizadas, embora um determinado indivíduo raramente, ou nunca, mostrará todas elas" (2004, p. 13).

A pesquisa que faz uso do VIA tem sido extensa, com muitos estudos em particular olhando para as correlações entre forças de caráter particular e outras variáveis como saúde e sucesso educacional (para uma revisão ver NIEMIEC, 2013). Peterson e Seligman também desenvolveram várias ferramentas de avaliação

para forças de caráter, a principal delas é o VIA-IS. Esta medida de 240 itens usa uma escala Likert, de 5 pontos, ancorada em “muito parecido comigo” e “muito diferente de mim” (2004, p. 629). Alguns exemplos de seus itens incluem (2004, p. 629):

> Nunca estou muito ocupado para ajudar um amigo. [gentileza]
> Sempre cumpro minhas promessas. [integridade]
> Tenho grande dificuldade em aceitar o amor de alguém. [amor]

Qualquer um pode responder à pesquisa gratuitamente no site do VIA *Institute for Character* e aprender quais são seus “pontos fortes”.

Como sempre, há muito mais a ser dito, mas voltemos à relevância filosófica.

4.2 Relevância Filosófica da Psicologia Positiva e da VIA

Filósofos podem, inicialmente, ter algumas dúvidas sobre a classificação VIA. Onde, por exemplo, está a virtude da paciência? Ou respeito próprio? Por que o humor cai sob a virtude da transcendência? Para mais questões como essas ver Kristjánsson (2013, p. 151-152).

Essas são boas perguntas, mas não são problemas sérios. Pois, como vimos, Peterson e Seligman foram os primeiros a admitir que sua classificação poderia precisar de revisão. No mínimo, essas perguntas podem ajudar a tornar o VIA ainda melhor.

Uma revisão maior será exigida por muitos aristotélicos, a saber, que a lista de virtudes inclua a sabedoria prática (KRISTJÁNSSON, 2013, cap. 7). Nas abordagens aristotélicas tradicionais, a sabedoria prática é necessária para a posse de qualquer virtude. Deixá-la fora da lista seria uma omissão séria, mas, novamente, não há nada sobre a estrutura de Peterson e Seligman que a impeça de ser adicionado. Para obter mais informações sobre a sabedoria prática, confira os trabalhos de Russell (2009) e Miller (no prelo).

Na verdade, à primeira vista, os filósofos deveriam ser bastante receptivos a essa estrutura e ficar interessados em incorporá-la a seu pensamento sobre o caráter. Ao contrário dos *Big Five*, o VIA é focado especificamente em traços de caráter, ao invés de traços de personalidade em geral (PETERSON; PARK, 2009,

p. 26-27). E embora possa haver algumas omissões, é extremamente abrangente. Além disso, ao contrário da maioria dos defensores dos *Big Five*, Peterson, Seligman e seus colegas parecem se sentir mais confortáveis descrevendo traços de caráter em bases metafísicas como disposições com poderes causais.

Mas é necessário cautela aqui, e para uma série de questões, confira Miller (2019b), pois o VIA, ao contrário das outras três abordagens examinadas nesta entrada, **não** foi obtido por um processo empírico. Como Peterson observou em um artigo posterior, "nossa classificação de forças de caráter sob as virtudes essenciais é um esquema conceitual e não uma afirmação empírica" (PETERSON; PARK, 2009, p. 31). Já vimos que é uma classificação teórica derivada de escritos de filósofos, pensadores religiosos e exemplos famosos de bom caráter, bem como expressões de caráter de nível mais popular em cartões e jogos (PETERSON; SELIGMAN, 2004, p. 9-10). Além disso, Peterson e Seligman são explícitos quanto a alinhar sua abordagem com a ética das virtudes (2004, p. 10).

Infelizmente, os testes empíricos subsequentes do VIA levantaram problemas. MacDonald e colegas (2008) descobriram que quatro fatores, em vez dos seis do VIA, se ajustam melhor aos dados do questionário. McGrath (2014) encontrou suporte para cinco fatores. Noftle e seus colegas (2011) usaram a análise fatorial confirmatória para testar os modelos existentes de seis fatores, cinco fatores, quatro fatores e um fator, e não encontraram suporte para nenhum deles (2011, p. 212). Eles concluíram que, "embora seja possível que um modelo alternativo que não foi testado pudesse capturar a estrutura das escalas do VIA, parece mais provável que o VIA simplesmente não tenha uma estrutura hierárquica clara" (2011, p. 212). Veja também a classificação recente de três virtudes por McGrath (2015).

Portanto, não está claro se o VIA é uma moldura empiricamente adequada para pensar sobre o caráter. Ele pode ter contribuições a fazer de outras maneiras, mas se o objetivo é que os filósofos sejam capazes de se basear em pesquisas psicológicas sobre caráter que são empiricamente informadas, então é claro que mais trabalho é necessário aqui.

Duas outras preocupações também surgem. A primeira é metodológica, pois assim como as medidas de avaliação dos *Big Five*, o VIA-IS é um questionário que reúne relatos do entrevistado e de outras pessoas. Quando se trata de caráter, os filósofos muitas vezes se preocupam com o quanto os questionários podem nos dizer sobre como nossos caracteres realmente são.

A outra preocupação é mais conceitual. A classificação VIA, desenvolvida por Peterson e Seligman, apela apenas para traços de caráter positivos. Notavelmente

ausentes estão os vícios (KRISTJÁNSSON, 2013, p. 7, 153). Pode ser um objetivo admirável tentar fazer com que os psicólogos prestem mais atenção à saúde psicológica do que à doença, mas isso pode ser feito sem retirar totalmente os vícios de sua classificação. Adicioná-los, no entanto, colocando em tela novamente todos os mesmos recursos filosóficos, religiosos e culturais, exigirá outro empreendimento hercúleo semelhante ao que Peterson e Seligman fizeram em seu manual de 2004.

5. Conclusão

Este verbete revisou, brevemente, e avaliou criticamente quatro abordagens diferentes que se baseiam na psicologia empírica para nos ajudar a pensar sobre questões de caráter. A quantidade de atenção dada aqui a cada um deles está alinhada com as discussões na literatura de filosofia. Os filósofos, em seus escritos, têm prestado muito mais atenção ao situacionismo referente ao modelo CAPS, raramente mencionando as classificações *Big Five* e da VIA. Isso está em contraste direto com a paisagem atual da psicologia, especialmente da psicologia da personalidade. Talvez seja hora de os filósofos deslocarem sua atenção de acordo com isso.

Referência bibliográfica

ADAMS, R. **A Theory of Virtue:** Excellence in Being for the Good. Oxford: Clarendon Press, 2006.

ALFANO, M. Expanding the Situationist Challenge to Responsibilist Virtue Epistemology. *In*: **The Philosophical Quarterly**, 2012, 62, p. 223-249.

ALFANO, M. **Character as Moral Fiction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ALFANO, M.; FAIRWEATHER A. (ed.). **Epistemic Situationism**, Oxford: Oxford University Press, 2017.

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

APPIAH, K. **Experiments in Ethics**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. T. Irwin (trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.

ASHTON, M. C.; KIBEOM, L. A Theoretical Basis for the Major Dimensions of Personality. *In*: **European Journal of Personality**, 2001, 15, p. 327-353. doi:10.1002/per.417.

ASHTON, M. C.; KIBEOM, L. Honesty-Humility, the Big Five, and the Five-Factor Model. **Journal of Personality**, 2005, 73(5), p. 1321-1353. doi:10.1111/j.1467-6494.2005.00351.x.

ASHTON, M. C.; KIBEOM, L. Objections to the HEXACO Model of Personality Structure–And Why Those Objections Fail. *In*: **European Journal of Personality**, 2020. doi: https://doi.org/10.1002/per.2242.

BADHWAR, N. K. The Milgram Experiments, Learned Helplessness, and Character Traits. *In*: **The Journal of Ethics**, 2009, 13(2), p. 257-289. doi:10.1007/s10892-009-9052-4

BATES, T.; KLEINGELD, P. Virtue, Vice, and Situationism. *In*: SNOW, N. E. (ed.). **The Oxford Handbook of Virtue**. New York: Oxford University Press, 2018, p. 524–545.

BLACKBURN, S. **Ruling Passions:** A Theory of Practical Reasoning. Oxford: Oxford University Press, 1998.

BLUM, B. The Lifespan of a Lie. The Most Famous Psychology Study of All Time was a Sham. Why can't We Escape the Stanford Prison Experiment? *In*: **Medium**, 2018, June 7.

BOGG, T.; ROBERTS, B. Conscientiousness and Health-Related Behaviors: A Meta-Analysis of the Leading Behavioral Contributors to Mortality. *In*: **Psychological Bulletin**, 2004,130, p. 887-919.

CAMPBELL, J. Can Philosophical Accounts of Altruism Accommodate Experimental Data on Helping Behavior?. *In*: **Australasian Journal of Philosophy**,1999, 77, p. 26-45.

CAPRARA, G.; CERVONE, D. **Personality:** Determinants, Dynamics, and Potentials. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CERVONE, D.; SHODA, Y. **The Coherence of Personality:** Social-Cognitive Bases of Consistency, Variability, and Organization. New York: The Guilford Press, 1999.

COSTA, P.; MCCRAE, R. **The NEO Personality Inventory Manual**. Odessa: Psychological Assessment Resources,1985.

COSTA, P.; MCCRAE, R. **Revised NEO Personality Inventory (NEO-PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI) Professional Manual**. Odessa: Psychological Assessment Resources,1992.

COSTA, P.; MCCRAE, R. Domains and Facets: Hierarchical Personality Assessment using the Revised NEO Personality Inventory. *In*: **Journal of Personality Assessment***,* 1995. 64, p. 21-50.

CROWE, M.; LYNAM, D.; MILLER, J. Uncovering the Structure of Agreeableness from Self-Report Measures. *In*: **Journal of Personality**,2018, 86, p. 771-787.

DARLEY, J.; BATSON, C. From Jerusalem to Jericho:' A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior. *in*: **Journal of Personality and Social Psychology**,1973, 27, p. 100-108.

DEPAUL, M. Character Traits, Virtues, and Vices: Are There None? Proceedings of the World Congress of Philosophy. *In*: **Philosophy Documentation** Center, 1999, 1, p. 141-157.

DORIS, J. Persons, Situations, and Virtue Ethics. *In*: **Noûs**,1998, 32, p. 504-530.

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

DORIS, J. Heated Agreement: Lack of Character *as* Being for the Good. *In*: **Philosophical Studies**, 2010, 148, p. 135-146.

DORIS, J.; OLIN, L. Vicious Minds. *In*: **Philosophical Studies**, 2014, 168, p. 665-692.

FUNDER, D. **The Personality Puzzle**. 4th edition. New York: W.W. Norton & Company, 2007.

GOLDBERG, L. Language and Individual Differences: The Search for Universals in Personality Lexicons. *In*: WHEELER, L. (ed.). **Review of Personality and Social Psychology**, Volume 2. Beverly Hills: Sage, 1981, p. 141-165.

GOLDBERG, L. An Alternative 'Description of Personality': The Big-Five Factor Structure. *In*: **Journal of Personality and Social Psychology**, 1990, 59, p. 1216-1229.

GOLDBERG, L. The Development of Markers for the Big-Five Factor Structure. *In*: **Psychological Assessment**, 1992, 4, p. 26-42.

GOLDBERG, L. The Structure of Phenotypic Personality Traits. *In*: **American Psychologist**, 1993, 48, p. 26-34.

GOLDBERG, L.; SAUCIER, G. So What Do You Propose We Use Instead? A Reply to Block. *In*: **Psychological Bulletin**, 1995, 117, p. 221-225.

GOLDIE, P. **On Personality**. London: Routledge, 2004.

HANEY, C.; BANKS, C.; ZIMBARDO, P. A Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison. *In*: ARONSON, E. (ed.). **Readings about the Social Animal**. 3rd edition, San Francisco: Freeman,1973, p. 52-67.

HARMAN, G. Moral Philosophy meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 1999, 99, p. 315-331.

HARMAN, G. The Nonexistence of Character Traits. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 2000, 100, p. 223-226.

HARMAN, G. Virtue Ethics without Character Traits. *In*: BYRNE, A.; STALNAKER, R.; WEDGWOOD, R. (ed.). **Fact and Value**. Cambridge: MIT Press, 2001, p. 117-127.

HARMAN, G. No Character or Personality. *In*: **Business Ethics Quarterly**, 2003, 13, p. 87-94.

HARMAN, G. Skepticism about Character Traits. *In*: **The Journal of Ethics**, 2009, 13, p. 235-242.

HOGAN, R. Personality and Personality Measurement. *In*: DUNNETTE, M. D.; HOUGH L. M. (ed.). **Handbook of Industrial and Organizational Psychology,** second edition, Palo Alto: Consulting Psychologists Press, 1991, p. 873-919.

HOGAN, R. A Socioanalytic Perspective on the Five-Factor Model. *In*: WIGGINS, J., 1996, p. 163-179.

HURKA, T. **Virtue, Vice, and Value**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ISEN, A.; LEVIN, P. Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness. *In*: **Journal of Personality and Social Psychology**,1972, 21, p. 384-388.

JOHN, O.; ROBINS, R. Traits and Types, Dynamics and Development: No Doors Should Be Closed in the Study of Personality. *In*: **Psychological Inquiry**, 1994, 5, p. 137-142.

JOHN, O.; NAUMANN, L.; SOTO, C. Paradigm Shift to the Integrative Big Five Trait Taxonomy: History, Measurement, and Conceptual Issues. *In*: JOHN; ROBINS; PERVIN, 2008b: 114-158.

JOHN, O.; ROBINS, R.; PERVIN, L. **Handbook of Personality:** Theory and Research, 3rd edition, New York: The Guilford Press, 2008b.

JOHNSON, J. Persons in Situations: Distinguishing New Wine from Old Wine in New Bottles. *In*: **European Journal of Personality**,1999, 13, p. 443-453.

KAMTEKAR, R. Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character. *In*: **Ethics**, 2004,114, p. 458-491.

KRISTJÁNSSON, K. An Aristotelian Critique of Situationism. *In*: **Philosophy**, 2008, 83, p. 55-76.

KRISTJÁNSSON, K. **Virtues and Vices in Positive Psychology: A Philosophical Critique**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KUPPERMAN, J. The Indispensability of Character. *In*: **Philosophy**, 2001, 76, p. 239-250.

LAMIELL, J. Individuals and the Differences between Them. *In*: HOGAN, R.;JOHNSON, J.; BRIGGS, S. (ed.). **Handbook of Personality Psychology**. San Diego: Academic Press, 1997, p. 117-141.

LATANÉ, B.; DARLEY, J. **The Unresponsive Bystander:** Why Doesn't He Help? New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.

LATANÉ, B.; RODIN, J. A Lady in Distress: Inhibiting Effects of Friends and Strangers on Bystander Intervention. *In*: **Journal of Experimental Social Psychology**, 1969, 5, p. 189–202.

LEARY, M. **Introduction to Behavioral Research Methods**, 4th edition, Boston: Pearson, 2004.

LEE, K.; ASHTON, M. Psychometric Properties of the HEXACO Personality Inventory. *In*: **Multivariate Behavioral Research**, 2004, 39, p. 329-358.

LOPEZ, S.; PEDROTTI, J.; SNYDER, C. **Positive Psychology:** The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths. Thousand Oaks: SAGE, 2015.

LUKES, S. Comment: Do People Have Character Traits. *In*: MANTZAVINOS, C., 2009, p. 291-298.

MACDONALD, C.; BORE, M.; MUNRO, D. Values in Action Scale and the Big 5: An Empirical Indication of Structure. *In*: **Journal of Research in Personality**, 2008, 42, p. 787-799.

MANTZAVINOS, C. **Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MCCRAE, R. Consensual Validation of Personality Traits: Evidence from Self-Reports and Ratings. *In*: **Journal of Personality and Social Psychology**, 1982, 43, p. 293-303.

MCCRAE, R.; COSTA, P. Validation of the Five-Factor Model of Personality Across Instruments and Observers. *In*: **Journal of Personality and Social Psychology**, 1987, 52: 81-90.

MCCRAE, R.; COSTA, P. Personality Trait Structure as a Human Universal. *In*: **American Psychologist**, 1997, 52, p. 509–516.

MCCRAE, R.; COSTA, P. **Personality in Adulthood: A Five-Factor Theory Perspective**. second edition, New York: The Guilford Press, 2003.

MCCRAE, R.; COSTA, P. The Five-Factor Theory of Personality. *In*: JOHN; ROBINS; PERVIN, 2008b: p. 159-181.

MCCRAE, R.; JOHN, O. An Introduction to the Five-Factor Model and Its Applications. *In*: **Journal of Personality**, 1992, 60, p. 175-215.

MCGRATH, R. Scale and Item-Level Factor Analysis of the VIA Inventory of Strengths. *In*: **Assessment**, 2014, 21, p. 4-14.

MCGRATH, R. Integrating Psychological and Cultural Perspectives on Virtue: The Hierarchical Structure of Character Strengths. *In*: **The Journal of Positive Psychology**, 2015, 10, p. 407-424.

MERRITT, M. Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2000, 3, p. 365-383.

MERRITT, M.; DORIS, J.; HARMAN, G. Character. *In*: DORIS, J; THE MORAL PSYCHOLOGY RESEARCH GROUP (ed.). **The Moral Psychology Handbook**, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 355-401.

MILGRAM, S. **Obedience to Authority**, New York: Harper & Row, 1974.

MILLER, C. Social Psychology and Virtue Ethics. *In*: **The Journal of Ethics**, 2003, 7, p. 365-392.

MILLER, C. **Moral Character: An Empirical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MILLER, C. **Character and Moral Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MILLER, C. Does the CAPS Model Improve Our Understanding of Personality and Character? *In*: WEBBER, J.; MASALA, A. (ed.). **From Personality to Virtue**. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 155-185.

MILLER, C. Character and Situationism: New Directions. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2017, 20, p. 459-471.

MILLER, C. Some Complexities of Categorizing Character Traits. *In*: GRIMI, E. (ed.). **Virtue Ethics:** Retrospect and Prospect. Springer, 2019a, p. 81-98.

MILLER, C. Some Philosophical Concerns about How the VIA Classifies Character Traits and the VIA-IS Measures Them. *In*: **Journal of Positive Psychology**, 2019b. 14, p. 6-19.

MILLER, C. Flirting with Skepticism about Practical Wisdom. *In*: **Practical Wisdom:** Philosophical and Psychological Perspectives. Routledge, 2021.

MISCHEL, W. **Personality and Assessment**. New York: John J. Wiley and Sons, 1968.

MISCHEL, W. Toward a Cognitive Social Learning Reconceptualization of Personality. *In*: **Psychological Review**, 1973, 80, p. 252-283.

MISCHEL, W. Convergences and Challenges in the Search for Consistency. *In*: **American Psychologist**, 1984, 39, p. 351-364.

MISCHEL, W. Implications of Person-Situation Interaction: Getting Over the Field's Borderline Personality Disorder. *In*: **European Journal of Personality**, 1999a, 13, p. 455-461.

MISCHEL, W. Personality Coherence and Dispositions in a Cognitive-Affective Personality System (CAPS) Approach. *in*: CERVONE; SHODA,1999, p. 37-60.

MISCHEL, W. Toward an Integrative Science of the Person. *In*: **Annual Review of Psychology**, 2004, 55, p. 1-22.

MISCHEL, W. From Personality and Assessment (1968) to Personality Science, *in*: **Journal of Research in Personality**, 2009, 43, p. 282-290.

MISCHEL, W.; SHODA, Y. A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure. *In*: **Psychological Review**, 1995, 102, p. 246-268.

MISCHEL, W.; SHODA, Y. Reconciling Processing Dynamics and Personality Dispositions. *In*: **Annual Review of Psychology**,1998, 49, p. 229-258.

MISCHEL, W.; SHODA, Y. Toward a Unified Theory of Personality: Integrating Dispositions and Processing Dynamics within the Cognitive-Affective Processing System. *In*: JOHN; ROBINS; PERVIN, 2008b, p. 208-241.

MONETA, G. **Positive Psychology:** A Critical Introduction. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

MONTMARQUET, J. Moral Character and Social Science Research. *In*: **Philosophy**, 2003, 78, p. 355-368.

MOUNT, M.; BARRICK, M. Five Reasons why the 'Big Five' Article has been Frequently Cited. *In*: **Personnel Psychology**, 1998, 51, p. 849-857.

MUMFORD, S. **Dispositions**. Oxford: Oxford University Press,1998.

NIEMIEC, R. VIA Character Strengths: Research and Practice (The First 10 Years). *In*: KNOOP, H. H.; DELLE FAVE, A. (ed.). **Well-being and Cultures:** Perspectives on Positive Psychology, New York: Springer, 2013, p. 11-30.

NOFTLE, E.; SCHNITKER, S.; ROBINS, R. Character and Personality: Connections between Positive Psychology and Personality Psychology. *In*: SHELDON, K.; KASHDAN, T. STEGER, M. (ed.). **Designing Positive Psychology:** Taking Stock and Moving Forward. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 207-227.

OZER, D.; REISE, S. Personality Assessment. *In*: PORTER, L.; ROSENZWEIG, M. (ed.). **Annual Review of Psychology**, Volume 45. Palo Alto: Annual Reviews, 1994, p. 357-388.

OZER, D.; BENET-MARTÍNEZ, V. Personality and the Prediction of Consequential Outcome. *In*: **Annual Review of Psychology**, 2006, 57, p. 401-421.

PETERSON, C.; SELIGMAN, M. (ed.). **Character Strengths and Virtues:** A Handbook and Classification. Oxford: Oxford University Press, 2004.

PETERSON, C.; PARK, N. Classifying and Measuring Strengths of Character. *In*: SNYDER; LOPEZ, 2009, p. 25-33.

PIEDMONT, R. **The Revised NEO Personality Inventory:** Clinical and Research Applications. New York: Plenum Press, 1998.

PRINZ, J. The Normativity Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics. *In*: **The Journal of Ethics**, 2009,13, p.117-144.

ROBERTS, B. *et al*. The Power of Personality: The Comparative Validity of Personality Traits, Socioeconomic Status, and Cognitive Ability for Predicting Important Life Outcomes. *In*: **Perspectives on Psychological Science**, 2007, 2, p. 313-345.

ROSS, L.; NISBETT, R. **The Person and the Situation:** Perspectives of Social Psychology. New York: McGraw-Hill, 1991.

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

SABINI, J.; Silver, M. Lack of Character? Situationism Critiqued. *In*: **Ethics**, 2005,115, p. 535-562.

SARKISSIAN, H. Minor Tweaks, Major Payoffs: The Problem and Promise of Situationism in Moral Philosophy. *In*: **Philosophers' Imprint**, 2010, 10, p. 1-15.

SAUCIER, G.; GOLDBERG, L. Evidence for the Big Five in Analyses of Familiar English Personality Adjectives. *In*: **European Journal of Personality**. 1996a, 10, p. 61-77.

SAUCIER, G.; GOLDBERG, L. The Language of Personality: Lexical Perspectives on the Five-Factor Model; *in*: WIGGINS, 1996, p. 21-50.

SHODA, Y. Behavioral Expressions of a Personality System: Generation and Perception of Behavioral Signatures. *In*: CERVONE; SHODA, 1999, p. 155-181.

SHODA, Y.; MISCHEL, W.; WRIGHT, J. The Role of Situational Demands and Cognitive Competencies in Behavior Organization and Personality Coherence. *In*: **Journal of Personality and Social Psychology**,1993, 65, p. 1023-1035.

SHODA, Y.; MISCHEL, W.; WRIGHT, J. Intraindividual Stability in the Organization and Patterning of Behavior: Incorporating Psychological Situations into the Idiographic Analysis of Personality. *In*: **Journal of Personality and Social Psychology**,1994, 67, p. 674-687.

SLINGERLAND, E. The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics. *In*: **Ethics**, 2011, 121, p. 390-419.

SNOW, N. **Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory**. New York: Routledge Press, 2010.

SNYDER, C.; LOPEZ, S. (ed.). **Oxford Handbook of Positive Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SOLOMON, R. Victims of Circumstances? A Defense of Virtue Ethics in Business. *In*: **Business Ethics Quarterly**, 2003, 13, p. 43-62.

SOSA, E. Situations against Virtues: The Situationist Attack on Virtue Theory. *In*: MANTZAVINOS, 2009, p. 274-290.

SREENIVASAN, G. Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution. *In*: **Mind**, 2002, 111, p. 47-68.

UPTON, C. The Structure of Character. *In*: **The Journal of Ethics**, 2009, 13, p.175-193.

VRANAS, P. The Indeterminacy Paradox: Character Evaluations and Human Psychology. *In*: **Noûs**, 2005, 39, p. 1-42.

WIELENBERG, E. Saving Character. *In*: **Ethical Theory and Moral Practice**, 2006, 9, p. 461-491.

WIGGINS, J. (ed.). **The Five-Factor Model of Personality:** Theoretical Perspectives. New York: The Guilford Press, 1996.

WIGGINS, J.; TRAPNELL, P. A Dyadic-Interactional Perspective on the Five-Factor Model. *In*: WIGGINS, 1996, p. 88-162.

WRIGHT, J.; MISCHEL, W. A Conditional Approach to Dispositional Constructs: The Local Predictability of Social Behavior. *In*: **Journal of Personality and Social Psychology**, 1987, 53, p. 1159-1177.

Epistemologia das virtudes*

Autoria: John Turri, Mark Alfano e John Greco
Tradução: Ramiro de Ávila Perez
Revisão: Bruno Aislã Gonçalves dos Santos

A epistemologia das virtudes contemporânea, doravante denominado "VE", é um conjunto diversificado de abordagens da epistemologia. Pelo menos duas tendências centrais são discerníveis entre as abordagens. Primeiro, elas veem a epistemologia como uma disciplina normativa. Segundo, veem os agentes intelectuais e as comunidades como o foco principal da avaliação epistêmica, concentrando-se nas virtudes e vícios intelectuais encarnados e expressos por esses agentes e comunidades. Este verbete apresenta muitos dos resultados mais importantes do programa de pesquisa EV contemporâneo. Estes incluem novas tentativas de resolver disputas antigas, resolver problemas perenes, lutar com novos desafios e

---

* TURRI, J.; ALFANO, M.; GRECO, J. Virtue Epistemology. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/. Acesso em: 15 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on "Virtue Epistemology" by John Turri, Mark Alfano and John Greco in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

expandir os horizontes da epistemologia. No processo, ele revela a diversidade dentro da EV. Além de compartilhar os dois compromissos unificadores mencionados acima, seus profissionais divergem sobre a natureza das virtudes intelectuais, quais perguntas fazer e quais métodos usar.

Será útil destacar alguma terminologia antes de prosseguir. Primeiro, usamos como sinônimos “cognitivo”, “epistêmico” e “intelectual”. Em segundo lugar, frequentemente usamos 'normativo' de forma ampla para incluir não apenas normas e regras, mas também deveres e valores. Finalmente, 'profissionais' denomina os epistemólogos das virtudes contemporâneos.

1. Introdução

Pelo menos duas tendências centrais são evidentes na EV tomada como um todo.

Uma tendência central é ver a epistemologia como uma disciplina normativa. Isto implica pelo menos duas coisas. Primeiro, sinaliza oposição à sugestão radical de Quine em *Naturalized Epistemology* de que os filósofos devem abandonar as perguntas sobre em que é razoável acreditar, e devem, ao invés disso, limitar-se a perguntas sobre psicologia cognitiva. Epistemólogos das virtudes rejeitam esta proposta (MCDOWELL, 1994, p. 133; SOSA 1991, p. 100-105; ZAGZEBSKI, 1996, p. 334-338). Entretanto, eles são geralmente receptivos aos dados empíricos da psicologia, história e outros campos (*vide* GRECO, 2001; ROBERTS; WOOD, 2007: Parte II; SOSA, 1991, p. 105-106; ZAGZEBSKI, 1996, p. 336-337). Em segundo lugar, implica que os epistemólogos devem concentrar seus esforços na compreensão das normas epistêmicas, valor e avaliação. Esta é uma característica que define o campo. Assim, a EV se caracteriza centralmente na recente “virada para o valor” em epistemologia (RIGGS, 2006; PRITCHARD 2007).

Para alguns profissionais, entretanto, a ideia de que a epistemologia é uma disciplina normativa significa mais do que isso. Por exemplo, alguns pensam que termos epistemológicos (ou conceitos) como “conhecimento”, “evidência”, “justificação”, “dever” e “virtude” não podem ser adequadamente definidos ou completamente explicados em um vocabulário puramente não-normativo (*vide* AXTELL; CARTER, 2008; MCDOWELL, 1994; ROBERTS; WOOD, 2007; ZAGZEBSKI, 1996, 2009), embora outros discordem (*vide* GOLDMAN, 1992; GRECO, 1999, 2009; SOSA, 2007).

Outros pensam que a epistemologia deve ter como objetivo promover o bem-estar intelectual. Talvez uma teoria epistemológica deva ser “útil na prática”

para nos ajudar a reconhecer quando sabemos ou não sabemos algo (ZAGZEBSKI, 1996, p. 267), ou nos ajudar a superar "ansiedades" devido a pressupostos defeituosos sobre o conhecimento (MCDOWELL, 1994, p. XI; PRITCHARD, 2016a). Talvez a epistemologia deva nos ajudar a apreciar e responder a formas de "injustiça epistêmica" (FRICKER, 2007). Talvez a epistemologia devesse nos inspirar com retratos de virtudes intelectuais, promovendo assim a reforma cultural e o florescimento intelectual (ROBERTS e WOOD, 2007). Talvez a epistemologia devesse examinar vícios intelectuais e outros defeitos para contar histórias prudenciais sobre o que não fazer e como não ser (ALFANO, 2015, BATTALY, 2014, CASSAM, 2016). Ou talvez os praticantes deveriam ajudar a redesenhar instituições educacionais para ajudar os estudantes a cultivar virtudes intelectuais, por exemplo, a Academia de Virtudes Intelectuais (*vide* **Outros Recursos da Internet**, na bibliografia).

A outra tendência central é ver os agentes e as comunidades intelectuais como a principal fonte de valor epistêmico e o foco principal da avaliação epistêmica. Este foco inclui não apenas indivíduos e grupos, mas também os traços constitutivos de seu caráter cognitivo.

Este segundo compromisso da EV é frequentemente acompanhado por uma "direção de análise" característica das teorias da virtude, tanto na ética quanto na epistemologia. A ética da virtude explica as propriedades morais de uma ação em termos das propriedades do agente, como por exemplo, se ela resulta de bondade ou despeito. A EV explica as propriedades normativas de uma performance cognitiva em termos das propriedades do agente, tais como se uma crença resulta de pressa ou excelente visão, ou se uma investigação manifesta descuido ou discriminação. Para a ética da virtude, as propriedades relevantes são traços morais e, para o EV, traços intelectuais.

Além dessas tendências centrais básicas, encontramos uma grande diversidade no campo. Quatro questões principais dividem os profissionais. A primeira diz respeito à natureza e ao alcance das virtudes intelectuais (seção 3). A segunda diz respeito às questões a serem abordadas (seção 4). A terceira diz respeito aos métodos a serem utilizados (seções 4 e 9). A quarta diz respeito às relações entre virtude epistêmica, conhecimento e crédito epistêmico (seções 5, 6, e 7).

2. Precursores e Origens Contemporâneas

Os profissionais se inspiram em muitos filósofos históricos importantes, incluindo Platão (ZAGZEBSKI, 1996, p. 139), Aristóteles (GRECO, 2002, p. 311;

SOSA, 2009, p. 187; ZAGZEBSKI, 1996, passim), Tomás de Aquino (ROBERTS; WOOD, 2007, p. 69-70; ZAGZEBSKI, 1996, passim), Descartes (SOSA, 2007: cap. 6), Kierkegaard (ROBERTS; WOOD, 2007, p. 29-30), Nietzsche (ALFANO, 2013a), e Peirce (HOOKWAY, 2000). Dicas de EV também podem ser encontradas em Hume (1748), Reid (1785), Russell (1948), e Sellars (1956). A filosofia islâmica oferece precursores da epistemologia das virtudes contemporânea, como as discussões sobre o valor epistêmico da imaginação em al-Kindī e al-Fārābī (ADAMSON, 2015) e a sofisticada epistemologia social de Avicenna de testemunho confiável e não confiável (BLACK, 2013).

A epistemologia das virtudes contemporânea, concebida como tal e como um movimento distintivo dentro da epistemologia, começou com o trabalho de Ernest Sosa no início dos anos 80 (*vide* SOSA, 1991). Sosa aplicou seu "perspectivismo de virtude" para julgar disputas na epistemologia contemporânea, tais como as disputas entre fundacionistas e coerentistas, e entre internalistas e externalistas (*vide* TURRI, 2013). Outras importantes contribuições iniciais foram de Lorraine Code (1987), James Montmarquet (1993), Jonathan Kvanvig (1992) e Linda Zagzebski (1996), que argumentaram que a abordagem de Sosa, embora promissora, não foi suficientemente longe na identificação do papel central das virtudes, tais como responsabilidade ou consciência, as bases sociais e de desenvolvimento das virtudes, ou importantes relações entre as virtudes intelectuais e éticas. Outras abordagens tentam misturar características da abordagem inicial de Sosa com estas alternativas (*vide* GRECO, 1993). Também tem sido argumentado que as primeiras versões de confiabilidade são melhor interpretadas como uma forma de EV (KVANVIG, 1992).

3. A natureza das virtudes intelectuais

Comecemos com uma caracterização incontroversa, mas ainda informativa, das virtudes intelectuais: as virtudes intelectuais são características que promovem o florescimento intelectual, ou que tornam um conhecedor excelente.

A EV é normalmente dividida de forma padronizada em responsabilistas da virtude e em confiabilistas da virtude (*vide* AXTELL, 1997). De acordo com esta taxonomia, os dois campos diferem sobre como caracterizar a virtude intelectual. Os confiabilistas (por exemplo, Goldman, Greco e Sosa) compreendem as virtudes intelectuais como incluindo faculdades tais como percepção, intuição e memória; chamam estas de "faculdades-virtudes" [*faculty-virtues*]. Sua visão é melhor entendida

como decorrente de epistemologias externalistas mais antigas, tais como o simples confiabilismo de processo (*process reliabilism*). Os responsabilistas (por exemplo, Battaly, Code, Hookway, Montmarquet e Zagzebski) compreendem as virtudes intelectuais como incluindo traços de caráter cultivados, tais como "conscienciosidade" e mente aberta; chamam estas "traços-virtudes" [*trait-virtues*]. Sua abordagem está amplamente alinhada com as simpatias internalistas em epistemologia e profundamente preocupada com as dimensões e implicações éticas da cognição.

Esta taxonomia confiabilista/responsabilista tem atraído críticas (FLEISHER, 2017). Em primeiro lugar, não está claro por que os praticantes precisam escolher entre "faculdades-virtudes" e "traços-virtudes". À primeira vista, excelente percepção, boa memória, mente aberta e humildade intelectual parecem todos igualmente bons candidatos para expressar excelência ou promover o florescimento. Argumentos sobre quais são as virtudes "reais" podem parecer inúteis e contraproducentes, já que muitas são as formas de se destacar e florescer intelectualmente (BATTALY, 2015). Em segundo lugar, e intimamente relacionado, é plausível que uma epistemologia completa deva apresentar tanto as virtudes de faculdade quanto as virtudes de traço. As faculdades-virtudes parecem indispensáveis para o conhecimento do passado e do mundo ao nosso redor. Traços-virtudes poderiam ser exigidas para dar conta de toda a gama de realizações intelectuais mais ricas, tais como compreensão e sabedoria, que poderiam pressupor o conhecimento, mas que, sem dúvida, também o excedem (*vide* ZAGZEBSKI, 2001, p. 248-249). Baehr (2006b) argumenta que os confiabilistas da virtude não devem negligenciar traços-virtudes, pois são necessários para explicar alguns casos de conhecimento. Por exemplo, coragem intelectual e perseverança, não apenas boa memória e percepção, poderiam figurar centralmente em uma explicação de como um conhecedor chegou à verdade.

Battaly (2008, p. 7) fornece uma lista útil de perguntas para orientar a investigação sobre a natureza da virtude intelectual:

> Há cinco questões primárias que as análises das virtudes intelectuais devem abordar. Primeiro, as virtudes são naturais ou adquiridas? Segundo, a posse da virtude requer que o agente possua motivações ou disposições intelectualmente virtuosas adquiridas para realizar ações intelectualmente virtuosas? Terceiro, as virtudes são distintas das habilidades? Quarto, as virtudes são confiáveis?

> Finalmente, quinto, o que faz com que as virtudes sejam valiosas? Elas são instrumentais, constitutivas ou intrinsecamente valiosas?

Jason Kawall (2002) chama a atenção para um conjunto de virtudes negligenciadas pelos epistemólogos das virtudes de todos os tipos. A ética das virtudes reconheceu há muito tempo uma diferença entre as virtudes morais autocentradas, como a prudência e a coragem, e as virtudes voltadas aos outros, como a benevolência e a compaixão. E eles reconheceram a importância de ambos os tipos. Mas os epistemólogos das virtudes negligenciaram uma distinção semelhante entre as virtudes intelectuais. Eles se concentram nas virtudes intelectuais autocentradas, tais como a acuidade perceptiva ou a coragem intelectual, que promovem o florescimento intelectual do próprio indivíduo. Eles negligenciam virtudes intelectuais voltadas aos outros, tais como a honestidade e a integridade, que promovem a aquisição de conhecimento e o florescimento intelectual de outras pessoas. Virtudes mais complexas voltadas para os outros incluiriam a vontade e a capacidade de comunicar articuladamente suas razões aos demais, ou a criatividade para descobrir conhecimentos novos para uma comunidade. “Um agente epistêmico que se concentra exclusivamente nas virtudes epistêmicas autocentradas”, escreve Kawall (2002, p. 260), “poderia ser um agente epistêmico deficiente na medida em que é um membro de uma comunidade”. Tal atenção à comunidade epistêmica do agente cognitivo também informa as pesquisas sobre justiça e injustiça epistêmica (FRICKER, 2007; SHERMAN, 2016) e recentes pesquisas acerca do caráter intelectual incorporado, sustentado e estendido (ALFANO, 2013b; ALFANO e SKORBURG, 2017, 2018), tópicos aos quais retornaremos na seção 9.

4. Convencional e Alternativa

As discordâncias sobre a natureza da virtude estão intimamente ligadas a outro par de discordâncias. Essas discordâncias dizem respeito a quais questões e métodos devem constar na epistemologia.

Muitos profissionais empregam os recursos da EV para tratar de questões padrão de maneira padronizada (aqui 'padrão' significa “padrão para epistemologia anglófona contemporânea”). Eles oferecem análises ou definições de conhecimento e justificação. Eles tentam resolver enigmas e problemas, tais como o problema de

Gettier e o *Problema da Loteria*. Eles constroem contraexemplos. Eles confrontam os céticos. Esta é a EV convencional.

Outros profissionais abordam questões alternativas ou utilizam métodos alternativos. Eles evitam definições e análises cuidadosas. Eles se concentram em outros tópicos além de conhecimento e justificação, tais como deliberação, investigação, compreensão, sabedoria, perfis de virtudes e vícios individuais, exames das relações entre virtudes e vícios distintos, e as dimensões social, ética e política da cognição envolvida na desinformação, divulgação de má informação, propaganda, e assim por diante. Eles ignoram o ceticismo radical. Eles usam literatura e teatro para inspiração e exemplos. Esta é a EV alternativa.

Um exemplo de EV convencional é a tentativa de Ernest Sosa (1991, seção IV) de definir o conhecimento como crença verdadeira mantida "por virtude intelectual", ou de resolver a disputa entre internalistas e externalistas sobre justificação epistêmica (Sosa 2003, cap. 9), fornecendo definições detalhadas e cuidadosamente tentando desarmar contraexemplos. Outro excelente exemplo de EV convencional é a definição de conhecimento de Linda Zagzebski (1996, Parte III) e a tentativa de resolução do problema de Gettier.

Um exemplo de EV alternativa é a visão de Robert Roberts e Jay Wood (2007) de que questões e métodos convencionais evisceraram a epistemologia, e que devemos, em vez disso, visar à reforma da cultura intelectual através do esboço de imagens sutis e matizadas ("mapas") das virtudes intelectuais, baseando-se livremente em literatura, história e textos religiosos. Outro exemplo é o argumento de Jonathan Kvanvig (1992) de que a EV florescerá apenas com o abandono do projeto epistemológico cartesiano e, no seu lugar, concentrando-se no papel que as virtudes desempenham no treinamento e na educação. Outros argumentaram que o ponto central da EV é melhor desenvolvido em um contexto interdisciplinar com base nos métodos e descobertas das ciências cognitivas, sociais e da vida (TURRI, 2015a).

O acima exposto não implica que a EV seja uma tribo dividida contra si mesma. Pelo contrário, encontramos um espectro de abordagens convencionais e alternativas em vez de uma simples dicotomia, e entre os vários profissionais vemos frequentemente uma atitude de "viva e deixar viver". Assim, enquanto alguns profissionais de EV alternativos aconselham uma ruptura radical e generalizada com questões ou métodos convencionais, a maioria ou mistura elementos convencionais e alternativos (por exemplo, Zagzebski, Riggs, Battaly), ou vê algum valor na EV convencional (*vide* BAEHR, 2011). Os profissionais convencionais também reconhecem

que as questões “alternativas” não são apenas importantes, mas tão antigas quanto a própria filosofia, tais como questões sobre sabedoria e transmissão social do conhecimento. Isso vale para os métodos “alternativos” de consulta da literatura, como Platão olhou para Homero, abordando questões filosóficas com ferramentas científicas, ou como Aristóteles investigou as bases biológicas e sociais do conhecimento, e, quanto a textos religiosos, como a tradição filosófica islâmica fez em relação às normas do testemunho.

5. Conhecimento

Muitos epistemólogos das virtudes concordam que, em termos muito gerais, o conhecimento é uma crença não-acidentalmente verdadeira. Teorias diferentes explicam “não-acidentalmente” de forma diferente, mas entre muitos profissionais parece ter surgido uma compreensão comum dessa palavra-chave. Em termos simples, saber é acreditar na verdade por causa de sua virtude intelectual (*vide* SOSA, 1991, p. 277; ZAGZEBSKI, 1996, p. 271-272, RIGGS, 2002, p. 93-94; LEHRER, 2000, p. 223; GRECO, 2003, p. 111; TURRI, 2011). Nos últimos anos, alguns profissionais influenciados pela abordagem “conhecimento em primeiro lugar” [*knowledge*-first] sugeriram a inversão da direção da análise, começando com competências para conhecer para então entender a crença como conhecimento potencialmente falho (MIRACCHI, 2015; KELP, 2017). De qualquer forma, os profissionais sustentam que existe uma conexão estreita entre o conhecimento, por um lado, e o exercício da virtude intelectual ou competência, por outro lado.

Um alegado benefício desta abordagem básica é que ela fornece uma descrição intuitiva do porquê de o conhecimento ser inconsistente com a sorte de um certo tipo. Por exemplo, alguns começam com o pensamento intuitivo de que você não sabe algo se é “em grande parte uma questão de sorte” que você acredita nisso (RIGGS, 2007). Mas por que o conhecimento invalida a sorte desta forma? Na primeira tentativa detalhada de responder a esta pergunta, Wayne Riggs diz que a oposição entre conhecimento e sorte é mais bem explicada pela hipótese de que o conhecimento é “uma conquista pela qual o conhecedor merece crédito” (RIGGS, 2009, p. 341). E os conhecedores merecem crédito porque acreditam na verdade por causa de sua virtude (GRECO, 2003). Em resposta, alguns argumentaram que sorte e virtude são dimensões ortogonais de avaliação epistêmica (PRITCHARD, 2012), e que o conhecimento deve ser devido à virtude **mais** do que à sorte, em

oposição a “devido à virtude ao invés da sorte” (CARTER, 2014).

Um benefício relacionado da abordagem básica é que, aos olhos de muitos profissionais, ela resolve o problema de Gettier. Os casos de Gettier seguem uma receita. Comece com uma crença suficientemente justificada para atender à condição de justificação do conhecimento. Depois acrescente um elemento de azar que normalmente impediria que a crença justificada fosse verdadeira. Finalmente, acrescente uma dose de boa sorte que “anula a má”, para que a crença acabe sendo verdadeira de qualquer forma. Tem sido difícil explicar por que a “dupla sorte” impede o conhecimento (ZAGZEBSKI, 1996).

Eis um caso de Gettier, adaptado de Zagzebski (1996, p. 285-286):

> Maria entra na casa e olha para a sala de estar. Uma aparência familiar a saúda da cadeira de seu marido. Ela pensa: “Meu marido está sentado na sala de estar”, e depois entra na sala de estar. Mas Mary identificou mal o homem na cadeira. Não é seu marido, mas seu irmão, que ela não tinha motivos para acreditar que estivesse sequer no país. Entretanto, seu marido estava sentado ao longo da parede oposta da sala, fora da vista de Mary, cochilando em uma cadeira diferente.

A solução da EV para o problema de Gettier é que o conhecimento exige que você acredite na verdade “por causa” de suas virtudes intelectuais; mas os sujeitos de Gettier não acreditam na verdade por causa de suas virtudes, portanto não tem conhecimento (ZAGZEBSKI, 1996, p. 285-; GRECO, 2003; SOSA, 2007: cap. 5; TURRI, 2011). Alguns críticos reclamam que este ponto de vista não é informativo porque nos falta uma compreensão adequada do que é acreditar “devido a” ou “por causa” da virtude (*vide* ROBERTS; WOOD, 2007). Outros críticos argumentam que a abordagem básica ainda sofre de contraexemplos (BAEHR, 2006a; CHURCH, 2013).

Recentemente, os principais profissionais têm tocado no fato de que a EV coloca o conhecimento em um padrão familiar. Sobre esta abordagem, a avaliação epistêmica é apenas mais um exemplo da forma básica de avaliar todo comportamento, performance e tentativas. A articulação mais amplamente discutida desta visão é o modelo de avaliação de performance AAA de Ernest Sosa (2007, p. 22-23). Para abordagens relacionadas, mas sutilmente diferentes, confira os trabalhos de Greco

(2003, 2010) e Morton (2013). Sobre esta abordagem, podemos avaliar a performance em termos de acurácia, habilidade e aptidão. Performances acuradas atingem seus objetivos, performances hábeis manifestam competência, e performances aptas são acuradas porque são hábeis. Este modelo AAA se aplica a todas as condutas e performances com um objetivo, seja intencional, como no balé, ou não intencional, como em um batimento cardíaco.

Eis como o modelo se aplica em epistemologia. Um modelo mais complicado tem sido proposto recentemente, que leva em conta a própria avaliação de risco do agente e as decisões sobre quando e como atuar (*vide* SOSA, 2015). A formação de crenças é uma performance psicológica com um objetivo. Para as crenças, a acurácia é identificada com a verdade, a habilidade com a manifestação da competência intelectual e a aptidão com o "verdadeiro porque competente". Crença apta, portanto, é acreditar que algo é verdade porque se é competente. Uma competência, por sua vez, "é uma disposição, com uma base residente no agente competente, que em condições normais adequadas asseguraria (ou tornaria altamente provável) o sucesso de qualquer performance relevante derivada dela" (SOSA, 2007, p. 29).

O conhecimento é, então, identificado com a crença correta, que é apenas "um caso especial" de "performance crível e apta", um estado comum em toda a gama de atividades humanas. Considere a performance de uma arqueira que atinge um alvo porque ela atira com competência. Seu tiro é apto, e acerto no alvo é uma conquista. É possível que ela tivesse falhado facilmente. Ela pode ter felizmente evitado ser drogada antes da competição, o que teria prejudicado sua competência. Ou uma forte rajada de vento, que teria arruinado seu tiro, poderia ter sido evitada por uma rara confluência de condições meteorológicas locais. Em qualquer uma destas formas, sua performance poderia ter sido adequada mesmo que haja mundos possíveis próximos nos quais ela não acerte o alvo. Sosa (2007, p. 31) diz que o conhecimento também é assim: em alguns casos você pode acreditar de forma apta [*aptly*], e assim saber, mesmo que você possa facilmente ter se enganado. Mais recentemente, Sosa (2020) também argumentou que a suspensão do julgamento pode ser analisada de forma semelhante: quando alguém se coloca em dúvida se **p**, ela pode concluir que a evidência é inconclusiva, levando-a a suspender o julgamento sobre se **p**. Tal suspensão é em si uma manifestação da competência para reconhecer que não se está em condições de saber se **p**.

Alguns argumentaram que o modelo AAA de Sosa está aberto a contraexemplos. Por exemplo, Duncan Pritchard (2009a), fazendo eco das críticas mais amplas de Jennifer Lackey (2007) sobre visões relativas ao crédito do conhecimento, argumenta

que a visão de Sosa dá o veredicto errado no experimento mental do celeiro falso (originalmente devido a Carl Ginet), confira Goldman (1976, p. 772-773). Neste experimento mental, Henry e seu filho estão atravessando o país de carro. Henry encosta para esticar as pernas e, ao mesmo tempo em que faz isso, revê com seu filho uma lista de itens atualmente visíveis à beira da estrada. "Isso é um trator. Isso é uma ceifeira-debulhadora. Aquilo é um cavalo. Aquilo é um silo. E isso é um celeiro perfeito", acrescenta ele, apontando para o celeiro próximo à beira da estrada. Mas sem que eles soubessem, os habitantes locais recentemente substituíram secretamente quase todos os celeiros da região por celeiros falsos (eles estão no "País do celeiro falso"). Acontece que Henry viu o único celeiro real em todo o condado. Se ao invés disso, ele tivesse posto os olhos em qualquer um dos inúmeros celeiros próximos, ele teria acreditado falsamente que se tratava de um celeiro. Henry tem uma crença verdadeira por causa de sua acuidade perceptiva, diz Pritchard, por isso conta como apta, e a visão de Sosa implica que Henry tem conhecimento. Mas, afirma Pritchard, é óbvio que Henry não o tem. Pritchard (2008a, p. 445) levanta uma objeção exatamente semelhante à teoria do conhecimento de Greco.

As críticas a este ponto vieram em duas frentes. Por um lado, alguns epistemólogos argumentaram que (contra Pritchard) os casos de falsificação do estilo celeiro, que apresentam sorte ambiental, não são casos de crença adequada ou realização cognitiva (*vide* JARVIS, 2013; LITTLEJOHN, 2014). Por outro lado, alguns rejeitam a alegação de que o agente não sabe neste caso ou de casos estruturalmente semelhantes (*vide* LYCAN, 2006; TURRI, 2011). Além disso, trabalhos experimentais recentes demonstraram que os não-filósofos veem, na sua esmagadora maioria, casos de celeiros falsos e casos estruturalmente semelhantes, como instâncias de conhecimento (COLAÇO, BUCKWALTER; STICH; MACHERY, 2014; TURRI; BUCKWALTER; BLOUW, 2014; TURRI, 2016c).

6. Valor Epistêmico

Qual é a natureza do valor epistêmico e como o conhecimento é distintamente valioso do ponto de vista epistêmico? Em particular, por que o conhecimento é mais valioso do que a mera crença verdadeira, especialmente se a crença verdadeira serve tão bem para orientar a ação? Tais questões ocuparam o centro do palco da epistemologia recente e remontam pelo menos ao *Mênon*, de Platão (*vide* PRITCHARD; TURRI, 2014). Muitos epistemólogos de virtude pensam que sua abordagem é

singularmente adequada para fornecer respostas satisfatórias a estas perguntas.

Zagzebski (2003) argumenta que uma explicação adequada do conhecimento deve explicar por que o conhecimento é mais valioso do que a mera crença verdadeira. Isto é conhecido como "o problema do valor". A EV está bem posicionada para resolvê-lo, argumenta, porque a solução correta deve nos ajudar a ver como o conhecimento possui valor independentemente de qualquer coisa "externa" à sua produção. Uma boa xícara de café não é melhor simplesmente porque foi feita por uma máquina de café boa e confiável. Da mesma forma, uma crença verdadeira não é melhor simplesmente porque foi formada por um método confiável. O valor agregado deve vir de algo "interno" à crença. A solução é ver o conhecimento como um estado digno de crédito do agente, produzido ou sustentado por sua atuação virtuosa.

Greco (2009, 2012) e Sosa (2003, 2007, 2020) argumentam que o conhecimento é uma espécie de sucesso intelectual através da habilidade, pela qual o conhecedor é digno de crédito. E em geral, o sucesso pela virtude é mais valioso do que o mero sucesso, especialmente o sucesso acidental. Portanto, o conhecimento é mais valioso do que a crença verdadeira. Riggs (2009, p. 342; *vide* 1998, 2002) coloca o ponto sucintamente: "A razão pela qual as visões do conhecimento como 'digno de crédito' podem resolver o problema do valor é que elas introduzem um novo vetor de valor: crédito. Se saber que **p** sempre implica que se merece crédito por ter alcançado uma crença verdadeira, então isso introduz algo além da crença verdadeira que é valioso".

Carter, Jarvis e Rubin (2015) propõem uma taxonomia de variedades de realização cognitiva baseada nos pesos relativos dados para alcançar o sucesso versus evitar o fracasso; por exemplo, ter uma suspeita de que *p* é uma tentativa cognitiva que coloca mais peso em atingir o sucesso, em contraposição à teoria da certeza cartesiana em que se **p** é uma tentativa cognitiva, então se coloca quase toda ênfase em evitar o fracasso.

Aristóteles fez uma distinção relacionada entre alcançar algum fim por sorte ou acidente, e alcançá-lo através do exercício das próprias habilidades ou virtudes. É apenas este último tipo de ação, argumenta ele, que é tanto intrinsecamente valioso quanto constitutivo do florescimento humano. O "bem humano", escreve ele, "acaba sendo uma atividade de excelência da alma" (*Ética a Nicômaco* 1098a 15-16)[7] . O exercício bem-sucedido das virtudes intelectuais é tanto intrinsecamente

---

[7] Tradução para o inglês de W. D. Ross, 1984, p. 1735.

bom quanto constitutivo do florescimento humano. Isto diz respeito à virtude moral e intelectual. Assumindo que a linha básica da EV sobre conhecimento está correta, obtemos uma solução direta para o problema do valor.

7. Crédito

Como vimos nas seções sobre conhecimento e valor epistêmico, uma tese muito popular em EV é que o conhecimento é um estado digno de crédito do agente. Você apenas tem conhecimento se você merece crédito por acreditar na verdade. Chame isto de "a tese do crédito". A tese do crédito ajuda a explicar o valor do conhecimento. Ela também se destaca nas tentativas de resolver o problema de Gettier e explica a sorte epistêmica.

Jennifer Lackey (2007) argumenta que não merecemos crédito por tudo o que sabemos, portanto (a) as definições padrão de conhecimento da EV são falsas, e (b) a EV não é ideal para explicar o valor do conhecimento. Ela apresenta contraexemplos envolvendo conhecimento por testemunhos e inato. No entendimento de Lackey, para ganhar crédito por uma crença verdadeira, suas "faculdades cognitivas confiáveis" devem ser "a parte mais saliente" da explicação do porquê de você acreditar na verdade (LACKEY, 2007, p. 351; GRECO, 2003, p. 130). As faculdades cognitivas não podem ser apenas partes necessárias ou importantes da explicação, argumenta ela, porque então os problemas de Gettier surgiriam imediatamente (LACKEY, 2007, p. 347-348).

Aqui está uma variante próxima de um dos casos de Lackey (2007, p. 352), que ela mais tarde (2009) chama de "Visitante de Chicago": Morris acaba de chegar à estação de trem de Chicago e quer indicações para a Sears Tower. Ele se aproxima do primeiro transeunte adulto que vê e pede orientações. O transeunte conhece a cidade extraordinariamente bem e articuladamente oferece direções impecáveis: a torre fica a duas quadras a leste da estação. Com base nisso, Morris forma, sem hesitação, a crença verdadeira correspondente.

Lackey raciocina da seguinte forma. Morris claramente ganha conhecimento da localização da torre. Mas a contribuição do transeunte é mais saliente ao explicar por que Morris aprendeu a verdade. A contribuição de Morris para o processo é mínima. As faculdades cognitivas confiáveis de Morris não são a parte mais saliente da explicação do porquê ele acredita na verdade. Portanto, ele não merece crédito. No entanto, ele tem conhecimento, portanto, a tese do crédito é falsa.

Lackey também nos pede para considerar “a possibilidade do conhecimento natural inato” (LACKEY, 2007, p. 358). Certamente tal conhecimento é possível, portanto, uma teoria adequada do conhecimento deve acomodar essa possibilidade. Mas “parece altamente improvável que um sujeito mereça crédito por tal conhecimento”. Para a origem da crença, “como a seleção natural ou algum outro mecanismo evolutivo”, seria a parte mais saliente da explicação para o porquê de se ter a crença verdadeira. Portanto, a tese de crédito é falsa.

Sosa (2007, p.95) responde que Morris ainda merece “crédito parcial”, embora seu sucesso em acreditar na verdade seja principalmente atribuível a uma “competência socialmente assentada” materializada nas pessoas envolvidas na cadeia de testemunhos. Isto é suficiente para que sua crença seja apta, e assim contar como conhecimento. O crédito parcial fundamentado na performance adequada é um fenômeno perfeitamente geral, tão comum nos esportes de equipe quanto no testemunho.

> O passe do quarterback deriva de sua competência, mas seu grande sucesso, enquanto um **passe de touchdown**, expressa mais plenamente a competência da equipe.

Riggs (2009, p. 209) responde que não está claro que Morris sabe onde fica a torre. Não somos obrigados a contar como conhecimento toda “aceitação casual e irrefletida do testemunho” (RIGGS, 2009, p. 214). E note que se continuarmos a história fazendo alguém logo depois perguntar a Morris onde está a torre, ele se excederia se simplesmente afirmasse: “está a dois quarteirões, seguindo esta rua”, o que sugere que ele não tem conhecimento realmente, no fim das contas (RIGGS, 2009, p. 210-211). Além disso, Riggs distingue dois sentidos de crédito: digno de louvor e de atribuição. O conhecimento exige que sua crença verdadeira seja atribuível a você enquanto agente, mas não que você seja louvável por isso. Riggs alega que as objeções de Lackey supõem erroneamente que os defensores da tese de crédito pensam que o conhecimento requer louvor, e que estão muito ligados à explicação particular de crédito de Greco (com sua ênfase na saliência explicativa), e também ignoram a possibilidade de “esforço de grupo” nas realizações.

Greco (2007) responde que Morris ainda merece crédito por aprender a verdade. O crédito pelo sucesso cooperativo pode se reverter a favor de vários indivíduos, mesmo aqueles que contribuem menos do que outros. Geralmente,

requer apenas que seus “esforços e habilidades” estejam “adequadamente envolvidos” no sucesso (GRECO, 2007, p. 65). Desenvolvendo ainda mais esta ideia, Greco ressalta que as virtudes intelectuais são frequentemente virtudes sociais, exercidas em ambientes sociais. Por exemplo, várias habilidades sociocognitivas estão envolvidas em avaliações de competência e sinceridade dos falantes, e são assim importantes para a recepção do testemunho. Um tipo diferente de resposta propõe que as virtudes produtoras de conhecimento muitas vezes estão assentadas não no conhecedor individual, mas na comunidade intelectual mais ampla. Em tal ocasião, o conhecimento continua a ser entendido como “produzido a partir da virtude”, mas as virtudes em questão são agora virtudes comunitárias e não as de um conhecedor individual. De longe, a analogia mais comum para tais abordagens é o trabalho em equipe no esporte (GREEN, 2017). Vamos distinguir entre a) vários indivíduos que constituem um agente-grupo, no qual tal agente é, por sua vez, o local das intenções e ações do grupo, e b) vários agentes individuais que fazem algo juntos. Este último tipo de cooperação é frequentemente referido como agência “compartilhada” ou “conjunta”, assim distinguida da agência de grupo. Greco (2020) usa uma estrutura de agência conjunta para entender o conhecimento por testemunho. A ideia norteadora é que a transmissão de conhecimento do falante para o ouvinte envolve o tipo de cooperação que constitui a agência conjunta. Nesta visão, o conhecimento testemunhal resultante não é atribuível à agência individual competente do ouvinte, mas sim à agência conjunta competente de falante e ouvinte agindo em conjunto. Nesse sentido, o conhecimento transmitido é entendido como uma realização conjunta e não como uma realização individual.

A descrição de Greco sobre a transmissão de conhecimentos acomoda uma forte noção de dependência epistêmica social. Isto porque a agência conjunta em geral envolve a dependência entre os atores cooperativos para “fazerem sua parte” na atividade cooperativa. Além disso, como em outros casos de ação conjunta, o ouvinte não tem nenhuma garantia de que o falante se mostrará confiável, nenhuma garantia de que o falante desempenhará bem seu papel. Finalmente, podemos observar que grande parte da discussão sobre a transmissão de conhecimento pode ser estendida também à geração de conhecimento. Ou seja, a produção de conhecimento pode, às vezes, envolver o tipo de cooperação intencional que caracteriza a atividade conjunta. Por exemplo, podemos conceber uma equipe de pesquisa que coopere em uma investigação que é muito complicada para que qualquer pessoa possa empreender sozinha. Se essa cooperação for estruturada da maneira correta, e se o conhecimento assim produzido for atribuído a essa

cooperação, teremos casos em que a produção de conhecimento é uma realização conjunta.

Lackey (2009) responde a Greco, Riggs, e Sosa. Sua resposta é sutil e multidimensional, mas sua peça central é um dilema para a tese do crédito da EV. Assim, ou a noção de "digno de crédito" da EV é substancial o suficiente para descartar o crédito, para os sujeitos nos casos de Gettier, ou não o é. Se for substancial o suficiente, então ela descarta muito conhecimento testemunhal, e neste caso ela é falha. Se não for substancial o suficiente, então sofre refutação pelos casos Gettier, caso em que ainda seria falha. De qualquer forma, ela é falha. Compare com o que diz Kvanvig (2003) e Pritchard (2008b).

8. Contextualismo

De acordo com uma visão amplamente debatida na epistemologia recente, contextualismo, as condições verdadeiras para atribuições de conhecimento como "S sabe que P" são sensíveis ao contexto, devido à sensibilidade ao contexto do verbo cognitivo "saber". Para uma revisão, confira o trabalho de Rysiew (2016). Os contextualistas discordam sobre como modelar a suposta sensibilidade ao contexto. Alguns dizem que "saber" é um indexical que possui um caráter invariante a contexto que é uma função dos contextos aos conteúdos (COHEN, 2013). Outros afirmam que "sabe" é um predicado vago que necessita de suplementação contextual para predicar uma propriedade determinada (HELLER, 1999). Os críticos argumentam que as principais propostas contextualistas são *ad hoc* ou desmotivadas porque faltam evidências independentes de que "sabe" é sensível ao contexto desta forma (STANLEY, 2005), ou porque experimentos comportamentais demonstram que as pessoas não avaliam as atribuições de conhecimento da forma que os principais contextuais assumiram ou previram (TURRI, 2016b).

Greco (2004, 2008) defende uma versão de contextualismo, que ele chama de "contextualismo da virtude". O contextualismo da virtude emerge da ideia básica, mencionada acima, que saber é acreditar na verdade por causa de sua virtude ou capacidade intelectual. Quando dizemos "por causa de sua virtude ou capacidade intelectual", como devemos entender "por que"? Em geral, o discurso explicativo é sensível ao contexto. Ele é sensível ao contexto de duas formas primárias. Em primeiro lugar, características anormais tendem a ser explicativamente salientes. Ocorre um pânico em um prédio de apartamentos de Manhattan, logo após um tigre vagar pelo saguão. Não temos problemas em identificar a causa do pânico: o tigre.

Isso é verdade mesmo que a presença do tigre não seja individualmente suficiente para causar pânico - as pessoas também devem temer os tigres, mas normalmente os temem. Em segundo lugar, nossos interesses e propósitos destacam certas características como especialmente relevantes. Temos a tendência de nos concentrar em coisas que podemos controlar. Se um aluno pergunta a um professor por que ele reprovou no exame, o professor pode apontar que ele raramente veio à aula e não pegou um guia de estudo até a manhã do exame.

Se a conversa sobre explicações é geralmente sensível ao contexto, e a conversa sobre conhecimento é apenas uma espécie de conversa sobre explicações, então talvez as atribuições de conhecimento também o sejam. Mudando o que parece normal ou mudando nossos interesses e objetivos, podemos passar de um contexto em que dizer "S acredita na verdade por causa de sua virtude" expressa uma verdade, para um contexto onde proferir as mesmas palavras expressa uma falsidade. E como dizer "S sabe" é o mesmo que dizer "S acredita na verdade por causa de sua virtude", segue-se que as atribuições de conhecimento são igualmente sensíveis ao contexto. Ao derivar seu relato da sensibilidade ao contexto a partir do caráter geral da conversa-explicativa, o contextualismo da virtude pode evitar a acusação de que ela é desmotivada e *ad hoc*. Entretanto, são necessários trabalhos adicionais para testar se a teoria se ajusta ao comportamento linguístico real das pessoas.

9. Situacionismo Epistêmico

Como mencionado acima, os profissionais de todas as faixas tendem a reconhecer a importância das descobertas empíricas sobre cognição e investigação. Há múltiplas razões para esta sensibilidade além de uma predileção pelo naturalismo. Primeiro, mesmo que a EV seja uma disciplina normativa como discutido acima, alguns profissionais aceitam uma versão do princípio **dever implica poder**. Na medida em que a pesquisa empírica em psicologia, ciência cognitiva e outros campos delineia os limites da cognição humana, tal pesquisa restringe os questionamentos, as disposições e os estados que podem ser epistemicamente exigidos das pessoas. Mais ambiciosamente, pode-se pensar que normas epistêmicas extremamente exigentes são às vezes inapropriadas mesmo que, a rigor, elas possam ser satisfeitas. Em segundo lugar, mesmo que se rejeite que **dever implica poder**, uma suposta força da EV é sua capacidade de responder com sucesso ao ceticismo. No entanto, se as disposições que os profissionais assumem que existem são nunca ou raramente

encarnadas pelos humanos, então o ceticismo se manifesta. Note que este argumento funciona mesmo que as pessoas possam adquirir e manifestar virtudes epistêmicas, desde que de fato não o façam. Terceiro, a pesquisa empírica pode ajudar a resolver o **problema da generalidade**. Qualquer episódio de aquisição de uma crença pode ser classificado sob um número indefinido de títulos; algumas dessas classificações individuam disposições altamente confiáveis, enquanto outras individuam disposições menos confiáveis. Quando eu infiro do fato de que toda esmeralda que examinei é verde, que toda esmeralda (examinada ou não) é verde, minha inferência deveria ser descrita como **generalização indutiva** ou **generalização indutiva empregando predicados projetáveis?** Embora o problema da generalidade tenha sido primeiramente articulado como um obstáculo para a confiabilidade do processo (POLLOCK, 1984), Goldman (1986, p. 50) e Zagzebski (1996, p. 300) reconhecem que a EV enfrenta sua própria versão do problema. Devem as virtudes epistêmicas ser grosseiramente individuadas, de modo que a virtude de **ser mente aberta** seja incluída, ou devem ser finamente individuadas, de modo que se inclua **a de ser mente aberta em relação aos amigos, enquanto de bom humor?** Zagzebski (1996, p. 309) argumenta que esta pergunta deve ser respondida empiricamente, com uma preferência pela individuação grosseira. Por fim, os profissionais que favorecem uma abordagem educativa ou de aperfeiçoamento da EV têm uma razão adicional para atender às descobertas empíricas, pois estas podem revelar defeitos cognitivos comuns que poderiam ser potencialmente corrigidos, além de sugerir perspectivas mais promissoras para o treinamento e desenvolvimento cognitivo e epistêmico do que as empregadas na pedagogia contemporânea.

Apesar destas considerações, as ciências cognitivas podem representar uma ameaça para a EV. Afinal, à medida que as disposições cognitivas das pessoas não se qualificam como virtudes (porque não são confiáveis ou responsáveis, por exemplo), as crenças verdadeiras que elas produzem não contarão como conhecimento (ALFANO, 2012). Lembrem-se de que os profissionais estão em grande parte de acordo que o conhecimento é a crença verdadeira que manifesta a virtude. Se estudos empíricos sugerem que as crenças das pessoas geralmente manifestam defeitos cognitivos ou incompetência, então a EV seria levada a concluir que a maioria de nossas verdadeiras crenças não contam como conhecimento. Este desafio à EV é análogo ao “desafio situacionista” à ética da virtude (DORIS, 1998, 2002; FLANAGAN, 1991; HARMAN, 1999). Para uma articulação recente, confira Merritt, Doris e Harman (2010).

Mark Alfano (2012, p. 234) foi o primeiro a enquadrar o problema como uma tríade inconsistente: o **anticeticismo**, segundo o qual quase todos os seres humanos têm bastante conhecimento, o **situacionismo epistêmico**, segundo o qual as disposições intelectuais da maioria das pessoas não são virtudes porque são altamente sensíveis a fatores situacionais aparentemente triviais e epistemicamente irrelevantes, e a EV. Em relação à confiabilidade das disposições inferenciais das pessoas, Alfano (2014, 2013b, capítulo 6) apontou uma série robusta de descobertas relacionadas à falta de confiabilidade de heurísticas, como a heurística da disponibilidade, a heurística da representatividade, e a heurística do reconhecimento. Em relação à EV responsabilista, Alfano (2012, 2013b, capítulo 5) enfatizou as descobertas sobre a influência substancial de fatores aparentemente triviais, mas epistemicamente irrelevantes, na formação de crenças. Estes fatores incluem alterações de humor, depressores de humor, e sinais sociais de acordo unânime [*social cues of unanimous agreement*] versus não-unânime. Posteriormente, embora alguns filósofos tenham aprofundado o ataque empírico (*vide* OLIN; DORIS, 2014; BLUMENTHAL-BARBY, 2015), pelo menos quatro linhas de resposta surgiram.

A primeira resposta principal ao situacionismo epistêmico é negar que existe um problema, referindo-se a evidências empíricas mais animadoras. Por exemplo, Fairweather e Montemayor (2014) argumentam que as heurísticas - em vez de serem um atalho mental não confiável - são mais confiáveis do que padrões inferenciais tradicionais que as pessoas tendem a usar indevidamente. Em um sentido semelhante, Samuelson e Church (2015) argumentam que heurísticas, quando devidamente monitoradas e interrompidas por cognição esforçada de "cima para baixo" [*top-down*], podem ser confiáveis, e que o exercício efetivo de tal controle de cima para baixo constitui uma versão da virtude responsabilista da humildade intelectual. E King (2014a) defende o responsabilismo, ressaltando que, pelo menos na versão de Zagzebski (1996) da EV, o conhecimento não precisa manifestar virtude, mas, em vez disso, precisa apenas surgir do tipo de investigação motivada em que uma pessoa virtuosa se envolveria.

A segunda resposta principal é mais conciliadora, sugerindo que a EV deve se concentrar menos em alcançar a virtude e mais em evitar o vício. Roberts e West (2015) sustentam que as pesquisas sobre heurísticas e vieses cognitivos relacionados mostram que os humanos são mais bem compreendidos como manifestando vários defeitos epistêmicos naturais. O trabalho de se tornar um conhecedor suficientemente bom é então uma questão de cultivar maneiras de evitar ou superar esses defeitos. Eles sugerem que a autovigilância e o aumento da vitalidade intelectual são duas

formas fundamentais de lidar com esses defeitos, tornando sua visão um pouco semelhante à de Samuelson e Church (2015). Cassam (2016) argumenta que a extensa literatura sobre teorias conspiratórias e pensamento conspiratório mostra que as pessoas são propensas a vários vícios intelectuais, entendidos como traços de caráter que impedem uma investigação eficaz e responsável. Compreender a investigação humana e como ela pode dar errado requer, portanto, um estudo dos vícios intelectuais.

Esta sugestão está de acordo com a terceira resposta principal ao situacionismo epistêmico, que é a de transferir de alguma forma parte da agência cognitiva tradicionalmente exigida do indivíduo no ambiente material, social ou político. Por exemplo, Pritchard (2014) argumenta por uma versão mais modesta da EV, que contempla o papel essencial do ambiente na aquisição do conhecimento. Alguém que é colocado em um ambiente material, social e político afortunado acabará com mais conhecimento, apesar de menos exercício de agência cognitiva, do que alguém que não tem tanta sorte, mesmo que este exerça níveis heroicos de agência cognitiva. O situacionismo epistêmico é assim reinterpretado como evidência de nossa inescapável dependência epistêmica das circunstâncias. Alfano (2013b, 2016a) e Alfano e Skorburg (2017, 2018) conectam o desafio do situacionismo epistêmico com a literatura da filosofia da mente sobre a cognição incorporada [*embedded*], sustentada [*scaffolded*] e estendida inspirada por Clark e Chalmers (1998). Confira, também, Sterelny (2010). A ideia básica aqui é que quando um agente cognitivo é adequadamente integrado com objetos naturais, artefatos e outros agentes em seu ambiente material, social e político, essas externalidades podem ser parcialmente constitutivas das disposições cognitivas do agente. A cognição incorporada ocorre em um ambiente natural em sua maior parte estável; a cognição sustentada ocorre em um ambiente artificial em sua maior parte estável; a cognição estendida ocorre em um ambiente dinamicamente reativo. Dentro desta taxonomia, Alfano e Skorburg (2018) argumentam que é possível melhorar a confiabilidade da heurística de reconhecimento, não por meio do desenvolvimento de mais recursos cognitivos internos (*vide* SAMUELSON; CHURCH, 2015; ROBERTS; WEST, 2015), mas estruturando melhor o ecossistema informativo no qual as pessoas se encontram, uma sugestão que se harmoniza com os recentes trabalhos sobre a epistemologia das tecnologias de informação e comunicação, como a Internet (BOZDAG; VAN DEN HOVEN, 2015; LYNCH, 2016) e a biblioteconomia (FALLIS; WHITCOMB, 2009). Alfano (2016a) e Alfano e Skorburg (2017) argumentam que, em alguns casos, os pares de agentes constituem mutuamente o caráter um

do outro, engajando-se em interações dinâmicas com virtudes interligadas. A literatura sobre virtudes epistêmicas incorporadas, sustentadas e estendidas é um desenvolvimento natural da ênfase da EV em agentes intelectuais e comunidades.

Uma quarta resposta é que não há evidência de que o conhecimento exija o tipo de disposições que o situacionismo epistêmico desafia e, além disso, que há evidência teórica e empírica de que o conhecimento não exige tais disposições (TURRI, 2017). Mais especificamente, de acordo com esta linha de crítica, nunca foi apresentado nenhum argumento sério de que o conhecimento requer confiabilidade; em vez disso, os filósofos se basearam em argumentos explicativos fracos ou, mais comumente, simplesmente assumiram que o conhecimento requer confiabilidade (TURRI, 2016a). Além disso, se o conhecimento é uma conquista, então devemos esperar que ele não exija confiabilidade, porque nenhuma outra conquista requer confiabilidade (TURRI, 2015c). Além disso, estudos empíricos recentes mostraram que o conceito comum de conhecimento - que é o conceito que os profissionais afirmam estar interessados, não faz da confiabilidade uma condição necessária do conhecimento (TURRI, 2016a). Por exemplo, em casos de crenças perceptuais e memoriais, as pessoas atribuem o conhecimento a taxas igualmente elevadas (mais ou menos, 80%), independentemente de o agente ter acertado dez por cento das vezes ou noventa por cento das vezes. Junto com esta linha de crítica, os pesquisadores ofereceram uma teoria alternativa de conhecimento que permite o conhecimento produzido por capacidades ou poderes cognitivos mesmo muito pouco confiáveis (TURRI, 2016a, 2016c).

10. Expandindo os Horizontes

Nesta seção final, pesquisamos quatro direções nas quais a EV se desenvolveu. Estas direções são extensões naturais dos programas de pesquisa em andamento acima, mas prometem trazer novos conhecimentos sobre EV e epistemologia de forma mais geral. Estas incluem virtudes em comunidades epistêmicas, perfis de virtudes e vícios específicos, filosofar sobre outros status epistêmicos além do conhecimento, e explorações das relações entre virtudes intelectuais e emoções epistêmicas

10.1. As virtudes intelectuais nas comunidades epistêmica

Jonathan Kvanvig (1992) defende uma visão alternativa sobre o papel das virtudes na epistemologia. A epistemologia moderna tem um enfoque cartesiano estrito em indivíduos e crenças particulares (em períodos de tempo específicos). Diz Kvanvig, a EV não deve seguir este exemplo. É mais adequado focar em fatores sociais e históricos. As virtudes são importantes, na visão de Kvanvig, devido ao seu papel indispensável no treinamento de pessoas para buscar, adquirir e transmitir verdades - uma atividade distintamente social (*vide* MORTON, 2013).

A epistemologia tradicional, diz Kvanvig, é dominada por uma concepção "individualista" e "sincrônica" do conhecimento. Seu trabalho mais importante é especificar as condições sob as quais um indivíduo conhece uma determinada proposição em um determinado momento. Kvanvig abandona isto em favor de uma epistemologia "genética" [*genetic*] voltada para a vida cognitiva da mente à medida que ela se desenvolve dentro de um contexto social. Perguntas sobre o grupo suplantam perguntas sobre o indivíduo. Perguntas sobre o desenvolvimento cognitivo e aprendizagem suplantam perguntas sobre o que um indivíduo sabe em um determinado momento. Esta abordagem se harmoniza bem tanto com a linha educativa já observada na EV quanto com a abordagem de virtude incorporada, sustentada e estendida descrita na seção 9.

Kvanvig vê pelo menos duas maneiras de como esta nova abordagem caracterizaria as virtudes. Primeiro, as virtudes são essenciais para compreender a vida cognitiva da mente, particularmente o desenvolvimento e a aprendizagem, que acontece ao longo do tempo através de vários processos, tais como imitar agentes virtuosos e internalizar a moral de histórias sobre vícios. Em segundo lugar, as virtudes são essenciais para caracterizar os ideais cognitivos. Por exemplo, uma forma de organizar a informação é melhor que outra, argumenta Kvanvig, porque em circunstâncias apropriadas é assim que uma pessoa intelectualmente virtuosa a organizaria.

10.2. Virtudes e vícios específicos

Outra "área de crescimento" para EV são os perfis de virtudes e vícios individuais. O trabalho nesta área tem progredido aos trancos e barrancos, com muito trabalho em algumas virtudes e vícios intelectuais, mas menos em outros. Entre os traços que têm recebido atenção significativa estão a coragem intelectual, a humildade

intelectual, a justiça epistêmica, bem como os vícios que se opõem a essas virtudes.

Roberts e Wood (2007, p. 219) caracterizam a coragem intelectual e a cautela como as virtudes que nos dispõem a responder adequadamente às ameaças percebidas em nossa vida intelectual - coragem que nos dispõe a não sermos indevidamente intimidados, cautela que nos dispõe a não correr riscos inapropriados na obtenção dos bens intelectuais. Para eles, portanto, a coragem intelectual é análoga à coragem moral aristotélica, na medida em que dispõe seu portador a responder bem às ameaças, não sendo nem muito precipitado nem muito temeroso. Baehr (2011, cap. 9) também argumenta que a coragem intelectual é mais bem interpretada como uma disposição para responder bem às ameaças ao bem-estar epistêmico; ele se concentra em particular na coragem de inquirir e não na coragem de acreditar ou duvidar. Baseando-se em Nietzsche, Alfano (2013a, 2019) explora um tipo relacionado de coragem intelectual para inquirir sobre o proibido. Ele argumenta que tal coragem nietzschiana é necessária para compreender os aspectos mais desanimadores e vergonhosos da natureza humana, os quais as pessoas tendem a mascarar ou a encobrir. Em outra nota, Alfano (2013b) enfatiza a importância da coragem intelectual ao anunciar publicamente o que se sabe ou acredita diante da pressão social e institucional para se conformar ou ficar calado. Tal coragem está relacionada à transmissão de conhecimento e à destruição da ignorância e do erro na própria comunidade, ao invés da busca de conhecimento para o bem do inquiridor. Ter tal senso de quando e como falar é um constituinte primário da virtude de ser um denunciante eficaz, um exemplo pouco apreciado na época atual (DESAUTELS, 2009). Medina (2013) oferece um relato de sujeitos com excepcional coragem intelectual, como Sor Juana Ines de la Cruz, no México do século XVII. Tais heróis desafiam os obstáculos cognitivos em contextos de opressão epistêmica através da inventividade e da imaginação.

Os que contribuem para a análise da humildade intelectual incluem Carter e Pritchard (2016), Hazlett (2012), Roberts e Wood (2007), Samuelson e Church (2015), Whitcomb *et al*. (2015), e Christen *et al*. (2014). Hazlett (2012, p. 220) afirma que a humildade intelectual é a "disposição de não adotar atitudes epistêmicas de ordem superior que sejam epistemicamente impróprias, e de adotar (da maneira correta, nas situações certas) atitudes epistêmicas de ordem superior que sejam epistemicamente apropriadas".

Esta concepção de humildade intelectual é mais pertinente no âmbito do desacordo. A visão de Roberts e Wood é semelhante, sustentando que a humildade intelectual é "uma despreocupação marcante ou incomum em relação à reputação

social e, portanto, uma espécie de **insensibilidade** emocional às questões de status" (2007, p. 239). Sua definição, como a de Hazlett, enfatiza a natureza social da humildade intelectual. Ao contrário de Hazlett, Roberts e Wood colocam mais peso nas preocupações e emoções da pessoa intelectualmente humilde, e menos em seus estados doxásticos.

Samuelson e Church (2015), em contraste, caracterizam a humildade intelectual na linguagem de processo duplo popular na psicologia contemporânea. Samuelson e Church pensam que a humildade intelectual pode ser implementada como um traço motivador, mas estão inclinados a construí-la na estrutura do sistema dual, onde harmonizam processos intuitivos automáticos (heurística, julgamentos afetivos, etc.) com pensamento e deliberação lentos, controlados, eficientes e atentos. Nesta visão, alguém que tende a tirar conclusões baseadas em intuições ("Sistema 1") não é intelectualmente humilde, especialmente se não estiver aberto a rever suas crenças diante de novas evidências. Em contraste, alguém que se força a desacelerar e pensar cuidadosamente ("Sistema 2") em situações em que as respostas intuitivas são susceptíveis a enganar seria um modelo de humildade intelectual.

Whitcomb e outros (2015), confira também Medina (2013), propõem uma concepção de humildade intelectual caracterizada como ter atenção e lidar adequadamente com as suas próprias limitações cognitivas. Tal atenção pode ser consciente, mas é fundamentada em uma sensibilidade implícita às próprias disposições. Ter atenção com as próprias limitações tende, por sua vez, a levar a respostas cognitivas, comportamentais, motivacionais e afetivas intelectualmente humildes. Esta característica leva a pessoa intelectualmente humilde a rever suas crenças à luz do reconhecimento de suas limitações, a tentar superar ou isolar os efeitos ruins de suas limitações, a desejar incorporar menos limitações de menor severidade, e a exibir emoções adequadas (por exemplo, arrependimento, em vez de diversão) em relação a suas limitações.

Finalmente, Christen, Alfano e Robinson (2014) dão um relato descritivo em vez de um relato normativo da humildade intelectual. Como nos pontos vistos acima, eles pensam que a humildade intelectual pode ser entendida como uma disposição multifacetada que se opõe a outras disposições. Ao invés de consultar suas próprias intuições sobre o que são as facetas da humildade intelectual e seus vícios opostos, eles empregam uma análise psicolexical baseada em associações de palavras [*thesaurus*], que sugere que a humildade intelectual tem três facetas positivas – o eu sensível, o eu discreto e o eu curioso – e três vícios opostos (o outro subestimado, o eu subestimado e o eu sobrestimado). O eu sensível é

caracterizado pela compreensão, capacidade de resposta e consciência - todas elas formas de demonstrar abertura a novas ideias e informações. O eu inquisitivo é caracterizado pela curiosidade, exploração e aprendizagem, todas maneiras de buscar novas ideias e informações. O eu discreto é caracterizado pela reserva e despretensão - maneiras de se relacionar com outras pessoas, especialmente aquelas com as quais se pode discordar.

Miranda Fricker (2003, 2007) fornece um estudo de caso detalhado da virtude da justiça epistêmica e do vício oposto da "injustiça epistêmica" sofrida pelos marginalizados e menos poderosos. A injustiça epistêmica prejudica alguém em sua capacidade de (potencial) conhecedor e vem em várias variedades. Uma espécie é a **injustiça hermenêutica**, que ocorre quando são negados às pessoas os recursos conceituais e linguísticos para dar sentido e comunicar sua experiência. Um exemplo principal é o assédio sexual, um conceito forjado na América dos anos 70. A outra espécie principal de injustiça epistêmica que tem recebido de longe a maior atenção, porém, é a **injustiça testemunhal**, que ocorre quando as afirmações de alguém recebem menos (ou mais) credibilidade do que merecem por causa de algum tipo de preconceito, como o preconceito em relação a identidades como sexo, raça, etnia ou idade. O vício da injustiça testemunhal é uma disposição para cometer tais atos de injustiça epistêmica. A virtude da justiça testemunhal corretiva é uma disposição de permanecer consciente e compensar seus preconceitos, interferindo na sua estimativa do valor do testemunho de alguém. Esta virtude corretiva, argumenta Fricker (2003, p. 161), é cultivada através de treinamento social.

Medina (2011, 2012, 2013) desenvolveu uma descrição social-contextualista sobre a virtude da justiça epistêmica e o vício correspondente da injustiça epistêmica. Medina (2011) argumenta que a justiça testemunhal requer o desenvolvimento da sensibilidade epistêmica que detecta e corrige tanto os déficits de credibilidade imerecidos quanto os excessos de credibilidade imerecidos. Ele também argumenta que as injustiças hermenêuticas são frequentemente mais bem tratadas em comunidades dialógicas que chegam a uma compreensão mútua de sua situação difícil, e não por indivíduos.

Sherman (2016) concorda com Fricker sobre os danos causados pela injustiça testemunhal, mas questiona a eficácia de tentar cultivar uma virtude para corrigi-la. O problema essencial é que as pessoas tendem a pensar que suas próprias opiniões e a confiança no testemunho dos outros são razoáveis. Se você pensasse que deu muito pouco peso à palavra de alguém, já teria revisto sua opinião. Diante disto, Sherman sugere que os esforços para cultivar a justiça de

testemunhos corretivos provavelmente falharão, ou até mesmo podem piorar a situação.

Sherman e Alfano (2015), mas veja também Alfano e Skorburg (2018), sugerem tornar comunal a busca da justiça testemunhal, por exemplo, recrutando seus amigos para confrontá-lo quando eles acharem que você cometeu um ato de injustiça e se mexer para fazer o mesmo quando você testemunhar uma injustiça. Também em resposta a Sherman, Davidson e Kelly (2015) argumentam que, embora possa ser difícil ou impossível ajustar sua credibilidade no momento, assumir um "controle ecológico distal" (CLARK, 2007) sobre o próprio ambiente material, social e político pode ajudar a diminuir ou erradicar os preconceitos que levam à injustiça testemunhal. Da mesma forma, Washington (2016, p. 11) argumenta que, como os indivíduos isolados não possuem um "Alarme de Julgamento Ruim", a resposta à injustiça testemunhal não deve ser cultivar reflexivamente o próprio caráter, mas promover uma "ecologia social e moral que facilite a expressão de nossos valores". Estas abordagens se harmonizam com o modelo de virtude incorporada, sustentada e estendida descrito acima, assim como a celebração de Kvanvig (1992) do papel da comunidade epistêmica.

Outras virtudes intelectuais têm recebido menos atenção até hoje, embora não por falta de mérito filosófico. Estas incluem generosidade intelectual (ROBERTS; WOOD, 2007, p. 293), temperança epistêmica (BATTALY, 2010), mente aberta (ADLER, 2004; BAEHR, 2011; CARTER; GORDON, 2014b), perseverança intelectual (KING, 2014b), ser inquisitivo (WATSON, 2015), e curiosidade (ALFANO, 2013a; WHITCOMB, 2010). Em um livro recente, Cassam (2019) cataloga uma série de vícios epistêmicos. Alguns, como a mentalidade fechada, são traços de caráter. Outros, como o pensamento ilusório [*wishful thinking*], são mais bem conceituados como formas de pensar. Outros ainda, como a malevolência epistêmica e a indiferença [*insouciance*] epistêmica, são melhores entendidos como atitudes. Cassam caracteriza a atitude de malevolência como uma **postura**, que é uma política adotada voluntariamente para se engajar em certos tipos de conduta; por outro lado, ele caracteriza a atitude de indiferença epistêmica como uma *postura* afetiva e involuntária (neste caso, um desrespeito imprudente e irreverente pela verdade, evidência e perícia). Estas reflexões teóricas foram recentemente reforçadas pelo trabalho empírico de Meyer, de Alfano, e de Bruin (2021), que mostram que a posse dos vícios epistêmicos de indiferença à verdade (relacionados à indiferença epistêmica) e rigidez intelectual (relacionada à mente fechada) prevê a aceitação de notícias falsas, teorias conspiratórias e desinformação sobre a COVID-19.

10.3. Outros estados além do conhecimento

Como explicado na seção 6, os profissionais se engajaram em uma animada discussão sobre o que é o valor distintivo do conhecimento. A principal questão aqui tem sido o que torna o conhecimento mais valioso do que a crença verdadeira? Outras perguntas de valor podem ser feitas. Por exemplo, e se algo torna o compreensão mais valioso do que o conhecimento? Ou, se a compreensão é uma espécie de conhecimento, e se algo a torna mais valiosa do que o conhecimento que não se qualifica como compreensão? E o que torna a sabedoria especialmente valiosa do ponto de vista epistêmico?

As respostas a estas perguntas tendem a se concentrar nas propriedades tanto do conteúdo quanto do conhecedor. Por exemplo, existe uma longa tradição na filosofia da ciência sobre a natureza da explicação científica. Nesta tradição, as explicações proporcionam compreensão ao comunicar o conhecimento das causas (LIPTON, 1991; SALMON, 1984; KHALIFA; GADOMSKI, 2013; TURRI, 2015b). Em contraste, os epistemólogos, especialmente os epistemólogos de virtude, tendem a argumentar que a compreensão é um status especial que surge de atos de virtude intelectual. Por exemplo, Pritchard (2016b) argumenta que o entendimento surge do "ver por si mesmo", o que manifesta a virtude da autonomia intelectual. Stephen Grimm (2006) argumenta que a compreensão é um tipo especial de conhecimento que surge do "entendimento", um ato psicológico distinto que manifesta a virtude intelectual. Carter e Gordon (2014a, 2014b) argumentam que a compreensão objetiva, em particular, tem um valor especial que falta ao conhecimento, e ainda que este tipo de compreensão seja necessário para explicar por que certos traços, como a mente aberta, são virtudes intelectuais. E na opinião de Zagzebski, a compreensão está intimamente ligada ao domínio de uma arte ou habilidade, não se refere a proposições discretas, mas a padrões ou sistemas e, consequentemente, tem um objeto não proposicional. A compreensão não resulta de mera aquisição de informações, como ocorre com o conhecimento proposicional. Ela pensa na compreensão como "o estado de compreensão das estruturas não proposicionais da realidade" (ZAGZEBSKI, 2001, p. 242). Ela também conjectura que podemos definir a compreensão de forma análoga à como ela definiu o conhecimento. A principal diferença estaria nas virtudes relevantes que produzem os diferentes estados. Enquanto o conhecimento deriva de virtudes que visam à verdade, a compreensão deriva pelo menos em parte de virtudes diferentes e especiais até então "não analisadas, e mesmo não reconhecidas" (ZAGZEBSKI, 2001, p. 248).

Olhando além até mesmo da compreensão, Zagzebski espera ainda que um dia os epistemólogos voltem sua atenção para a sabedoria. Além disso, ela afirma, EV facilita a "recuperação" do interesse e a análise da compreensão e da sabedoria. Para saber mais sobre sabedoria e sua potencial conexão com a virtude da humildade epistêmica, confira Ryan (2014).

10.4. Emoções epistêmicas

É incontroverso dizer que muitas virtudes são disposições emocionais, mesmo que envolvam comportamentos além da emoção. Como mencionado acima, a coragem intelectual dispõe seu portador ao medo apropriado e à confiança em assuntos epistêmicos. Alfano (2016b, cap. 4) sugere que, por sermos capazes de individuar as emoções mais claramente do que as virtudes, pode ser útil indexar as virtudes às emoções que elas governam. Se esse for o caminho certo, então as virtudes intelectuais poderiam ser distinguidas e estruturadas catalogando o que Morton (2010), mas veja, também, Morton (2014), Stocker (2010) e Kashdan e Silvia (2011), chama de **emoções epistêmicas**. Estas incluem estados como curiosidade, fascínio, maquinação, esperança, confiança, desconfiança, falta de confiança, surpresa, dúvida, ceticismo, tédio, perplexidade, confusão, espanto, admiração, temor, fé e angústia epistêmica. Note que algumas dessas emoções são referidas por palavras que também são usadas para se referir a suas virtudes controladoras. Como diz Morton (2010), "as palavras muitas vezes desempenham um dever triplo. O caráter está ligado à virtude que está ligada à emoção".

A EV pode se beneficiar da teorização sobre as emoções epistêmicas de pelo menos três maneiras. Um dos benefícios da abordagem teórica das virtudes intelectuais através das emoções epistêmicas é que isso fornece aos profissionais uma espécie de "lista de afazeres": muitas das virtudes relacionadas às emoções mencionadas no parágrafo anterior são inexploradas ou sub-exploradas. Estas virtudes estão "caindo de maduras" [*ripe for the picking*]. Outro benefício da perspectiva da emoção epistêmica é que ela ajuda a dar sentido às virtudes intelectuais como disposições para a investigação motivada e não apenas para a crença estática. As emoções são, afinal de contas, estados motivacionais, e as emoções epistêmicas em particular nos levam a buscar confirmação, refutação, etc. Este ponto está relacionado com a ideia de Michael Brady (2013, p. 92) de que as emoções em geral motivam a investigação porque "capturam e consomem" a atenção, motivando

assim a investigação sobre as próprias condições que as evocam. Por exemplo, o medo capta e consome a atenção da pessoa temerosa, orientando-a a encontrar e compreender a (potencial) ameaça ou perigo.

Finalmente, as emoções epistêmicas ajudam a dar sentido às motivações e práticas dos cientistas. Por exemplo, Thagard (2002) "garimpou" [*mined*] o relato autobiográfico de James Watson (1969) sobre a descoberta da estrutura do DNA buscando termos emocionais; os mais comuns eram relacionados ao interesse e à alegria da descoberta, seguidos de medo, esperança, raiva, angústia, apreciação estética e surpresa. Além disso, a literatura sobre a demarcação entre ciência e pseudociência, juntamente com a literatura sobre revoluções científicas, está temperada com a linguagem da emoção - especialmente emoções epistêmicas. Popper (1962) fala das atitudes dos cientistas em relação a suas hipóteses como sendo de "esperança", em vez de crença. Ele distingue a ciência da pseudociência ao zombar da "fé" característica desta última e ao elogiar a "dúvida" e a abertura ao teste da primeira. Ele argumenta que o "problema especial sob investigação" e os "interesses teóricos" do cientista determinam seu ponto de vista. Lakatos (1978) contrasta o conhecimento científico com a certeza teológica que "deve estar além de qualquer dúvida". Kuhn (1962) diz que a atitude dos cientistas em relação a seus paradigmas não é apenas de crença, mas também de "confiança". Ele afirma que os cientistas receberam a descoberta dos raios-x "não apenas com surpresa, mas com choque", e prossegue dizendo que "embora não pudessem duvidar da evidência, eles estavam claramente desconcertados com ela".

Em tempos de crise, diz Kuhn, os cientistas são atormentados pelo "mal-estar". Tal mal-estar tornou-se recentemente mais evidente na crise de replicação da psicologia social. Por exemplo, duas replicações pré-registadas do chamado "efeito de esgotamento do ego" descobriram recentemente que, apesar de décadas de estudos positivos e meta-análises bem-sucedidas, não parece haver tal efeito (HAGGER *et al*. 2016; LURQUIN *et al*. 2016). Um jornalista científico escrevendo para a revista *Slate* descreveu estas descobertas como "não apenas preocupantes" mas "aterrorizantes", porque sugerem que todo um campo de pesquisa é "suspeito" (ENGBER, 2016, *vide* **Outros Recursos da Internet**). O artigo cita Evan Carter, um dos jovens cientistas no auge da crise, dizendo: "De repente, parecia que tudo estava desmoronando. Eu basicamente perdi minha bússola. Normalmente eu poderia dizer, tudo bem que houve 100 estudos publicados sobre isso, então eu posso me sentir bem com isso, eu posso me sentir confiante. E então isso simplesmente desapareceu".

Em seu *blog*, o psicólogo social Michael Inzlicht (2016, *vide* **Outros Recursos da Internet**) escreve que, “apesar de ser apaixonado pela psicologia social [...] tenho tantos sentimentos sobre a situação em que nos encontramos, e às vezes o peso disso me parte o coração. [...] é somente quando nos sentimos mal, quando reconhecemos e, sim, lamentamos por ontem, que podemos permitir um amanhã melhor”.

Ele continua dizendo: “Isto é muito assustador”, e, “estou num lugar sombrio. Sinto que o chão está se movendo de baixo de mim e não sei mais o que é real e o que não é”. Os profissionais de EV podem estar em condições de oferecer ajuda e conforto aos cientistas aflitos, ou pelo menos uma descrição precisa do que os aflige.

Referência bibliográfica

ADAMSON, P. **Philosophy in the Islamic World:** A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ADLER, J. Reconciling open-mindedness and belief. *In*: **Theory and Research in Education**, 2004, 2(2), p. 127-141.

ALFANO, M. Expanding the situationist challenge to responsibilist virtue epistemology. *In*: **Philosophical Quarterly**, 2012, 62(247), p. 223-249.

ALFANO, M. The most agreeable of all vices: Nietzsche as virtue epistemologist. *In*: **British Journal for the History of Philosophy**, 2013a, 21(4), p. 767-790.

ALFANO, M. **Character as Moral Fiction**. Cambridge: Cambridge University Press,

ALFANO, M. Expanding the situationist challenge to reliabilism about inference. *In:* FAIRWEATHER, 2014, p. 103-122. doi:10.1007/978-3-319-04672.

ALFANO, M. Becoming less unreasonable: A reply to Sherman. *In*: **Social Epistemology Review and Reply Collective**, 2015, 4(7), p. 59-62.

ALFANO, M. Friendship and the structure of trust. *In*: MASALA, A.; WEBBER, J. (ed.). **From Personality to Virtue:** Essays in the Psychology and Ethics of Character. Oxford: Oxford University Press, 2016a, p. 186-206.

ALFANO, M. **Moral Psychology:** An Introduction. Cambridge: Polity Press, 2016b.

ALFANO, M. **Nietzsche’s Moral Psychology**. Cambridge: Cambridge University, 2019.

ALFANO, M.; SKORBURG, J. A. Extended knowledge, the recognition heuristic, and epistemic injustice. *In*: CARTER, J. A.; CLARK, A; KALLESTRUP, J.; PALERMOS, S. O.; PRITCHARD, D. (ed.). **Extended Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

ALFANO, M.; SKORBURG, J. A. The embedded and extended character hypotheses. *In*: KIVERSTEIN, J. (ed.). **The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind**, London: Routledge, 2017, Ch. 27.

ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. translated by W. D. Ross. *In*: BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle**: v. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

AXTELL, G. Recent Work in Virtue Epistemology. *In*: **American Philosophical Quarterly**, 1997, 34(1), p. 1-26.

AXTELL, G.; CARTER, J. A. Just the Right Thickness: A Defense of Second-Wave Virtue Epistemology. *In*: **Philosophical Papers**, 2008, 37(3), p. 413-434.

BAEHR, J. S. Character in Epistemology. *In*: **Philosophical Studies**, 2006a.

BAEHR, J. S. Character, Reliability and Virtue Epistemology. *In*: **The Philosophical Quarterly**, 2006b, 56(223), p. 193-212.

BAEHR, J. S. Four Varieties of Character-based Virtue Epistemology. *In*: **The Southern Journal of Philosophy**, 2008, 46(4), p. 469-502.

BAEHR, J. S. Epistemic Malevolence. *In*: **Metaphilosophy**, 2010, 41(1-2), p. 189-213.

BAEHR, J. S. **The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

BATTALY, H. Virtue Epistemology. *In*: **Philosophy Compass**, 2008, 3(4), p. 639-663.

BATTALY, H. Epistemic Self-Indulgence. *In*: **Metaphilosophy**, 2010, 41(1-2), p. 214-234.

BATTALY, H. Varieties of epistemic vice. *In*: MATHESON, J. VITZ, R. (ed.). **The Ethics of Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BATTALY, H. A pluralist theory of virtue. *In*: ALFANO, 2015, p. 7-21.

BLACK, D. L. Certitude, justification, and the principles of knowledge in Avicenna's epistemology. *In*: ADAMSON, P. (ed.). **Interpreting Avicenna**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 120-142.

BLUMENTHAL-BARBY, J.S. Dilemmas for the rarity thesis in virtue ethics and virtue epistemology. *In*: **Philosophia**, 2015, 44(2), p 395-406.

BOZDAG, E.; HOVEN, V. D. J. Breaking the filter bubble: Democracy and design. *In*: **Ethics and Information Technology**, 2015, 17(4), p. 249-65.

BRADY, M. S. **Emotional Insight:** The Epistemic Role of Emotional Experience. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BROGAARD, B. Can Virtue Reliabilism Explain the Value of Knowledge?. *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 2006, 36(3), p. 335-354.

BROGAARD, B. Intellectual flourishing as the fundamental epistemic norm. *In*: LITTLEJOHN, C.; TURRI, J. (ed.). **Epistemic Norms:** New Essays on

Action, Belief, and Assertion. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 11-31.
CARTER, J. A. Robust virtue epistemology as anti-luck epistemology: a new solution. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 2014, 97(1), p. 140-155.
CARTER, J. A.; GORDON, E. C. Objectual understanding and the value problem. *In*: **American Philosophical Quarterly**, 2014a, 51(1), p. 1-14.
CARTER, J. A.; GORDON, E. C. Openmindedness and truth. *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 2014b, 44(2), p. 207-224.
CARTER, J. A.; JARVIS, B. W.; RUBIN, K. Varieties of cognitive achievement. *In*: **Philosophical Studies**, 2015, 172(6), p. 1603-1623.
CARTER, J. A.; PRITCHARD, D. Knowledge-how and epistemic value. *In*: **Australasian Journal of Philosophy**, 2015, 93(4), p. 799-816.
CARTER, J. A.; PRITCHARD, D. Intellectual humility, knowledge-how, and disagreement. *In*: MI, C.; SLOTE, M.; SOSA, E. (ed.). **Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy:** The Turn Toward Virtue. London: Routledge, 2016, p. 49-63.
CASSAM, Q. Vice epistemology. *In*: **The Monist**, 2016, 99(2), p. 159-180.
CASSAM, Q. **Vices of the Mind:** From the Intellectual to the Political. Oxford: Oxford University Press, 2019.
CHRISTEN, M.; ALFANO, M.; ROBINSON, B. The semantic space of intellectual humility. *In*: HERZIG, A.; LORINI, E. (ed.). **Proceedings of the European Conference on Social Intelligence 2014**, 2014, p. 40-49.
CLARK, A. Soft selves and ecological control. *In*: ROSS, D.; SPURRETT, D.; KINCAID, H.; STEPHENS, G. L. (ed.). **Distributed Cognition and the Will**. Cambridge, MA: MIT Press, 2007, p. 101-22.
CLARK, A.; CHALMERS, D. J. The extended mind. *In*: **Analysis**, 1998, 58(1), p. 7-19.
CHURCH, I. Getting Lucky with Gettier. *In*: **European Journal of Philosophy**, 2013, 21(1), p. 37-49.
CODE, L. **Epistemic Responsibility**, Hanover, NH: University Press of New England and Brown University Press, 1987.
COHEN, S. Contextualism defended. *In*: STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. (ed.). **Contemporary debates in epistemology.** 2. ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, p. 69-75.
COLACO, D. *et a*l. Epistemic intuitions in fake-barn thought experiments. *In*: **Episteme**, 2014, 11(2), p. 199-212.
DAVIDSON, L.; D. KELLY, D. Intuition, judgment, and the space between: A reply to Sherman. *In*: **Social Epistemology Review and Reply Collective**,

2015, 4(11), p. 15-20.

DESAUTELS, P. Resisting organizational power. *In*: TESSMAN, L. (ed.). **Feminist Ethics and Social and Political Philosophy:** Theorizing the Non-Ideal. Dordrecht: Springer Netherlands, 2009, p. 223-236.

DESCARTES, R. **Meditations on First Philosophy**. George Heffernan (trans.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.

DORIS, J. M. Persons, situations, and virtue ethics. *In*: **Noûs**, 1998, 32(4). P. 504-530.

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

FAIRWEATHER, A.; MONTEMAYOR, C. Inferential abilities and common epistemic goods. *In*: FAIRWEATHER, 2014, p. 123-139.

FALLIS, D.; WHITCOMB, D. Epistemic values and information management. *In*: **The Information Society**, 2009, 25(3), p. 175-189. doi:10.1080/01972240902848831

FLANAGAN, O**. Varieties of Moral Personality:** Ethics and Psychological Realism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

FLEISHER, W. Virtuous distinctions: New distinctions for reliabilism and responsibilism. *In*: **Synthese**, 2017, 194(8), p. 2973-3003.

FRICKER, M. Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing. *In*: **Metaphilosophy**, 2003, 34(1-2), p. 154-173.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice:** Power and the Ethics of Knowing. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GOLDMAN, A. I. Discrimination and perceptual knowledge. *In*: **Journal of Philosophy**, 1976, 73(20), p. 771-791.

GOLDMAN, A. I. **Epistemology and Cognition**, Cambridge. MA: Harvard University Press, 1986.

GOLDMAN, A. I. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. *In*: GOLDMAN, A. I. **Liaisons:** Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

GRECO, J. Virtues and Vices of Virtue Epistemology. *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 1993, 23(3), p. 413-432

GRECO, J. Agent Reliabilism. *In*: TOMBERLIN, J. (ed.). **Philosophical Perspectives 13:** Epistemology. Atascadero, CA: Ridgeview, 1999.

GRECO, J. **Putting Skeptics in Their Place:** The Nature of Skeptical Arguments and their Role in Philosophical Inquiry. New York: Cambridge University Press, 2000.

GRECO, J. Virtues and Rules in Epistemology. *In*: FAIRWEATHER; ZAGZEBSKI, 2001, p. 117-141.

GRECO, J. Virtues in Epistemology. *In*: MOSER, P. K. (ed.). **Oxford Handbook of Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2002, p. 287-315.

GRECO, J. Knowledge as Credit for True Belief. *In*: DEPAUL; ZAGZEBSKI, 2003, ch. 5.

GRECO, J. A Different Sort of Contextualism. *In*: **Erkenntnis**, 2004, 61(2-3), p. 383-400.

GRECO, J. The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge. *In*: **Philosophical Issues**, 2007, 17, p. 57-69.

GRECO, J. What's Wrong with Contextualism?. *in*: **The Philosophical Quarterly**, 2008, 58(232), p. 416-436.

GRECO, J. Knowledge and Success From Ability. *In*: **Philosophical Studies**, 2009, 142(1), p. 17-26.

GRECO, J. **Achieving Knowledge:** A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GRECO, J. A (different) virtue epistemology. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2012, 85(1), p. 1-26.

GRECO, J. **The Transmission of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

GREEN, A. **The Social Contexts of Intellectual Virtue:** Knowledge as a Team Achievement. London: Routledge, 2017.

GRIMM, S. R. Is understanding a species of knowledge?. *In*: **British Journal for the Philosophy of Science**, 2006, 57(3), p. 515-535.

HAGGER, M. *et al*. A Multi-lab pre-registered replication of the ego-depletion effect. *In*: **Perspectives on Psychological Science**, 11(4), p. 546-73.

HARMAN, G. Moral philosophy meets social psychology: Virtue ethics and the fundamental attribution error. *in*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, 1999, 99, p. 315-331.

HAZLETT, A. Higher-order epistemic attitudes and intellectual humility. *In*: **Episteme**, 2012, 9(3), p. 205-223.

HELLER, M. The proper role for contextualism in an anti-luck epistemology. *In*: **Noûs** (Philosophical Perspectives), 1999, 33(s13), p. 115-129.

HOOKWAY, C. **Truth, Rationality and Pragmatism:** Themes From Peirce. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HUME, D. **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Tom L. Beauchamp (ed.), Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

JARVIS, B. Knowledge, cognitive achievement, and environmental luck. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 2013, 94(4), p. 529-551.

KASHDAN, T. P.; SILVIA, P. J. Curiosity and interest: The benefits of thriving on novelty and change. *In*: LOPEZ, S. J.; SNYDER, C. R. (ed.). **The Oxford Handbook of Positive Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 367-75.

KAWALL, J. Other-regarding epistemic virtues. *In*: **Ratio**, 2002, 15(3), p. 257-275.

KELP, C.. Knowledge-first virtue epistemology. *In*: CARTER, J. A.; GORDON, E.; JARVIS, B. (ed.). **Knowledge First: Approaches in Epistemology and Mind**, Oxford: Oxford University Press, 2017, ch. 11.

KHALIFA, K.; GADOMSKI, M. Understanding as explanatory knowledge: The case of Bjorken scaling. *In*: **Studies in History and Philosophy of Science Part A**, 2013, 44(3), p. 384-92.

KING, N. L. Responsibilist virtue epistemology: A reply to the situationist challenge. *In*: **Philosophical Quarterly**, 2014a, 64(255), p. 243-53.

KING, N. L. Perseverance as an intellectual virtue. *In*: **Synthese**, 2014b, 191(15), p. 3501-3523.

KUHN, T. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

KVANVIG, J. K. **The Intellectual Virtues and the Life of the Mind, Savage**. MD: Rowman and Littlefield, 1992.

KVANVIG, J. K. **The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

LACKEY, J. Why we don't deserve credit for everything we know. *In*: **Synthese**, 158(3), 2007, p. 345-361.

LACKEY, J. Knowledge and credit. *In*: **Philosophical Studies**, 2009, 142(1), p. 27-42.

LAKATOS, I. **The Methodology of Scientific Research Programmes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

LEHRER, K. **Theory of Knowledge**. 2nd edition, Boulder, CO: Westview Press, 2000.

LEVIN, M. Virtue Epistemology: No New Cures. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2004, 6((2), p. 397-410.

LIPTON, P. **Inference to the Best Explanation**. New York: Routledge, 1991.

LITTLEJOHN, C. Fake barns and false dilemmas. *In*: **Episteme**, 2014, 11(4), o, 369-389.

LURQUIN, J. H. *et al*. No evidence of the ego-depletion effect across task characteristics and individual differences: A pre-registered study. *In*: **PLoS ONE**, 11(2), e0147770.

LYCAN, W. The Gettier problem problem. *In*: HETHERINGTON, S. (ed.). **Epistemology futures**. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 148-168.

LYNCH, M. P.**The Internet of Us: Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data**. New York: Liveright, 2016.

MCDOWELL, J. **Mind and World**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

MEDINA, J. The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: Differential epistemic authority and the social imaginary. *In*: **Social Epistemology**, 2011, 25(1), p. 15-35.

MEDINA, J. Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared hermeneutical responsibilities. *In*: **Social Epistemology**, 2012, 26(2), p. 201-220.

MEDINA, J. **The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MERRITT, M. W.; DORIS, J. M.; HARMAN, G. Character. *In*: DORIS, J. M.; THE MORAL PSYCHOLOGY RESEARCH GROUP (ed.). **The Moral Psychology Handbook**. Oxford: Oxford University Press, 2010, ch. 11.

MEYER, M.; ALFANO, M.; BOUDEWIJN, B. The development and validation of the epistemic vice scale. *In*: **Review of Philosophy and Psychology**, 2021.

MIRACCHI, L. Competence to know. *In*: **Philosophical Studies**, 2015, 172, p. 29-56.

MONTMARQUET, J. A. **Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility**. Lanham: Rowman and Littlefield, 1993.

MORTON, A. Epistemic emotions. *In*: GOLDIE, P. (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 385-399.

MORTON, A. **Bounded Thinking:** Intellectual Virtues for Limited Agents. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MORTON, A. Surprise. *In*: ROESER, S.; TODD, C. (ed.). **Emotion and Value**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 137-145.

OLIN, L.; DORIS, J. M. Vicious minds: Virtue epistemology, cognition, and skepticism. *In*: **Philosophical Studies**, 2014, 168(3), p. 665-692.

PEIRCE, C. S. **Philosophical Writings of Peirce**. Justus Buchler (ed.). New York: Dover, 1940 [1955].

POLLOCK, J. L. Reliability and justified belief. *In*: **Canadian Journal of Philosophy**, 1984, 14(1), p. 103-114.

POPPER, K. R. **Conjectures and Refutations:** The Growth of Scientific Knowledge. New York: Basic Books, 1962.

PRITCHARD, D. **Epistemic Luck**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

PRITCHARD, D. Recent Work on Epistemic Value. *In*: **American Philosophical** *Quarterly*, 2007, 44(2), p. 85-110.

PRITCHARD, D. Greco on Knowledge: Virtues, Contexts, Achievements. *In*: **The Philosophical Quarterly**, 2008a, 58(232), p. 437-447.

PRITCHARD, D. Virtue Epistemology and Epistemic Luck, Revisited. *In*: **Metaphilosophy**, 2008b, 39(1), p. 66-88.

PRITCHARD, D. Apt Performance and Epistemic Value. *In*: **Philosophical Studies**, 2009, 143(3), p. 407-416.

PRITCHARD, D. Knowledge, understanding and epistemic value. *In*: **Royal Institute of Philosophy Supplements**, 2009b, 64, p.19-43.

PRITCHARD, D. Knowledge and Understanding. *In*: PRITCHARD, D.; MILLAR, A.; HADDOCK, A. (ed). **The Nature and Value of Knowledge***:* Three Investigations. Oxford: Oxford University Press, 2010, p.5-88.

PRITCHARD, D. Anti-luck virtue epistemology. *In*: **Journal of Philosophy**, 2012, 109(3), p. 247-279.

PRITCHARD, D. Re-evaluating the epistemic situationist challenge to virtue epistemology. *In*: FAIRWEATHER; FLANAGAN, 2014, p.143-154.

PRITCHARD, D. **Epistemic Angst:** Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016a.

PRITCHARD, D. Seeing it for oneself: Perceptual knowledge, understanding, and intellectual autonomy. *In*: **Episteme**, 2016b, 13(1), p. 29-42.

PRITCHARD, D.; TURRI, J. The Value of Knowledge. *In*: Edward N. Zalta (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/knowledge-value/. Acesso em: 15 mai. 2022.

REID, T. **Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Derek R. Brookes (ed.), University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

REID, T. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. Derek Brookes (ed.), University Park: Pennsylvania State University Press, 2002.

RIGGS, W. D. What Are the 'Chances' of Being Justified?. *In*: **The Monist**, 1998, 81(3), p. 452-472.

RIGGS, W. D. Reliability and the Value of Knowledge. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2002, 64(1), p. 79-96.

RIGGS, W. D. Understanding 'Virtue' and the Virtue of Understanding. *In*: DEPAUL; ZAGZEBSKI, 2003, ch. 9.

RIGGS, W. D. The Value Turn in Epistemology. *In*: HENDRICKS, V. PRITCHARD, V. H. (ed.). **New Waves in Epistemology**, Aldershot: Ashgate, 2006.

RIGGS, W. D. Why Epistemologists Are So Down on Their Luck. *In*: **Synthese**, 2007, 158(3), p. 329-344.

RIGGS, W. D. Two Problems of Easy Credit. *In*: **Synthese**, 2009, 169(1), p. 201-216.

ROBERTS, R. C.; WEST, R. Natural epistemic defects and corrective virtues. *In*: **Synthese**, 2015, 192(8), p. 2557-76.

RUSSELL, B. **Human Knowledge:** Its Scope and Limits. London: Routledge, 1948.

RYAN, S. W. Wisdom. *In*: Edward N. Zalta (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition, 2014. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/Wisdom/. Acesso em: 15 mai. 2022.

RYSIEW, P. Epistemic contextualism. *In*: Edward N. Zalta (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/contextualismepistemology/. Acesso em: 15 mai. 2022.

SALMON, W. C. **Scientific Explanation and the Causal Structure of the World**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

SAMUELSON, P. L.; CHURCH, I. M. When cognition turns vicious: Heuristics and biases in light of virtue epistemology. *In*: **Philosophical Psychology**, 2015, 28(8), p. 1095-1113.

SELLARS, W. Empiricism and the Philosophy of Mind. *In*: FEIGL, H.; SCRIVEN, M. (ed.). **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, vol. 1. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1956, p. 253-329.

SELLARS, W. The Structure of Knowledge: (I) Perception; (II) Minds; (III) Epistemic Principles. *In*: CASTAÑEDA, H. (ed.). **Action, Knowledge, and Reality**, Indianapolis: Bobbs-Merill, 1975.

SHERMAN, B. R. There's no (testimonial) justice: Why pursuit of a virtue is not the solution to epistemic injustice. *In*: **Social Epistemology**, 2016, 30(3), p. 229-250.

SOLOMON, D. Virtue Ethics: Radical or Routine?. *In*: DEPAUL; ZAGZEBSKI, 2003, ch. 3.

SOSA, E. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *In*: **Midwest Studies in Philosophy**, 1980, 5, p. 3-25. Reprinted in Sosa 1991.

SOSA, E. **Knowledge in Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SOSA, E. How Must Knowledge be Modally Related to What is Known?. *In:* **Philosophical Topics**, 1999, 26(1-2), p. 373-384.

SOSA, E. Skepticism and Contextualism. *In*: **Philosophical Issues**, 2000, 10, p. 1-18.

SOSA, E. The Place of Truth in Epistemology. *In*: DEPAUL; ZAGZEBSKI, 2003, ch. 7.

SOSA, E. **Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume 1:** A Virtue Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SOSA, E. **Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II:** Reflective Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SOSA, E. Virtue epistemology: Character versus competence. *In*: ALFANO, 2015, p. 62-74.

SOSA, E. **Epistemic Explanations:** A Theory of Telic Normativity, and What it Explains**.** Oxford: Oxford University Press, 2021.

STANLEY, J. **Knowledge and practical interests**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

STERELNY, K. Minds: Extended or scaffolded? *In*: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 2010, 9(4), p. 465-481.

STOCKER, M. Intellectual and other nonstandard emotions. *In*: GOLDIE, P. (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

THAGARD, P. R.The passionate scientist: Emotion in scientific cognition. *In*: CARRUTHERS, P.; STICH, S.; SIEGAL, M. (ed.). **The Cognitive Basis of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TURRI, J. Manifest failure: the Gettier problem solved. *In*: **Philosophers' Imprint**, 2011, 11(8), p. 1-11.

TURRI, J. Bi-level virtue epistemology. *in*: TURRI, J. (ed.). **Virtuous thoughts:** the philosophy of Ernest Sosa. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013, p. 147-164.

TURRI, J. From virtue epistemology to abilism: theoretical and empirical developments. *In*: MILLER, C. B.; FURR, R. M.; KNOBEL, A.; FLEESON, W. (ed.). **Character:** new directions from philosophy, psychology, and theology. Oxford: Oxford University Press, 2015a, p. 315-330.

TURRI, J. Understanding and the Norm of Explanation. *In*: **Philosophia**, 2015b, 43(4), p. 1171-1175.

TURRI, J. Unreliable knowledge. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2015c, 90(3), p. 529-545.

TURRI, J. A new paradigm for epistemology: from reliabilism to abilism. *In*: **Ergo**, 2016a, 3(8), p. 189-231.

TURRI, J. Epistemic contextualism: An idle hypothesis. *In*: **Australasian Journal of Philosophy**, 2016b, 95(1), p. 141-156.

TURRI, J. Knowledge and assertion in 'Gettier' cases. *In*: **Philosophical Psychology**, 2016c, 29(5), p. 759-775.
TURRI, J. Vision, knowledge, and assertion. *In*: **Consciousness and Cognition**, 2016d, 41(C), p. 41-49.
TURRI, J. Epistemic situationism and cognitive ability. *In*: FAIRWEATHER; ALFANO, 2017, p.158-167.
TURRI, J.; BUCKWALTER, W.; BLOUW, P. Knowledge and luck. *In*: **Psychonomic Bulletin & Review**, 2014, 22(2), p. 378-390.
WASHINGTON, N. I don't want to change your mind: A reply to Sherman. *In*: **Social Epistemology Review and Reply Collective**, 2016, 5(3), p. 10-14.
WATSON, J. D. **The Double Helix:** A Personal Account of the Discovery of the Structure of DNA. New York: New American Library, 1969.
WATSON, L. What is inquisitiveness?. *In*: **American Philosophical Quarterly**, 2015, 52(3), p. 273-88.
WHITCOMB, D. Curiosity was framed. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2010, 81(3), p. 664-687.
WHITCOMB, D. *et a*l. Intellectual humility: Owning our limitations. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2015, 94(3), p. 509-539.
ZAGZEBSKI, L. T. **Virtues of the Mind:** An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
ZAGZEBSKI, L. T. What is Knowledge? *In*: GRECO, J.; SOSA, E. (ed.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Malden, MA: Blackwell, 1999.
ZAGZEBSKI, L. T. Recovering Understanding. *In*: **Steup**, 2001, p. 236-252.
ZAGZEBSKI, L. T. The Search for the Source of Epistemic Good. *In*: **Metaphilosophy**, 2003, 34(1-2), p.12-28.
ZAGZEBSKI, L. T. **On Epistemology**. Belmont, CA: Wadsworth, 2009.

Coleções

ALFANO, M. (ed.). **Current Controversies in Virtue Theory**, New York: Routledge, 2015.
ALFANO, M.; COLIN, K.; JEROEN D. R. **Social Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2022.

AXTELL, G. (ed.) **Knowledge, Belief and Character:** Readings in Virtue Epistemology. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000.
BRADY, M. S.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Moral and Epistemic Virtues**. Oxford: Basil Blackwell, 2003.
DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue:** Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003.
FAIRWEATHER, A. (ed.). **Virtue Epistemology Naturalized:** Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science. Cham: Springer International Publishing, 2014.
FAIRWEATHER, A.; ALFANO, M. (ed.). **Epistemic Situationism**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
FAIRWEATHER, A.; FLANAGAN, O. (ed.). **Naturalizing Epistemic Virtue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
FAIRWEATHER, A.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Virtue Epistemology:** Essays on Epistemic Virtue and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2001.
GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and his Critics**. Malden, MA: Blackwell, 2004.
KVANVIG, J. L. (ed.). **Warrant in Contemporary Philosophy:** Essays in Honor of Alvin Plantinga's Theory of Knowledge. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.
STEUP, M. (ed.). **Knowledge, Truth and Duty:** Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue. Oxford: Oxford University Press, 2001.
VILLANUEVA, E. (ed.). **Truth and Rationality**. Atascadero, CA: Ridgeview, 1994.

Edições dedicadas às questões abordadas

METAPHILOSOPHY, 2003, 34(1-2).
METAPHILOSOPHY, 2010, 41(1-2).
THE MONIST, 2016, 99(2).
NOÛS, 1993, 27(1).
PHILOSOPHICAL ISSUES, 1994, 5.
PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, 2000, 60(1).
PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, 2003, 66(2).
PHILOSOPHICAL PAPERS, 2008, 37(3).
PHILOSOPHICAL STUDIES, 1995, 78.
PHILOSOPHICAL STUDIES, 2006, 130(1)
PHILOSOPHICAL STUDIES, 2009, 143(3).

PHILOSOPHICAL STUDIES, 2009, 143(4).
TEOREMA, 2009, 27(1), em espanhol.

Outros trabalhos importantes

AXTELL, G. The Role of the Intellectual Virtues in the Reunification of Epistemology. *In*: **The Monist**, 1998, 81(3), p. 488-508.

BONJOUR, L.; SOSA, E. **Epistemic Justification**: Internalism vs Externalism. Foundations vs. Virtues. Malden, MA: Blackwell, 2003.

CARTER, J. A. Anti-Luck Epistemology and Safety's (Recent) Discontents. *In*: **Philosophia**, 2009, 38(3), p. 517-532.

CODE, L. Toward a 'Responsibilist' Epistemology. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 1984, 45(1), p. 29-50.

DRIVER, J. The Virtues of Ignorance. *In*: **Journal of Philosophy**, 1989, 86(7), p. 373-84.

GRECO, J. Virtue Epistemology and the Relevant Sense of 'Relevant Possibility'. *In*: **Southern Journal of Philosophy**, 1994, 32(1), p. 61-77.

GRIMM, S.R. Ernest Sosa, Knowledge and Understanding. *In*: **Philosophical Studies**, 2001, 106(3), p. 171-191.

HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

HENDERSON, D. K. Epistemic Competence. *In*: **Philosophical Papers**, 1994, 23(3), p. 139-167.

HENDERSON, D. K. Testimonial Belief and Epistemic Competence. *In*: **Noûs**, 2008, 42(2), p. 190-221.

HENDERSON, D.; HORGAN, T. Epistemic Virtues and Cognitive Dispositions. *In*: DAMSCHEN; G. SCHNEPF, R.; STÜBER, K. (ed.). **Debating Dispositions:** Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind. Berlin: DeGruyter, 2009, p. 296-319.

HIBBS, T. S. Aquinas, Virtue and Recent Epistemology. *In*: **Review of Metaphysics**, 2001, 52(3), p. 573-594.

HOOKWAY, C. Mimicking Foundationalism: on Sentiment and Self-control. *In*: **European Journal of Philosophy**, 1993, 1(2), p. 155-173.

HOOKWAY, C. Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations. *In*: **International Journal of Philosophical Studies**,1994, 2(2), p. 211-227.

KELP, C. Pritchard on Virtue Epistemology. *In*: **International Journal of Philosophical Studies**, 2009, 17(4), p. 583-587.

KELP, C. Knowledge and Safety. *In*: **Journal of Philosophical Research**, 2009, 34, p. 21-31.

KELP, C. Pritchard on Knowledge, Safety and Cognitive Achievements. *In*: **Journal of Philosophical Research**, 2009, 34, p. 51-53.

LEPOCK, C. Unifying the Intellectual Virtues. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2011, 83(1), p. 106-128.

KVANVIG, J. Virtue Epistemology. *In*: PRITCHARD, D.; BERNECKER, S. (ed.). **The Routledge Companion to Epistemology**, London: Routledge, 2011.

MONTMARQUET, J. A. Epistemic Virtue. *In*: **Mind**, 1987, 96(384), p. 482-497.

NAPIER, S. E. **Virtue Epistemology:** Motivation and Knowledge. New York: Continuum Press, 2008.

PRITCHARD, D. Virtue Epistemology and Epistemic Luck. *In*: **Metaphilosophy**, 2003, 34(1-2), p. 106-30.

PRITCHARD, D. **What is This Thing Called Knowledge?**. London: Routledge, 2006.

PRITCHARD, D. **Knowledge**, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

PRITCHARD, D. Cognitive Ability and the Extended Cognition Thesis. *In*: **Synthese**, 2010, 175(S1), p. 133-151.

SOSA, E. The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology. *In*: **Synthese**,1985, 64(1), p. 3-28.

SOSA, E. Proper Functionalism and Virtue Epistemology. *In*: **Noûs**, 1993, 27(1), p. 51-65.

SOSA, E. How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson form Descartes. *In*: **Philosophical Studies**, 1997, 85(2-3), p. 229-249.

SOSA, E. How to Defeat Opposition to Moore. *in*: **Noûs** (Philosophical Perspectives), 1999, 33(S13), p. 141-55.

SOSA, E. Beyond Internal Foundations to External Virtues. *in*: **Epistemic Justification:** Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues. Malden, MA: Blackwell, 2003.

TALIAFERRO, C. The Virtues of Embodiment. *In*: **Philosophy**, 2001, 76(1), p. 111-125.

VAESEN, K. Knowledge Without Credit, Exhibit 4: Extended Cognition. *In*: **Synthese**, 2011, 181(3), p. 515-529.

WOOD, W. J. **Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous**. Grand Rapids, MI: Intervarsity Press, 1998.

ZAGZEBSKI, L. Virtue in Ethics and Epistemology. *In*: **American Catholic Philosophical Quarterly**, 1997, 71 (Supplement), p. 1-17.

ZAGZEBSKI, L. Virtue Epistemology. *In*: **The Routledge Encyclopedia of Philosophy**, New York: Routledge, 2005.

Outros Recursos da Internet

INZLICHT, M. **Reckoning with the past**. February 29, Inzlicht, 2016. Disponível em: http://michaelinzlicht.com/getting-better/2016/2/29/reckoning-with-the-past. Acesso em: 15 mai. 2022.

ENGBER, D. **Everything is crumbling**. Slate, March 6, 2016. Disponível em: http://www.slate.com/articles/health_and_science/cover_story/2016/03/ego_depletion_an_influential_theory_in_psychology_may_have_just_been_debunked.html. Acesso em: 15 mai. 2022.

BAEHR, J. Virtue Epistemology. *In*: **IEP - Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: https://iep.utm.edu/virtueep/. Acesso em: 15 mai. 2022.

INTELLECTUAL VIRTUES ACADEMY (IVA). Long Beach, California. Disponível em: https://www.ivalongbeach.org/about/about-iva. Acesso em: 15 mai. 2022.

Sobre o editor e tradutor

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos: Professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Possui Doutorado e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou o doutorado sanduíche na Universidade de St. Andrews. Estuda o utilitarismo clássico e contemporâneo voltado às discussões sobre a justiça distributiva e a justiça global, dentre outros temas. Atua, principalmente, nas seguintes áreas: Ética, Filosofia Política, Filosofia do Direito, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Educação e Filosofia da Economia. Foi bolsista Capes.

Sobre os tradutores e revisores

Mayara Roberta Pablos: Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, possui mestrado na linha de Ética e Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (2011-2013) e graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2006-2010). Áreas de interesse: Ética, Filosofia do Direito, Filosofia da Linguagem, com ênfase e atividade de pesquisa em projetos de iniciação científica acerca da filosofia wittgensteiniana, sobretudo no que diz respeito a seu pensamento tardio.

Ramiro de Ávila Peres: Analista de Estudos Especiais do Departamento de Supervisão de Cooperativas e Instituições não bancárias (Desuc) e Membro do Comitê de Pós-Graduação do Banco Central do Brasil (BCB). Possui graduação em Direito, além de Mestrado e Doutorado em Filosofia, pela Universidade Federal

do Rio Grande do Sul (UFRGS). Realizou o doutorado sanduíche na Universidade Paris I Panthéon Sorbonne.

Sagid Salles: Doutor em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ e autor de dois livros: *Como os Nomes Nomeiam* (Editora UFPel) e *Vagueness as Arbitrariness* (Springer).

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA