



LUIZ FILIPE LAGO DE CARVALHO

**BIOÉTICA DE VIRTUDES: UMA PROPOSTA DE INTEGRAÇÃO E
APLICABILIDADE DAS VIRTUDES À BIOÉTICA**

BRASÍLIA/DF

2024



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

LUIZ FILIPE LAGO DE CARVALHO

**BIOÉTICA DE VIRTUDES: UMA PROPOSTA DE INTEGRAÇÃO E
APLICABILIDADE DAS VIRTUDES À BIOÉTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Bioética pelo.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

BRASÍLIA/DF

2024

LUIZ FILIPE LAGO DE CARVALHO

**BIOÉTICA DE VIRTUDES: UMA PROPOSTA DE INTEGRAÇÃO E
APLICABILIDADE DAS VIRTUDES À BIOÉTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Bioética pelo.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília – Presidente

Prof. Dr. Natan Monsores

Universidade de Brasília – Membro Interno

Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Universidade Federal do Ceará – Membro Externo

Prof. Dr. Sávio Gonçalves dos Santos

Universidade de Uberaba – Membro Externo

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Universidade de Brasília – Suplente

Dedico esta tese aos que já se foram.

Vovó Ceíça e vovô Ubiraci, professores, acadêmicos e dedicados ao que acreditavam.

Vovô Aécio, a pessoa mais virtuosa que já conheci.

Queria que vocês pudessem ter me visto trilhar esse caminho.

Dedico também à vovó Lurdinha, ainda presente. À senhora, todo o meu carinho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por me fazer acreditar e por nunca me abandonar, mesmo nos momentos de pouca fé.

Agradeço aos meus pais, que me proporcionaram oportunidades com as quais muitos nem sonham e que talvez nem imaginem o quanto contribuíram para a formação de quem hoje sou.

Agradeço a cada professor do Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília, com os quais tive o prazer de descobrir e amar essa área que passou a fazer parte do meu ser.

Agradeço ao meu orientador neste doutorado, prof. Gabriele Cornelli, por todo apoio e contribuições nesses últimos quatro anos; por todas as valiosas discussões, pelas críticas construtivas, pela paciência e por acreditar no meu potencial, mesmo nos momentos mais desafiadores.

Agradeço, especialmente, à minha esposa Larissa Ferreira, por partilhar comigo cada momento, feliz ou triste; pela paciência com as noites em claro; por ouvir meus constantes arroubos sobre virtudes (e fingir interesse); por nunca ter desacreditado de mim, mesmo quando nem eu mesmo acreditava; por me permitir amar e experimentar um amor sobre o qual eu apenas havia lido. Seu orgulho e sua admiração são os meus maiores títulos.

*Love seeketh not itself to please,
Nor for itself hath any care,
But for another hurts its ease,
And buidls a heaven in Hell's despair.*

RESUMO

As virtudes possuem uma longa história como elementos fundamentais no campo da ética que remonta à Antiguidade, sendo deixadas em segundo plano na Modernidade e, enfim, resgatadas por filósofos e estudiosas da psicologia moral nas décadas finais do século XIX e início do século XX. O que se convencionou chamar “ética de virtudes” consiste em um modelo ético impulsionado pela insatisfação em relação às correntes dominantes, deontologia e consequencialismo. A bioética, de história recente, se desenvolve paralelamente às éticas de virtudes, visando oferecer respostas práticas e consistentes a dilemas éticos, principalmente no que tange aos cuidados em saúde. A corrente principialista de Beauchamp e Childress, com fortes raízes deontológicas e utilitaristas, vem sendo alvo de constantes críticas desde a década de 90, especialmente por se tratar de uma visão verticalizada, imperialista, que não recepciona o pluralismo moral e limita a bioética à ética biomédica. Com o advento da Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH), em 2005, o referencial teórico dos direitos humanos foi incorporado à disciplina, formulando uma corrente que expandiu para 15 os seus princípios, visando a construção de uma bioética mais democrática, que comportasse aspectos contemporâneos até então desconsiderados na área, como diversidade, pluralidade e vulnerabilidade. Contudo, se percebe que as visões deontológicas e consequencialistas não deixaram de influenciar essa corrente, estando, também, presentes na DUBDH. A proposta desse trabalho é, em um primeiro momento, apresentar os conceitos de virtudes e sua evolução, desde a Antiguidade, culminando no resgate contemporâneo chamado de ética de virtudes, que se apresenta como uma teoria ética estruturada. Posteriormente, é apresentada uma teoria de aplicação de virtudes à ética médica, desenvolvida por Pellegrino e Thomasma, em contraposição a uma abordagem de princípios, originalmente formulada por Beauchamp e Childress. Finalmente, com o substrato teórico proporcionado pelos quatro primeiros capítulos, se discute a integração das virtudes à epistemologia bioética ampliada pela DUBDH. Argumenta-se que, ao resguardar foco ao agente e seu caráter, a análise bioética ganha um ativo importante que se coaduna com seus objetivos, contribuindo para o tipo de bioética que a DUBDH promove. Ademais, as objeções recorrentes a uma abordagem de virtudes são igualmente aplicáveis à deontologia e consequencialismo, recepcionados pela bioética, o que, minimamente, implica na paridade de aplicação das teorias. Constata-se, contudo, que a visão de virtudes

promove algo que as demais não, que é o florescimento humano a partir do cultivo de excelências que são, por essência, boas; o que contribui, por tabela, para o bom desenvolvimento dos profissionais. Ademais, trata-se de uma abordagem que comporta as demais, ao invés de as excluir. A conjugação das virtudes, especialmente com os princípios bioéticos, se mostra essencial para alcançar qualidade e excelência nas práticas, pois estas moldam o caráter do indivíduo para que os princípios não sejam apenas regras a serem seguidas, mas que se queira segui-las. Por fim, a constatação que se segue a partir do caminho teórico traçado é que a bioética hodierna comporta as virtudes como referencial teórico adicional, pois estas melhor consideram aspectos da personalidade dos indivíduos e das práticas e tradições comunitárias, que influenciam nos dilemas morais enfrentados pela disciplina.

PALAVRAS-CHAVE

Bioética, Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, DUBDH, Ética de Virtudes, Virtudes

ABSTRACT

Virtues have a long history as essential elements in the field of ethics, dating back to Antiquity, being sidelined in Modernity and eventually revived by philosophers and scholars of moral psychology in the late 19th and early 20th centuries. What has come to be known as "virtue ethics" consists of an ethical model driven by dissatisfaction with the dominant currents, deontology and consequentialism. Bioethics, recent in history, has developed parallel to virtue ethics, aiming to provide practical and consistent responses to ethical dilemmas, particularly regarding health care. The principlist approach of Beauchamp and Childress, with strong deontological and utilitarian roots, has been the target of constant criticism since the 1990s, especially for being a vertical, imperialistic view that does not embrace moral pluralism and limits bioethics to biomedical ethics. With the advent of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights (UDBHR) in 2005, the theoretical framework of human rights was incorporated into the discipline, formulating a current that expanded its principles to 15, aiming to build a more democratic bioethics that would encompass contemporary aspects that had hitherto been disregarded in the field, such as diversity, plurality, and vulnerability. However, it is noted that deontological and consequentialist views have not ceased to influence this current, being also present in the UDBHR. The proposal of this work is, at first, to present the concepts of virtues and their progression from Antiquity, culminating in the contemporary revival called virtue ethics, which presents itself as a structured ethical theory. Subsequently, a theory of applying virtues to medical ethics, developed by Pellegrino and Thomasma, is presented, in contrast to a principles-based approach, even the one originally formulated by Beauchamp and Childress. Finally, with the theoretical foundation provided by the first four chapters, the integration of virtues into the bioethical epistemology expanded by the UDBHR is discussed. It is argued that, by focusing on the agent and their character, bioethical analysis gains an important asset that aligns with its objectives, contributing to the type of bioethics that the UDBHR promotes. Moreover, the recurrent objections to a virtues-based approach are equally applicable to deontology and consequentialism already accepted by bioethics, which minimally implies parity in the application of theories. It is found, however, that the virtues view promotes something that the others do not, which is human flourishing through the cultivation of excellences that are, by essence, good; this, in turn, contributes to the good development of professionals. Furthermore, it is an approach

that encompasses others, rather than excluding them. The combination of virtues, especially with bioethical principles, proves essential to achieve quality and excellence in practices, as they shape the individual's character so that the principles are not just rules to be followed but are followed willingly. Finally, the conclusion that follows from the theoretical path outlined is that contemporary bioethics includes virtues as an additional theoretical framework, as these better consider aspects of individuals' personalities and community practices and traditions, which influence the moral dilemmas faced by the discipline.

KEYWORDS

Bioethics, Universal Declaration on Bioethics and Human Rights, UDBHR, Virtues, Virtue Ethics

LISTA DE ABREVIÇÕES

AUTOR	Referência	CORPO DO TEXTO
Platão	Platão. 1924. Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus. Organizado por Walter Rängelei Maitland Lamb. The Classical Review. Cambridge: Harvard University Press.	Mêno – Men. Eutidêmo – Euthd.
Platão	Platão. 1951. Fédon. Organizado por Frederick John Church e Fulton Henry Anderson. New York: The Liberal Arts Press.	Phdn.
Platão	Platão. 2000. A República:(Ou: Sobre a Justiça). Trad. Benedito Nunes. 3o ed. Belém: Universidade Federal do Pará.	Rep.
Aristóteles	Aristóteles. 2000. Ética Nicomaquéia. Trad. Cambridge University Press.	EN
Cícero	2001. Cicero: On Moral Ends. Tradução de Julia Annas. Cambridge: Cambridge University Press.	De fin.
Cícero	Cicero, Marcus T. 1933. On the Nature of the Gods. Tradução de H Rackham. Cambridge: Harvard University Press.	ND
Epiteto	Epiteto. 1925. <i>Discourses, Books 1-2</i> . Organizado por William Abbot Oldfather. Cambridge: Harvard University Press. ¹	D
David Hume	Hume, David. 1983. <i>An Enquiry Concerning the Principles of Morals</i> . Organizado por J B Schneewind. Hackett Publishing Company	EM
David Hume	Hume, David. 1987. <i>Essays, Moral, Political and Literary</i> . Organizado por Eugene Miller. Liberty Classics.	ESY
David Hume	Hume, David. 1999. <i>An Enquiry Concerning Human Understanding</i> . Organizado por Tom L Beauchamp. Oxford University Press	EU

David Hume	Hume, David. 2007. <i>A Treatise of Human Nature: Volume 1: Texts</i> . Organizado por David Fate Norton e Mary J Norton. Clarendon Press	T
Immanuel Kant	Kant, Immanuel. 1960. Religion within the Limits of Reason Alone. Organizado por John R Silber e Theodore Meyer Greene. Harper & Row New York.	RGV
Immanuel Kant	Kant, Immanuel. 1964. The Doctrine of Virtue Part 2 of the Metaphysic of Morals, with the Introduction to the Metaphysic of Morals and the Preface to the Doctrine of Law. Organizado por Mary Grego. Harper.	MS
Immanuel Kant	Kant, Immanuel. 1997. Critique of Practical Reason. Organizado por Mary Gregor. Cambridge University Press.	KpV
Immanuel Kant	Kant, Immanuel. 2002. Groundwork for the Metaphysics of Morals. Organizado por Allen Wood. Yale University Press.	GMS

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 VIRTUDES NA ANTIGUIDADE	17
2.1 Eudaimonismo e Virtudes	17
2.2 Das Visões Sobre as Virtudes	26
2.2.1 Platão	27
2.2.2 Aristóteles	29
2.2.3 Epicuro	31
2.2.4 Estóicos	32
3 VIRTUDES NA MODERNIDADE	35
3.1 David Hume	35
3.1.1 Livre Arbítrio e Voluntariedade	40
3.1.2 A Beleza Moral em Hume	42
3.1.3 Virtude Desvinculada da Religião	44
3.2 Immanuel Kant	45
3.2.1 Máximas Kantianas	49
3.2.2 Fins Moralmente Necessários	51
4 VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE	55
4.1 Alasdair MacIntyre – O Renascer das Virtudes na Ética	55
4.1.1 Críticas a MacIntyre	58
4.2 Rosalind Hursthouse – Uma Terceira Corrente Ética	60
4.3 Anscombe e Foot – Princípio de Ação Correta	64
4.4 Christine Swanton – Visão Pluralista das Virtudes	68
4.5 Michael Slote – Ética de Virtudes Baseada no Agente	69
4.5.1 Críticas a Slote	73
5 VIRTUDES NA ÉTICA MÉDICA – CONTRIBUIÇÕES DE PELLEGRINO E THOMASMA	78
5.2 Teoria da Virtudes na Prática Médica	78
5.2 Virtudes da Prática Médica	82

5.2.1 Fidelidade à Confiança	82
5.2.2 Compaixão	87
5.2.3 Prudência	89
5.2.4 Justiça	93
5.2.5 Fortaleza	98
5.2.6 Temperança	99
6 PROPOSTA DE INTEGRAÇÃO DAS VIRTUDES À BIOÉTICA	102
5.1 Contextualização da Bioética	102
5.2 DUBDH – Incorporação do Referencial dos Direitos Humanos	105
5.3 Por que uma Bioética de Virtudes?	107
5.4 Como uma Bioética de Virtudes?	117
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
8 REFERÊNCIAS	129

1 INTRODUÇÃO

A eclosão da Bioética ocorreu em um período de acalorados debates sobre direitos civis, moralidade sexual, degradação ambiental e moralidade da guerra, no cenário internacional. O que se iniciou como uma forma de crítica ao paternalismo médico e ao atropelo da ciência aos direitos dos pacientes e participantes de pesquisa, logo passou a implicar discussões éticas acerca de uma ampla gama de questões de prática clínica, como aborto, eutanásia, reprodução assistida, seleção de embriões e infanticídio.

Mais de uma década antes de *Bioethics: Bridge to the Future* (Potter 1971), Elizabeth Anscombe (1958) já chamava atenção para um retorno da filosofia moral às virtudes. Mesmo que muitos filósofos, cientistas e leigos já utilizassem das discussões acerca das virtudes em várias formas de pensamento, somente a partir do final da década de 70 suas ideias passaram a, gradualmente, integrar as discussões bioéticas (Oakley 2013). Do início da década de 1980 em diante, vários filósofos e eticistas passaram a produzir efusivamente em prol do desenvolvimento de uma corrente ética que contasse com as virtudes como elemento essencial.

A elaboração desta tese se iniciou a partir da seleção dos eticistas das virtudes contemporâneos, de seus trabalhos e contribuições. Foi necessário, então, traçar o caminho inverso, isto é, compreender o escopo epistemológico por eles utilizado no desenvolvimento de suas ideias. Assim, identificou-se a Antiguidade como ponto de partida em comum para ajudar a conceituar as virtudes e a ética que as envolvia. A abordagem tradicional das virtudes, o *eudaimonismo* – a busca pela boa vida; a vida plena e abundante –, foi compartilhada pelos maiores expoentes da filosofia moral da Antiguidade, cada um de seu modo particular: Platão, Aristóteles, Epicuro e os estoicos.

Como o intuito foi o percorrer um caminho o mais similar o possível ao dos utilizados pelos eticistas das virtudes contemporâneos, o próximo passo desse percurso foi adentrar a Modernidade, especificamente com Hume. A ética de Hume, em que pese considerar a virtude e, inclusive, propor uma espécie de anatomia,

caracteriza-se mais como uma ética de cuidado, mais baseada em contextos e costumes. Além disso, sua visão buscava se afastar da abordagem cristã predominante na Era Medieval. Kant, por outro lado, a despeito de resguardar certa importância ao agente e seu arbítrio, coloca a virtude como elemento derivativo, secundário à obediência a regras e a máximas.

Na segunda metade do século XX, Alasdair MacIntyre, inspirado pelo arranque contemporâneo do revival de uma abordagem ética a partir das virtudes de Elizabeth Anscombe em *Modern Moral Philosophy* (1958), publica a obra *After Virtue* (1981), uma fervorosa exposição das sociedades contemporâneas disfuncionais e uma tentativa de reabilitar a ética aristotélica como forma de salvação. A partir de então, muitos filósofos contemporâneos propiciaram diversas contribuições para modelos éticos baseados nas virtudes, como Hursthouse (1991; 1992; 1999), Swanton (2001; 2003), Annas (2003; 2011) e Foot (2003). Esses, em sua maioria, assumiram aspectos aristotélicos no que tange às virtudes, divergindo entre si no que diz respeito à estrutura da abordagem, aos conceitos e listas de virtudes a serem consideradas

O surgimento de formas contemporâneas de ética de virtudes permitiu um florescimento de um novo pensamento ético que se rivalizava com as correntes principais da época, deontologia e consequencialismo. Assim, a insatisfação em relação a esses formatos éticos ocasionou uma renovação no modo de se pensar ética, através do retorno aos modelos antigos, o que pode servir para iluminar uma variedade de questões bioéticas em uma abordagem divergente do *mainstream* filosófico.

Paralelamente ao resgate contemporâneo das virtudes, a bioética vem se desenvolvendo como interdisciplinar, abrangendo diversas áreas do conhecimento e uma pluralidade de temas de preocupação. Inicialmente pensada por Potter (1971) como uma nova forma de preocupação com a vida humana e com o meio ambiente, por meio da integração entre ética, valores e a ciência da vida, a Bioética logo passou a assumir uma abordagem focada na ética e prática (bio)médicas, especialmente a partir do Relatório Belmont (1979) e da publicação obra *Principles of Biomedical Ethics* (1979), por Beauchamp e Childress.

Com a visão construída a partir de quatro princípios biomédicos – *beneficência, não-maleficência, autonomia e justiça* –, a bioética evoluiu rapidamente com

contribuições de profissionais de outros campos do saber, especialmente das humanidades e da saúde pública, passando a englobar questões de cunho social, cultural e político como fatores de grande importância nas discussões éticas. Invariavelmente, os caminhos da Bioética e da(s) ética(s) de virtudes se cruzaram por diversas vezes nessa história recente.

O quinto capítulo do desenvolvimento da tese apresenta a proposta de Pellegrino e Thomasma, talvez a mais relevante teoria de aplicação das virtudes ao que atualmente se chama de bioética clínica – em que pese os autores, à época, não classificarem seus trabalhos como de bioética, mas sim como ética médica. Por meio de uma série de publicações, Pellegrino e Thomasma defendem uma forma pela qual virtudes podem e devem ser utilizadas como referencial teórico e prático para a prática da medicina e do cuidado sanitário como um todo, além de proporem uma lista de virtudes do profissional de saúde.

Derradeiramente, o capítulo final se ocupa em, de fato, analisar a possibilidade de uma integração e aplicabilidade das virtudes na bioética. Primeiro, apresenta-se uma sucinta contextualização da bioética, culminando no advento da Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH), por meio da qual houve uma expansão para 15 princípios balizadores da bioética, em uma tentativa de aproximar a disciplina às realidades de países marginalizados e promover uma disciplina mais democratizada e preocupada com os vulneráveis. Em seguida, a análise *per se* da compatibilidade é desenvolvida por meio de repostas a dois questionamentos: “*Por que uma bioética de virtudes?*” e “*Como uma bioética de virtudes?*”, pelas quais se tenciona evidenciar a possibilidade – e quiçá a preferabilidade – de uma abordagem bioética baseada nas virtudes, em contraposição às visões já estabelecidas.

2 VIRTUDES NA ANTIGUIDADE

2.1 EUDAIMONISMO E AS VIRTUDES

A ética de virtudes surgiu com o intuito fundamental de se investigar possíveis respostas ao questionamento sobre “qual seria a melhor forma de viver?”, o que a diferencia, em essência, dos demais modelos éticos, que buscam “a coisa correta a se fazer”. Trata-se, portanto, de um raciocínio prático mais abrangente sobre a vida das pessoas; sobre o que fazer e o que garantiria à tal vida uma qualidade de “feliz”.

Essa abordagem prática da ética e do que constitui uma vida feliz conduz às virtudes, excelências de caráter que, como consenso geral entre as diversas posições, consistem tanto em considerar quais seriam as “coisas corretas” e em possuir sabedoria e habilidades práticas para avaliar e agir de acordo com tal correção.

A abordagem tradicional das virtudes, o eudaimonismo, é derivada da palavra *eudaimonia*, termo originalmente utilizado pelos filósofos gregos para se referirem à felicidade no sentido de viver uma “boa vida”; uma vida plena e abundante. Os maiores expoentes da filosofia moral na Antiguidade – platônicos, aristotélicos, epicuristas, estoicos – eram, segundo Russell (2013), eudaimonistas, cujas influências se perpetuam fortemente na ética de virtudes contemporânea.

Como abordagem, e para fins desta tese, “eudaimonismo” pode ser compreendido como o direcionamento pelo qual podemos avaliar quais características de um indivíduo podem ser consideradas virtudes; aquelas as quais o exercício do raciocínio prático aponta como essenciais para uma vida abundante.

De forma sucinta, o eudaimonismo apresenta duas afirmações principais sobre o raciocínio prático: primeiro, que exige um fim em si mesmo; e segundo, que esse fim é a *eudaimonia*. Nem todas as ações humanas possuem um objetivo; as pessoas podem agir de forma espontânea ou inconsciente, quando, por exemplo, bocejam ou balançam a cabeça no ritmo de uma música que toca ao fundo. Porém, quando

falamos de ações conscientes, que criam, constroem ou simplesmente o ato de fazer algo, sempre há um fim para essas ações.

Contudo, esses não são fins em si mesmos, pois podemos continuar questionando o fim para aquele determinado outro fim. Um aluno de doutorado realiza a sua pesquisa com o fim de elaborar uma tese. Ele precisa elaborar a tese para completar o programa e adquirir o título de doutor. Ele pode estar buscando esse título para conseguir melhores oportunidades de emprego que, por sua vez, proporcionar-lhe-ão um melhor padrão de vida. Poderíamos continuar questionando o dito aluno acerca das razões para os fins de cada atitude sua, construindo, assim, uma cadeia hierarquizada de fins, que invariavelmente desemboca em um fim derradeiro, a *eudaimonia*.

Na *Ética Nicomaquéia* (Arist. EN 2, I.1), Aristóteles apresenta a noção de um fim que desejamos por ele mesmo; um fim ao qual todos os outros fins acabam por ser meros meios. Esse fim derradeiro é o mesmo para todas as pessoas, porém, é, também, particular a cada indivíduo (Arist. EN 2, I.2). Essas duas proposições podem parecer antagônicas em um primeiro momento, mas, em realidade, bem se encaixam com a lógica da *eudaimonia*.

A noção do que de fato constitui a felicidade, a vida boa e plena, habita uma esfera muito íntima e particular do indivíduo. Por conseguinte, os fins pelos quais as pessoas agem podem entrar em conflito entre si. O raciocínio prático não impõe que um fim seja melhor que o outro, ou que exista um certo ou errado nesse conflito, mas que todos temos um fim derradeiro em comum, a *eudaimonia*. Longe de termos todos de viver a mesma vida, temos todos de buscar a boa vida, seja ela qual for.

Mas como todos os fins que uma pessoa possa ter em sua vida se entrelaçam para conduzir a um fim derradeiro, principalmente levando em consideração que o indivíduo médio não busca o último de forma deliberada? Russell (2013) apresenta a noção de que há fins que buscamos apenas em razão de irmos a ter outros fins, formando, assim, a cadeia hierarquizada que leva ao fim fundamental da boa vida.

Em última análise, o fim da vida é dar sentido à vida e torná-la sobre algo. Quando esse processo é bem-sucedido, a pessoa tem vários fins a perseguir por si mesmo e a vida que se vive vivendo para esses fins é uma vida boa (Russell 2009, p. 10, tradução minha).

Assim, o raciocínio prático sugere que devemos buscar, fundamentalmente e através de todos os demais fins que possamos ter, a *eudaimonia* como fim derradeiro. Por mais que diferentes indivíduos possuam noções diversas do que seria a boa vida para si, ao menos parece pacífico que a busca pela melhor vida possível, independentemente de qual sejam seus atributos, se trata do fim maior. Isso implica em duas dimensões da *eudaimonia*: *uma realização individual e uma realização humana*.

Entretanto, por mais que aceitemos que a *eudaimonia* – ou boa vida, felicidade – seja o grande fim a ser alcançado, e levando em consideração que ela invariavelmente será diferente entre indivíduos, resta necessário tentar compreender ou mesmo delimitar o que poderia constituir uma boa vida em termos mais gerais, ou seja, para a coletividade humana.

Analisemos “felicidade”, por exemplo. Quando dizemos “estou/sou feliz”, normalmente estamos falando sobre um sentimento, uma sensação passageira de prazer ou contentamento. Por outro lado, quando desejo que meu irmão mais novo seja feliz, não se trata de um desejo por um sentimento, mas por um futuro no qual sua vida seja boa, plena. Logo, meu desejo leva – ou deveria levar – em consideração o que o meu irmão entende que seja uma vida rica e realizada para ele mesmo, não o que eu penso que o seria.

Podemos perceber, então, que a felicidade possui um lado intrínseco ao indivíduo: a vida boa, a completude diz respeito à noção que determinada pessoa tem sobre esses conceitos; não ao que outros impõem a ela. Entretanto, ao desejar uma boa vida ao meu irmão mais novo, também almejo a ele um crescimento pessoal e realização emocional compatíveis com a sua idade e maturidade e, futuramente, com as demais etapas de sua vida. E isso implica em outro prisma da felicidade, qual seja uma noção coletiva de realização humana; do que se é normalmente esperado de um ser humano feliz, completo ou bem-sucedido.

Se pensarmos, então, em felicidade em termos de boa vida, tanto no presente quanto em relação a um bom futuro, podemos perceber grande similaridade com a *eudaimonia* de Aristóteles; um bem pelo qual todos os demais bens são seguidos para se atingir um estado de realização na vida, que, por sua vez, funciona tanto no âmbito individual quanto coletivo.

Indo adiante, o prisma coletivo, isto é, a noção de realização humana em felicidade – ou *eudaimonia* – se torna ponto central quando pensamos em termos de um modelo ético. Afinal, como o próprio nome sugere, um modelo ético deve ser aplicável em larga escala, uma coletividade. Portanto, faz-se necessária uma compreensão do que, coletivamente, pode ser considerado “realização humana”.

Segundo Aristóteles (Arist. EN 2, I.7), somente uma vida vivida sabiamente pode ser considerada como realizada. E essa sapiência ocorre por meio do raciocínio prático, que molda e ajuda a interpretar os demais aspectos da natureza humana. Com efeito, a maioria dos eudaimonistas acredita que a capacidade de exercer o raciocínio prático é exatamente o que nos define tanto no que diz respeito a pensar de forma inteligente, quanto a agir com emoções que possam ser inteligentemente moldadas (Russel 2013).

Ora, quando nos alimentamos, podemos refletir acerca dos mais diversos aspectos de uma refeição, ao contrário dos outros animais, que apenas se alimentam. Esse é um demonstrativo de como o raciocínio prático, que nos é característico, nos diferencia dos demais seres vivos. Aplicando essa analogia à felicidade, esse estado do ser humano é alcançado através de um pensamento inteligente que o próprio humano pode – e deve – desenvolver sobre o que é felicidade, isto é, sobre qual modo de vida é característico, em razão do raciocínio prático, à espécie humana (Russel 2013).

Aristóteles (Arist. EN 2, I.7) reconhece que a felicidade como um fim derradeiro, sem uma explicação mais aprofundada, seria demasiado banal. Ainda, seria mais fácil tal explicação se pudéssemos, primeiro, definir a função do ser humano como espécie.

[...] assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o "bem-feito" residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função (Arist. EN 2, I.7, p.13, tradução minha).

Independentemente de qual seja a função do ser humano, ela parece estar atrelada à natureza humana. Contudo, pensar natureza humana em termos normativos puros se mostra uma abordagem falha. O fato de possuímos pernas para caminhar sugere que o caminhar nos seria natural e, se isso possui um quê de normatividade, deveríamos sempre escolher caminhar em detrimento de todas as outras

formas de locomoção que nos são disponíveis, o que parece insensato principalmente se considerarmos fatores como distância e tempo. Ao contrário, o raciocínio prático contempla a habilidade de se avaliar ações alternativas e, assim, optar por qual apresenta mais e/ou melhores razões para se tomar (J. McDowell 2018).

Nesse sentido, Rosalind Hursthouse (1999) defende que devemos viver da forma que escorreitamente enxerguemos como boa; que tenhamos uma razão para viver. Martha Nussbaum (1995) destaca a sociabilidade e a capacidade de confiar no outro como aspectos essenciais sem os quais não se pode imaginar a vida humana. Elizabeth Anscombe (1991) sustenta que, como pessoas, devemos convencionar uma forma de cooperação o mais efetiva o possível para atingirmos nossos objetivos, como, por exemplo, através da manutenção de promessas.

Se felicidade, sob o ponto de visto do eudaimonismo, é tanto o fim derradeiro quanto a boa vida para o indivíduo, necessário se faz refletir sobre quais coisas ou atributos se encaixariam em ambos os parâmetros. A exemplo, o reconhecimento no campo profissional pode ser importante para a felicidade de uma pessoa, mas reconhecimento em si mesmo não pode ser o grande fim. Quais as razões para uma pessoa desejar alcançar o reconhecimento? Para exercer influência sobre outras? Para angariar fama? Ganhar mais dinheiro? Cada um desses fins pode, invariavelmente, tornar-se alvo de novos questionamentos sobre o porquê buscá-los e nenhum, individualmente, será o mesmo que felicidade.

No livro I da *Ética Nicomaquéia*, é possível identificar alguns requisitos formais aristotélicos para o que a felicidade pode ser. Ela deve ser a) exercida através de uma vida ativa, na qual o indivíduo faz escolhas e age (Arist. EN 2, I.5); b) estável, por depender das escolhas do indivíduo (Arist. EN 2, I.5); c) boa em si mesmo, ou seja, não pode depender de outras coisas para ser boa (Arist. EN 2, I.10); d) derradeira, pois além de ser boa em si mesmo, todos os demais fins devem ser em razão dela (Arist. EN 2, I.5); e) autossuficiente, por ser o maior bem que alguém pode desejar, ou um estado no qual se possui todo o necessário para a vida (Arist. EN 2, I.7); e f) manifestamente humana, isto é, envolve uma realização típica da espécie humana (Arist. EN 2, I.7).

Se não podemos imediatamente definir o que exatamente é a felicidade, a partir dos requisitos acima podemos, ao menos, eliminar alguns candidatos. Honra, prestígio e enriquecimento, por exemplo, são bons apenas em razão de outras coisas melhores, o que fere c), d) e e). Boa sorte é demasiado instável e depende muito pouco das escolhas do indivíduo, o que fere a) e b). Indulgência e consumo não são realizações manifestamente humanas, o que fere f). Ademais, nenhum desses pode ser visto como algo pelo qual queiramos todas as demais coisas em razão dele e nem pode ser entendido como algo que todas as pessoas venham a desejar simultaneamente (Russel 2013).

Russell (2013) sugere uma forma de obedecermos a tais requisitos de modo a seguirmos adiante: entender felicidade não como uma atividade, mas como algo que dá forma às demais atividades. Um indivíduo pode atingir, então, a realização pessoal e humana exatamente por escolher agir em prol desse fim com um bom raciocínio prático e emoções saudáveis. Essas formas de raciocínio e emoção são o que nos faz integralmente humanos, já que a nossa forma de vida característica é racional, o que envolve tanto sabedoria quanto emoção. E agir com sabedoria e emoção saudável é o que Aristóteles quer dizer por atividade virtuosa.

Assim, a ideia de Aristóteles é que atividade virtuosa seria o fator mais importante para felicidade, pois é a partir daquela que refletimos sobre a natureza humana de modo a identificarmos o que exatamente conta como sucesso no raciocínio prático e emoção e, por conseguinte, o que configura uma virtude humana. As virtudes seriam, então, como o *modus operandi* para se atingir a felicidade e essas virtudes podem ser definidas pela reflexão sobre a natureza humana e o que, com base nela, conta como excelência por meio do raciocínio prático.

No que diz respeito à natureza humana, parece correto compreender a boa vida humana como social; uma vida em companhia de outras pessoas com quem temos preocupações genuínas e com quem compartilhamos interesses. É importante tratar os outros de forma justa e honesta, compartilhar de forma generosa e sermos civilizados, amigáveis e espirituosos em nossas relações com outro (Russel 2013).

Por outro lado, envolve, também, ter atitudes realistas sobre si mesmo, tanto em relação aos sucessos quanto às falhas. O indivíduo deve ser capaz de prosseguir

com seus fins apesar da tentação e do medo. Além disso, é necessário ter inteligência sobre todas essas coisas em conjunto, ou seja, agir com raciocínio prático.

Se essas premissas estiverem corretas, é possível identificar certos atributos que servem para cumpri-las. Aristóteles (Arist. EN 2, III.6-VI; VIII-XI) identifica alguns, como justiça, honestidade generosidade, temperança, coragem, sabedoria prática entre outros. Seriam então, as virtudes, tanto de caráter quanto intelecto prático.

Os eudaimonistas da antiguidade, como Platão e Aristóteles, defendiam que as virtudes são necessárias para a felicidade e, com exceção dos aristotélicos, que são suficientes por si mesmas. Atualmente, houve um retorno por parte dos filósofos modernos a Aristóteles, no sentido de que além de virtude, também, bens externos e físicos seriam essenciais.

Em contrapartida, pode-se argumentar que pessoas ruins muitas vezes aparentam viver muito bem, o que tornaria a exteriorização de bens irrelevante à vida virtuosa. De qualquer modo, parece consistente acreditar que desenvolver as virtudes tem um forte ativo para uma vida feliz, uma vez que as virtudes beneficiam seu possuidor (Hursthouse 1999a).

As virtudes são excelências humanas, amplas e profundas. São amplas no sentido de possuírem grande alcance na psique do indivíduo, envolvendo reações emocionais atitude, desejos, valores etc. São profundas, pois não se tratam de meros hábitos, mas sim de disposições inteligentes, confiáveis e estáveis (Hursthouse e Pettigrove 2009). Em outras palavras, deve haver consciência por parte do indivíduo possuidor das virtudes, o que as torna inseparáveis da sabedoria prática.

O eudaimonismo, diferentemente do modelo moderno de ética de virtudes – como será visto adiante – não faz distinção entre formas moral e amoral das razões práticas. O raciocínio ético é tratado de forma ordinária, como aplicado na vida cotidiana. As virtudes funcionam não para contrabalancear interesses egoístas na felicidade do indivíduo, mas como fontes de ação sábia, ação esta que se coaduna com a própria noção individual de felicidade.

Por outro lado, a teoria moral moderna frequentemente se concentra nas ações e nas formas para avaliá-las; na correção e necessidade de uma ação. Contudo, isso

ocorre de forma desvinculada dos aspectos particulares da vida do indivíduo, o que gera um senso de moralidade baseado em uma série de regras limitantes.

No eudaimonismo, a ética baseada nas virtudes também direciona preocupação com o que é correto e o que deve ser feito, porém, seu foco é mais em como deliberar bem sobre tais questões, no sentido de identificar quais são as razões e particularidades do indivíduo para tomar determinada decisão, o que faz com que regras isoladas sejam insuficientes (Russel 2013). Ao que parece, se trata do como, não de o quê; de qual forma as virtudes podem nos oferecer condução para nos tornarmos pessoas boas, independentemente de regras.

Alguns conflitos surgem a partir da ideia de que a felicidade é um fim derradeiro. Diante dos requisitos aristotélicos, é possível perceber que o “fim maior” diz respeito a um bem objetivo, pois é importante para vida do indivíduo independentemente se ele assim acredita ou não. Isso sugeriria que a pessoa não possui autoridade final sobre o quê sua felicidade é (Foot 2001). Sumner entende de forma diferente, ao defender que uma pessoa tem uma vida verdadeiramente boa caso assim acredite de forma genuína e desvinculada de ignorância ou manipulação. Assim a felicidade dependeria unicamente do julgamento autônomo do indivíduo (Sumner 1999).

Outra controvérsia importante diz respeito a quais tipos de bens podem de fato configurar a felicidade que seria o fim verdadeiro. Conforme já visto, felicidade envolve ação humana no sentido de coletivo, de espécie. Contudo, o próprio eudaimonismo defende que boa vida depende em como a pessoa é e em quais tipos de coisas ela entende como satisfatórias. Em outras palavras, envolve realização pessoal (Haybron 2008).

Entretanto, é nesse ponto que o eudaimonismo vai além. A individualidade necessária para se estabelecer os parâmetros da realização pessoal depende do tipo de criatura que se é. Sendo humano, sua individualidade será lastreada pelo exercício do raciocínio prático e das escolhas. Ou seja, a nossa necessidade de realização individual deriva fundamentalmente da necessidade de realização humana; do que nos faz sentirmos membros plenos da espécie. Assim, o único tipo de realização pessoal que poderia realmente contar como felicidade é exatamente a realização que nos faz distintamente humanos.

Outra controvérsia que salta aos olhos se ilustra no argumento de que, se a felicidade é o fim derradeiro, se todos os outros fins devem a ela conduzir e se ela depende do que o indivíduo entende como “felicidade” para ele – mesmo que invariavelmente derive de uma realização como membro da espécie humana –, uma pessoa deve sempre agir unicamente em prol de seus próprios interesses? Em outras palavras, o eudaimonismo valida o egoísmo?

Certamente que não. É comum que pessoas levem em consideração o bem de outros como um fim para si, como quando do exercício da caridade, da devoção ao companheiro ou da criação de filhos (Hampton 1993). E agir pelo bem de outras pessoas parece trazer prazer e realização para a maioria. Assim, mesmo não se tratando de um bem diretamente em razão de interesses próprios, gera realização tanto pessoal quanto humana.

[...] eudaimonismo é uma visão sobre como adotamos nossos fins – em razão da boa vida – mas não diz que os fins que devemos adotar devam ser apenas por interesses próprios. Pelo contrário, nós provavelmente concordaríamos que viver uma vida puramente em razão de interesses pessoais seria uma estratégia particularmente ruim para a felicidade (Russel 2013, p. 22, tradução minha).

Entretanto, agir em benefício de outras pessoas muitas vezes envolve um auto sacrifício, pois escolher certas atitudes envolve, minimamente, uma escolha contra todas as outras coisas que poderiam ter sido feitas no seu lugar. O eudaimonismo parece sugerir que isso seria irracional, uma vez que se estaria renunciando a um fim – ou vários (Darwall 2010). Pode-se de alguma forma argumentar em favor da racionalidade do auto sacrifício?

Consideremos um indivíduo que recebe uma proposta de emprego melhor em outro estado, longe de onde vive com a sua companheira. Seria impossível para ela mudar-se com ele, pois possui suas próprias obrigações no local onde vivem; e ambos desacreditam em relacionamento à distância. Qualquer que seja a escolha do indivíduo, será um auto sacrifício de sua parte: ele terá de renunciar ao amor em benefício das novas oportunidades empregatícias, ou desistir do emprego em benefício do amor.

Em ambos os casos, o indivíduo estará agindo em busca de um fim, que, fundamentalmente, deve conduzir à felicidade. E, se ambas as escolhas configuram um

sacrifício, resta a ele avaliar, de forma inteligente, qual opção melhor condiz com sua própria noção de “felicidade”. Se levar em consideração o benefício do outro, no caso, de sua companheira, vai atribuir um peso maior ou menor em sua decisão, é uma questão para ser resolvida pelo exercício do raciocínio prático. O que essa reflexão sugere é que perseguir um fim em razão da felicidade na maioria das vezes vai significar perdas e custos. Contudo, se o sacrifício escolhido implica em ganhos que melhor condizem com a noção individual de felicidade, por lógica será racional.

Superada a questão de que agir em benefício dos outros, mesmo que signifique um auto sacrifício, seria racional, logo surge outra de igual importância: seria mandatório? (Korsgaard 1993). Se o fim derradeiro é a felicidade e, como vimos, perseguir esse fim pode, muitas vezes, significar sacrificar-se por outros, parece certo inferir que ao menos nessas situações sacrifício é algo que deve ser feito (LeBar 2009).

Uma vez que a *eudaimonia* é uma felicidade que envolve a realização humana, e essa realização condiz com o que nos faz sermos humanos, ou seja, nossa natureza, então coisas como sociabilidade vida em comunidade fazem parte do jogo. Isso envolve, também, um certo nível de reciprocidade em relação aos bens que outras pessoas nos proporcionam.

2.2 DAS VISÕES SOBRE AS VIRTUDES

De acordo com Cícero, todas as escolas filosóficas de sua época enxergam uma conexão próxima entre virtude e o bem derradeiro, a felicidade. O ponto onde divergem é mais em como as virtudes garantem a felicidade e sobre o que, além das virtudes, é necessário para uma boa vida (Kamtekar 2013).

A compreensão dos primórdios das virtudes pode ser um forte ativo para ajudar a elaborar o modelo ético contemporâneo baseado nas virtudes. Filósofos antigos, perpassando por Sócrates, estoicos e epicuristas, concordavam que a sabedoria seria a virtude maior; requisito para as demais e, conseqüentemente, para a felicidade.

Isso se coaduna com o pensamento posterior de Aristóteles sobre raciocínio prático, uma forma exercício da sabedoria as questões da vida prática. Em que pese defendida por importantes filósofos contemporâneos, como Annas (2011) e Russell (Russell 2009), tal concepção encontra oposição daqueles deram demasiado elitista e exigente.

2.2.1 Platão

Platão relata diálogos socráticos que definiam virtudes como algo que, por sempre seu possuidor, deveriam ser uma espécie de conhecimento. No *Mênon*, a coragem sem conhecimento seria imprudência, o que traz danos ao invés de benefícios (Pl. Men. 88b). Já em *Eutidêmo*, Sócrates defende que sabedoria é, exclusivamente, o que nos permite viver bem e sermos felizes (Pl. Euthd. 288d-292c).

A concepção socrática de sabedoria é a de uma arte de valoração que guia nossas escolhas na vida de modo que possamos calcular a extensão do prazer que uma atitude vai proporcionar ao invés de sermos levados por meras aparências. A sabedoria que nos faz feliz deve ser um conhecimento organizado, não apenas de como buscamos coisas boas, mas, também, como as usamos corretamente uma vez encontradas. Com efeito, seria a única coisa boa em si mesmo, a mãe de todas as virtudes e todas as demais somente se tornam benéficas quando por ela acompanhadas.

Uma dicotomia importante nos apelos socráticos seria a distinção entre sucesso e falha tanto em relação a boa e má sorte, no que diz respeito à sabedoria e ignorância - virtude e vício. Poderia o sucesso ser aproveitado por um indivíduo que, ao invés de sabedoria, possui apenas boa sorte? De modo semelhante, poderia a má sorte destruir a vida de um indivíduo por mais que possua sabedoria? Platão responde tais controvérsias através da identificação do que, para ele, seria necessário, além de sabedoria, para a felicidade.

Inicialmente, destaca-se a caracterização socrática de sabedoria no que diz respeito às Formas. As Formas seriam faculdades inatas à alma, cujo conhecimento permite ao indivíduo perceber as suas próprias capacidades e o direciona de modo que suas ações possibilitem o exercício da sabedoria (Pl. Rep. 518c-d). Uma forma seria uma ideia, uma faculdade inata à alma. Assim, uma forma como, digamos, a sabedoria, não é ensinada, mas sim desenvolvida a partir do que já existe internamente do indivíduo. A educação, o conhecimento sobre as formas é a arte de se encontrar a maneira mais fácil e eficiente de alcançá-las (Pl. Rep. 518c-d).

Como o conhecimento das formas é o tipo mais acurado de conhecimento, ele pode conduzir corretamente às ações, propiciando bons julgamentos num mundo repleto de caos. Isso mostra como a sabedoria é preferível a, por exemplo, boa sorte, pois esta, bem como os prazeres corpóreos e exibição de riquezas, não reflete na aquisição daquilo que é mais importante na vida, os prazeres da alma (Pl. Rep. 518c-d). Contudo, há um problema de simetria com tal posição que Platão parece desconsiderar: os fatores externos como pobreza, má sorte e uma saúde debilitada podem impossibilitar um desenvolvimento intelectual que permita a aquisição dos bens que considera mais valiosos (Kamtekar 2013).

O que parece consistente na dialética de Platão é que uma forma sem o conhecimento para guiar as atitudes do indivíduo, ou seja, sem sabedoria, é insuficiente para felicidade. Coragem e temperança sem conhecimento, seriam ilusórios (Pl. Phdn. 68d-69c). Moderação e Justiça – frequentemente desenvolvidas por hábito –, sem compreensão, apenas fariam sucesso entre os não filósofos (Pl. Phdn. 81e-82b). Em contraste, a coragem política seria superior à conformidade motivada pelo medo da punição (Pl. Rep. 429b-430c).

O que se infere, aqui, é que para uma forma ser considerada virtude é indispensável a existência de sabedoria. Contudo, Platão não deixa claro se algo mais seria necessário em companhia ou mesmo como pré-requisito para o tipo de sabedoria que a virtude exige.

2.2.2 Aristóteles

Para Aristóteles, a virtude deve pertencer a um dos três elementos atinentes à alma: paixão, faculdade e disposição de caráter. O primeiro seria os sentimentos que em geral são acompanhados de prazer ou dor – alegria, amizade, compaixão, medo, ódio, inveja, etc. O segundo seria a capacidade de sentir as paixões. E o terceiro, o que faz de nossas posições e atitudes referentes às paixões boas ou ruins (Arist. EN 2, II.5).

Nesse sentido, se a virtude depende, no mínimo, da sabedoria em se avaliar como e o porquê de se agir de certa forma, isso implica que depende, também, das escolhas. Assim, a virtude não poderia ser uma paixão ou uma faculdade, pois não escolheremos sentir ou possuir a capacidade de sentir; apenas sentimos por sermos capazes de sentir. Ademais, não pode ser o indivíduo julgado bom ou mau pelo simples fato de sentir raiva ou alegria - ou por ser capaz de senti-lo -, mas sim por como age em relação a tais paixões (Arist. EN 2, II.5).

Sendo então a virtude uma disposição de caráter, resta compreender qual o tipo de disposição ela é, pois as qualidades de *bom* ou *mau* parecem demasiado vagas para definir algo tão importante para a felicidade, para o fim derradeiro. Para Aristóteles, a virtude é a disposição de caráter que, simultaneamente, faz de seu possuidor bom e com que cumpra a sua função (Arist. EN 2, II.6).

Outro aspecto importante da natureza da virtude diz respeito à quantidade. Aristóteles defende que tudo que é divisível e contínuo possui um excesso, uma carência e um meio termo. Este último seria um estado equidistante entre os outros dois extremos (Arist. EN 2, II.6). Coragem em demasia frequentemente significará a imprudência ou temeridade, enquanto a carência de coragem será covardia. Nesse sentido, a coragem seria exatamente o meio termo entre a imprudência e a covardia.

Notemos que, nessa linha de pensamento, só há virtude se ela for a mediatriz entre os extremos do excesso e da carência. Não há meia coragem ou meia imprudência, pois não há meio termo do meio termo, nem excesso do excesso ou carência

da carência. Em outras palavras, não pode haver uma virtude excessiva ou escassa. A virtude, por obedecer ao fim derradeiro, deve ser razoável, conveniente e apropriada. É, portanto, um extremo em si mesma e oposta aos outros dois extremos (Arist. EN 2, II.7).

Devemos nos atentar, contudo, que, quando da análise de casos particulares, alguns extremos se assemelham ao meio termo. Isso se dá tanto por características da própria disposição – temeridade está mais próximo da coragem do que a covardia –, quanto por questões individuais em razão de nossa própria natureza; tendemos mais aos prazeres e, por isso, somos mais facilmente conduzidos à intemperança do que ao comedimento (Arist. EN 2, II.8).

O que se percebe é que alcançar a virtude é uma tarefa árdua – ao que Aristóteles reconhece. É preciso determinar com precisão as diversas variáveis do caso concreto: de que modo, quando, por quanto tempo e em resposta a que (Arist. EN 2, II.9). E, como o meio termo vai depender tanto da natureza da disposição quanto das particularidades do possuidor e do que ele considera bom, o exercício do raciocínio prático se torna imprescindível para a configuração da virtude.

Também é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável (Arist. EN 2, II.4, tradução minha).

O exercício do raciocínio prático, também chamado “*deliberação*” por Aristóteles, diz respeito a determinar quais meios levam a quais fins (Arist. EN 2, VI.12). A deliberação, portanto, deve ser baseada em bons desejos e boas emoções de modo a nos fazer felizes. Assim, virtude requer sabedoria, pois, sem ela, as disposições são como um “corpo privado de visão que cai devido a sua cegueira” (Arist. EN 2, VI.13).

Em suma, Aristóteles diverge de Platão no sentido de que este acredita que a contemplação das formas motiva agentes racionais a imitarem-nas, o que conduziria corretamente as suas ações e, portanto, seria bom em si mesmo. O outro, no entanto, entende que decidir o que fazer requer atenção às particularidades da situação na qual o indivíduo se encontra, e não simplesmente imitar uma atividade perfeitamente racional. Em outras palavras, não se pode lidar com questões éticas com o mesmo grau de precisão que se lidaria com conhecimento científico (Arist. EN 2, I.3).

Para conduzir as ações, nós não precisamos nem devemos seguir uma ciência cujo objeto específico seria "o bem". O que precisamos e podemos desenvolver através da experiência e reflexão são habilidades deliberativas sobre o que é bom e mau para nós, e a percepção a respeito de quais particularidades são universais para guiar nossas ações (Arist. EN 2, VI.8).

Segundo Kamtekar (2013), Aristóteles faz um avanço significativo em relação a Platão, no que diz respeito a distinguir entre sabedoria teórica e prática. Sabedoria prática seria aquele estado de excelência da alma que nos permite escolher bem em razão do bem e do mau humanos. Sabedoria teórica seria o que nos permite engajar na contemplação do que seriam as atividades constituintes de felicidade, ou seja, do que é intrinsecamente bom.

2.2.3 Epicuro

O posicionamento de Epicuro em relação às virtudes está intimamente ligado às divindades. Os deuses, segundo ele, seriam seres bem-aventurados e virtuosos, que somente se preocupam com seus semelhantes, sendo, pois, indiferentes aos que consideram diferentes deles. Assim, a crença dos homens de que as divindades trariam bonança aos bons e malefício aos maus seria errônea, pois eivada de uma percepção que atribui a elas falsos juízos e valores humanos (Epicur. 1999).

Por outro lado, os homens buscam para si a felicidade que, para Epicuro, está na obtenção de prazeres. Contudo, não seriam os prazeres intemperantes e passageiros, mas a ausência de medo e dor. Seria uma busca pelo estado natural dos deuses, guiada pela admiração por eles e vontade de ser feliz. A escolha, portanto, se mostra figura importante nas virtudes epicuristas. Tal pensamento é mais claramente ilustrado quando Epicuro explica que há prazeres que devem ser evitados quando os efeitos advindos são desagradáveis e, de modo semelhante, há dores que não devem ser evitadas, pois proporcionam aos homens os meios necessários para enfrentar corajosamente as adversidades da vida (Epicur. 1999).

De modo semelhante a Aristóteles, Epicuro entende ser necessário o conhecimento seguro em relação aos desejos, de modo a avaliar os componentes que envolvem as escolhas e direcioná-las para a serenidade do espírito e saúde do corpo, para a finalidade de ser feliz. A sabedoria prática - prudência para ele - seria, então, essencial para essa avaliação, pois há desejos naturais e necessários, inúteis e desnecessários e, por óbvio, apenas aquelas seriam capazes de conduzir à felicidade. A prudência seria, portanto, o princípio supremo do bem e, conseqüentemente, a origem de todas as demais virtudes (Epicur. 1999).

2.2.4 Estoicos

De forma geral, o pensamento estoico defende que apenas a virtude e aquilo que faz parte da virtude é bom e contribui para felicidade; e que apenas o vício e o que faz parte do vício é mau e contribui para a infelicidade. Assim, os estoicos divergem de Aristóteles e Platão no sentido de que, para aqueles, a posse de bens exteriores seria irrelevante para a boa vida e paixões seriam baseadas em credos falsos sobre valores, o que não condiz com o indivíduo virtuoso (Kamtekar 2013).

Ário Dídimos, em Epítome da Ética Estóica (Ar.Did. em Brito e Dinucci 2016), reproduz as palavras de Zenão, no sentido de que, de todas as coisas que fazem parte do ser, algumas são boas, outras más e outras indiferentes. Dentre as boas, destaca prudência, temperança, justiça e coragem, que seriam as principais virtudes para os demais estoicos, bem como tudo o que delas faz parte (Ar.Did. em Brito e Dinucci 2016, EE 2.7.5a1). As ruins, em contrapartida, seriam os opostos às virtudes; os vícios e tudo aquilo que deles participa. Já as indiferentes seriam coisas como dor e prazer, vida e morte, riqueza e pobreza e similares (Ar.Did. em Brito e Dinucci 2016, EE 2.7.5a5).

O fim de todas as virtudes seria viver de acordo com a natureza e com os eventos que dela decorrem (Ar.Did. em Brito e Dinucci 2016). Ainda, segundo Crísipo (Chrysipp.Stoic. em DL. VII.87), as naturezas individuais dos homens são partes da

natureza como um todo. Portanto, agir com virtude envolveria um conhecimento prático - sabedoria prática - quanto à natureza.

Contudo, tal pensamento levanta um problema nos tempos modernos. Os estoicos não consideravam apenas a natureza humana como um norte para as virtudes, mas sim a natureza de forma geral. Assim, desconsideravam a exclusividade humana quanto ao raciocínio prático, ou ao menos a limitavam à ideia de uma ordem moral superior, ditada pelo cosmos ou consciência cósmica. Nesse sentido:

a natureza do cosmos tem todos os movimentos, esforços e impulsos voluntários... e realiza as ações consequentes deles, assim como nós mesmos fazemos; somos postos em movimento por nossas mentes e sentidos... o mundo do cosmos é assim e pode por isso ser propriamente chamado de prudência ou providência (Cic. De fin. II.58, tradução minha).

No que tange ao conteúdo das virtudes, isto é, o que garante a qualidade de virtude a uma coisa, Cícero propõe análise do que seria de acordo e contra a natureza (Cic ND III.31). E o mesmo se estende às excelências classificadas pelos estoicos como “indiferentes”, pois escolher para si o que faz bem é, também, viver em conformidade com a natureza. A prudência, portanto, seria uma forma de escolher corretamente, com base na noção estoica de natureza (Kamtekar 2013).

Contudo, podemos destacar alguns problemas em relação a essa visão. O primeiro, já anteriormente levantado, diz respeito a considerar verdadeira a existência de uma consciência cósmica superior, a qual todos que desejam viver de acordo com as virtudes, devem se espelhar. O segundo, do outro derivado, se refere a vincular as disposições morais dos seres humanos ao que seria bom para outro ser dito superior, ao qual os homens não podem avaliar com precisão e, portanto, não podem compreender. E isso, por si só, torna obsoleta a ideia de natureza humana, uma vez que a única forma de se atribuir sentido seria aceitar que a natureza dos homens fundamentalmente apenas imita a natureza cósmica, desprovendo-a, assim, de um fim exclusivo dela. E terceiro, sugere uma ideia de determinismo, no sentido de que o indivíduo deve escolher para si o que um ser superior escolheria para ele, o que é ilustrado pela seguinte passagem:

enquanto o que vem a seguir não é evidente para mim, sempre me apego ao que é mais adequado para obter o que está de acordo com a natureza. Pois o próprio deus me fez de modo a selecionar essas coisas. Mas se eu tivesse certeza de que estava fadado a ficar doente agora, eu até procuraria a

doença. Pois meu pé, se tivesse cérebro, procuraria ser enlameado (Epict. D 2.6.9-10, tradução minha).

De modo geral, podemos aproveitar a visão dos estoicos em relação às virtudes, se desconsiderarmos as disposições sobre consciência e natureza cósmica. O que se extrai é muito similar às posições dos demais filósofos estudados, no que diz respeito à importância das virtudes na busca pelo fim derradeiro. Ademais, o exercício do raciocínio prático exige um conhecimento sobre a natureza humana e sobre o que é necessário para uma vida completa, mostrando-se, portanto, uma ferramenta importante para nortear as virtudes, bem como para fundamentar a perspectiva que leva em conta interesses alheios ao indivíduo.

3 VIRTUDES NA MODERNIDADE

3.1 DAVID HUME

Hume propõem uma abordagem experimental a filosofia, a qual depende de um raciocínio cuidadoso e exato que renuncia ao que ele chama de filosofia “*fácil*”, esta baseada em um apelo mais direto aos sentimentos e paixões (Hume 1739, T 3.1.1.1/456). Sua visão é baseada na identificação e delimitação cuidadosa do que ele entende como as verdadeiras fundações da moralidade na natureza e, por conseguinte, na correção de nossas atitudes a partir daquelas.

Para compreendermos a relação entre avaliação moral, é preciso, primeiro, entender as paixões humanas e os mecanismos que as geram. Essas paixões segundo Hume, seriam sentimentos de dor ou de prazer; ódio e humildade, amor e orgulho. O objeto das paixões seria sempre uma pessoa ou ser pensante; e as causas devem ou ser relacionados a pessoa de forma específica ou ser dotadas de uma tendência independente à dor ou ao prazer (Hume 1739, T 2.1.2.2/278; 2.1.5.3/286; 2.1.2.5/279).

De modo a exemplificar, Hume sugere 4 categorias principais de objetos ou características que geram paixões: 1) riqueza, bens externos, propriedade; 2) parentes e pessoas próximas; 3) características físicas; e 4) características intelectuais; estas últimas se tratando dos vícios e virtudes, a depender da ligação natureza com dor e prazer (Hume 1739, T 2.1.2.7/294-5).

[...] Ora, como toda qualidade em nós ou nos outros, que dá prazer, sempre cria orgulho ou amor; como todo mundo, que produz mal-estar, excita humildade e ódio: segue-se que esses dois particulares devem ser considerados como equivalentes, com respeito às qualidades da mente, às virtudes e ao poder de produzir amor ou orgulho, ao vício e ao poder de produzir humildade e ódio [...] (Hume 1739, T 3.3.1.3/575, tradução minha).

Hume considera características intelectuais em um sentido mais amplo do que simplesmente os traços de caráter de uma pessoa – coragem ou honestidade, a exemplo –; tais características significando, preferencialmente, o conjunto de atributos morais do indivíduo ou, de acordo com o autor, os “princípios duráveis da mente” (Hume

1739, T 3.3.1.4/575). Nesse sentido, vícios e virtudes são conexos a determinadas, pois uma paixão pode servir como uma base sólida para determinado conjunto de ações, de modo que o arbítrio do indivíduo é por ela conduzido.

A explicação de Hume parece nos sugerir que o caráter de um indivíduo seria como que uma estrutura formada por várias paixões que, em conjunto, guiam suas atitudes; um princípio de ação. Contudo, como Russel (2013) destaca, Hume não define “*caráter*” simplesmente com base em vontade e ação, pois, assim como nem toda paixão gera ações, traços não-intencionais como maneirismos e expressões faciais podem, em determinadas situações, revelar paixões, mesmo que nenhuma atitude tenha sido acionada.

Há de se considerar, ainda, que certos talentos e habilidades inatos também configuram características intelectuais capazes de provocar sentimentos morais e, portanto, são passíveis de figurarem como vícios ou virtudes dentro da complexidade do caráter de um indivíduo.

De qualquer modo, a relação entre ação, paixões e as características intelectuais parece ser o ponto chave para compreender a posição de Hume acerca de vícios e virtudes. A ação em si é passageira e, portanto, insuficiente para uma avaliação moral do caráter. O que importa, para o autor, são as motivações e o conjunto de atributos que as embasam, estes, sim, princípios duráveis da mente, capazes de revelar o caráter pessoal do indivíduo (Hume 1739, T 3.3.1.4/575; 3.3.1.5/575).

Nessa esteira, Hume afirma que, para que o indivíduo possa ser responsabilizado por suas ações, é de máxima importância que estas revelem os princípios duráveis da mente que as estimulam (Hume 1739, T 2.3.2.6/411). Em outras palavras, para que possa haver uma avaliação moral escoreita – ou justa – das atitudes de uma pessoa, as paixões envolvidas e o objeto das paixões devem apresentar uma relação relevante – de proximidade ou intimidade – entre si, de modo que não seja inconsistente ou casual (Hume 1739, T 2.1.6.3/291; T 2.1.6.4/293).

No que tange às virtudes especificamente, Hume distingue duas categorias fundamentais: as artificiais, que dependem de convenções humanas, que estabelecem regramentos básicos e compromissos com a justiça; e as naturais, que independem

da capacidade imaginativa humana (Hume 1739, T 3.1.2.9/474-5). Enquanto estas derivam de uma demanda universal de satisfazer necessidades básicas da espécie, aquelas regulam interesses individuais e a contraposição destes.

A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça reside no fato de que o bem, que resulta das primeiras, surge de todo ato simples e é objeto de alguma paixão natural. Enquanto um único ato de justiça, considerado em si mesmo, pode muitas vezes ser contrário ao bem público, e é somente a concordância da humanidade, em um esquema geral ou sistema de ação, que é vantajoso (Hume 1739, T 3.3.1.12/579, tradução minha).

Essa distinção nem sempre é clara; ao passo que há regulações criadas pela coletividade para garantir a cooperação social, há, também, necessidades básicas pertinentes a todos os indivíduos que, por conseguinte, podem incluir a própria criação de convenções coletivas. Ou seja, precisamos estabelecer regramentos para assegurar certos bens, pois todos nós partilhamos de uma necessidade natural por ditos bens.

De modo exemplificativo, a felicidade, um bem almejado por todos, pode ser assegurada pela benevolência, uma virtude natural, que depende do esforço e dedicação de cada um individualmente. Em contrapartida, como os interesses e, conseqüentemente, as definições de felicidade são diferentes entre indivíduos distintos, a justiça – uma virtude artificial –, impõe a necessidade de empenho conjunto, de modo a garantir que esse bem seja acessível à coletividade, ou seja, que todos possam alcançá-lo e usufruir dele (Hume 1751, EM App. 3.5/305).

Outra categorização de Hume para as virtudes diz respeito às fontes, que podem ser a) úteis a nós mesmos – temperança, prudência, simplicidade (Hume 1739, T 3.3.1.24/587; 1751, EM 6.1-2/51-61); b) imediatamente agradáveis a nós mesmos – tranquilidade, orgulho e alegria (Hume 1751, EM 7/61-68); c) imediatamente agradáveis a terceiros – modéstia, eloquência, decência e perspicácia (Hume 1751, EM 8/68-72); e d) úteis a terceiros – benevolência e justiça (Hume 1983, EM Intro 30-37). A fonte de nossa aprovação dessas virtudes ou qualidades da mente é a simpatia que temos pela utilidade ou felicidade que elas garantem para nós mesmos e nossos semelhantes (Hume 1739, T 3.3.6.2/618-9; 1751, EM App. 1.18).

Tantas são as virtudes e as qualidades da mente que as embasam, que, na perspectiva de Hume, não há um modelo uniforme para o indivíduo virtuoso. De fato,

para o autor, a maioria das pessoas se encaixa em um espectro dessas qualidades combinadas, que podem ensejar virtudes ou vícios (Hume 1758, ESY WN X/594), a depender tanto da perspectiva individual do tipo de vida que dita pessoa deseja levar, quanto das particularidades da situação na qual as virtudes ou vícios serão manejados.

No mesmo sentido, a existência desse espectro de qualidades da mente indica que os limites entre o que configura vício e o que configura virtude podem ser tênues no que diz respeito a determinadas qualidades e em certas situações, especificamente quando daquelas classificadas como naturais. Isto, pois os níveis de interação que vícios e virtudes naturais frequentemente apresentam entre si ocorrem em níveis tão imperceptíveis que se torna difícil – em alguns casos, impossível – separá-los (Hume 1739, T 3.2.6.7/529).

É o caso das virtudes da coragem e da caridade. O indivíduo que apresenta excesso de coragem pode cair no vício da ferocidade, o que resulta em tormento a todos os envolvidos (Hume 1751, EM 2.1/17). Aquele caridoso em demasia frequentemente excede seu papel na sociedade e ultrapassa limites alheios (Hume 1751, EM 7.2/66). O equilíbrio necessário para se evitar o vício depende de uma moderação por parte do indivíduo no que diz respeito às suas atitudes.

Entretanto, diferentemente da posição de Aristóteles em relação ao meio-termo, a moderação, na visão de Hume, depende tanto da virtude em específico, quanto das circunstâncias nas quais o indivíduo está inserido. O contexto histórico e social, educação, costumes e sorte são relevantes e capazes de alterar o que determinados grupos consideram como comportamento virtuoso, fazendo, assim, com que certas virtudes se sobressaiam, enquanto outras são preteridas.

Costumes e maneiras específicos alteram a utilidade das qualidades; também alteram seu mérito. Situações específicas e acidentes têm, em algum grau, a mesma influência. Será sempre mais estimado aquele que possui os talentos e realizações que se adequam à sua posição e profissão, do que aquele que a sorte desviou na parte que ela lhe designou (Hume 1751, EM 6.1/56).

Ao contrário do que possa parecer, Hume não rejeita a possibilidade de existência de modelos fixos para a avaliação das virtudes. De fato, como nota Russel (2013), uma de suas principais preocupações é a de demonstrar que a própria variação nos elementos das virtudes faz parte de um padrão universal que pode auxiliar no

juízo confiável de demandas. Não se trata de diferenciar vício de virtude com base tão somente na razão, muito menos que não haja diferença real entre elas. A avaliação moral depende da capacidade natural dos seres humanos de se importarem e simpatizarem com questões gerais e, portanto, deve ser realizada a partir de um ponto de vista universal (Hume 1739, T 3.3.1.15-18/581-4; 3.3.1.30/ 591; 3.3.6.1-3/618-619).

Como, então, considerar simultaneamente uma grande diversidade nas virtudes e em seus elementos constitutivos e um padrão universal de avaliação moral? Para tanto, Hume apela para os princípios básicos que regem os homens e suas morais. Por mais que as ações apresentem variações no decorrer dos tempos e dos povos, essas diferenças não revelam inovações no sentido primário da moral, pois os princípios e sentimentos por detrás deles são comuns a todos (Hume 1751, EM D/114).

Em outras palavras, circunstâncias relativas a diferentes contextos históricos e sociais influenciam os conceitos de vício e virtude para determinados povos e, por conseguinte, as condutas que são consideradas consistentes com eles. Existe, entretanto, e a despeito de todas essas variações identificáveis, um padrão universal de excelência moral fundado na utilidade e na busca por felicidade, que serve de alicerce para os próprios conceitos de vício e virtude.

Outro ponto importante no que tange ao indivíduo virtuoso diz respeito à estima, tanto do próprio indivíduo sobre si quanto de terceiros sobre ele. Hume defende que essa estima funciona em dois níveis. Primeiro, a virtude desperta aprovação e amor dos outros – enquanto o vício tem ação contrária –, sentimentos que, quando internalizados pelo indivíduo, têm o efeito secundário de influenciarem os pensamentos sobre si mesmo, trazendo maior interesse sobre a autoimagem e reputação perante o mundo (Hume 1751, EM 9/77).

Tais afirmações parecem condizer com a realidade da maioria das pessoas, vez que, em que pese as opiniões externas nos serem importantes e capazes de influir em nossa felicidade, é comum que estejamos constantemente nos autoavaliando e alimentando – ou mingando – a estima que temos de nós mesmos. No mesmo sentido, o autorreconhecimento de uma virtude pode nos propiciar certo grau de

felicidade, mesmo que os outros não a enxerguem, ao passo que a autopercepção de um vício, mesmo que despercebido aos demais, pode nos ocasionar angústia.

Hume, longe de restringir-se a um modelo idealizado das virtudes, não se evade de discorrer sobre as limitações em sua teoria. Apesar de virtude, quando possível, ser sempre a melhor opção, as questões e interesses humanos são eivados de confusão e incoerências, o que torna impossível quantificar uma distribuição razoável de vícios e virtudes em um indivíduo (Hume 1758, ESY I.XVIII/179).

Ademais, a percepção humana de felicidade é sujeita a fatores que independem de virtude ou vício, como saúde e sorte, que podem sujeitar o indivíduo a sentimentos de tristeza ou aflição; empatia e a preocupação com pessoas próximas pode nos fazer absorver e partilhar seus pesares e angústias. Nenhuma das hipóteses necessariamente o impede de ser virtuoso. Por outro lado, não há garantia de que o indivíduo vicioso é infeliz, pois, mesmo que seja consciente de seus vícios, ele pode não se afetar com julgamentos de terceiros e/ou ser capaz de evitar a autorreflexão por sobre suas atitudes, tornando-se, assim, imune a sentimentos tormentosos como vergonha ou remorso (Hume 1751, EM 9/81-82).

O que se pode assimilar dessas considerações é que a virtude em si não isola o indivíduo das adversidades da vida, ou mesmo da possibilidade de ser infeliz; da mesma forma que o vício não impede a autoestima elevada, a boa sorte e presença de qualidades positivas. A correlação entre vício, virtude, felicidade e miséria, em que pese concisa o suficiente para justificar práticas morais na vida social, se mostra demasiado complexa para ser embutida em um modelo objetivo e fundado apenas na razão.

3.1.1 Livre arbítrio e voluntariedade

A despeito dos sentimentos e paixões que provocam a ação – seja ela viciosa ou virtuosa –, o caráter voluntário e o livre arbítrio iminentemente aparecem como

elementos a serem levados em consideração. A investigação da relevância desses conceitos para a avaliação moral do caráter do indivíduo traz consigo questionamentos quanto à extensão de sua influência para essa avaliação.

Se vício e virtude devem ser analisados com referência às qualidades da mente do indivíduo, como defende Hume, qual o papel do livre arbítrio e da voluntariedade nessa relação? Seriam as ações intencionais as únicas passíveis de figurarem a avaliação moral? Ainda, seriam traços de personalidade, como prudência e arrogância, desenvolvidos de forma voluntária e até que ponto?

De pronto é possível perceber que Hume discorda que somente ações voluntárias configuram a base da avaliação moral do caráter, vez que os sentimentos, paixões, desejos e a própria natureza do indivíduo influenciam, de uma forma ou de outra, em suas atitudes (Hume 1739, T 3.3.1.5/575). Por mais que alguns desses elementos possam ser adquiridos de forma voluntária, por meio de treino ou persistência, a maioria deles faz parte do estado emocional da mente e se manifesta inconscientemente ou até mesmo contra a vontade lúcida da pessoa.

A título exemplificativo, determinada pessoa pode frequentemente tomar atitudes benevolentes para com desconhecidos, o que, pela análise exclusiva de suas ações, pode ser interpretado como abnegação ou benevolência. Contudo, interna e até inconscientemente, é possível que sinta uma forte culpa por alguma conduta negativa que tenha tomado no passado ou mesmo por possuir um status social elevado do qual não se considera merecedora, e suas ações se sucederem como uma forma de reparação ou penitência.

Assim, em que pese Hume considerar a ação como o principal objeto de avaliação moral (Hume 1739, T 3.3.1.5/575), a desobservância das paixões, das qualidades da mente e, principalmente, da natureza do que pode configurar prazer e dor para o indivíduo em específico, pode levar a interpretações equivocadas ou mesmo atribuições errôneas quanto ao seu caráter.

Outras circunstâncias presentes na maioria dos indivíduos, como gênero, idade, religião, educação, profissão etc., são capazes de influenciar e condicionar o caráter de uma pessoa, pois o seu desenvolvimento proporciona uma pluralidade de

opiniões, padrões de temperamento e preconceitos (Hume 1739, T 2.3.1.5-10/401-3). Uma filosofia moral adequada deve levar em conta, também, tais fatores, em razão das mudanças graduais que eles ocasionam nas inclinações e sentimentos das pessoas (Hume 1748, EU 8.1/42).

Pode-se argumentar, em contrapartida, que se há tantos fatores involuntários constantemente influenciando as decisões humanas, as pessoas têm pouco ou nenhum controle sobre a formação do próprio caráter, o que tornaria virtude e vício conceitos vinculados meramente à sorte (Russel 2013). Se a própria natureza da pessoa a faz tomar determinadas atitudes, sua consciência e vontade pouco contribuem para sua qualificação como virtuoso ou vicioso.

Entretanto, o que se extrai da teoria de Hume é que o indivíduo médio é perfeitamente capaz de diferenciar vício de virtude, independentemente da forma com que tal qualidade é desenvolvida. As paixões funcionam como respostas às qualidades da mente e não necessariamente devem ser desconsideradas por não serem adquiridas de forma voluntária. Todos temos, mesmo que de forma limitada, capacidade para alterar e corrigir nosso caráter (Hume 1758, ESY I.XVIII/168-170).

Isso nos retoma ao que Hume diz sobre habilidades naturais (Hume 1739, T 3.1.2.9/474-5) e como elas devem ser incorporadas à virtude. Se tais conceitos são, como prega o autor, fundamentalmente qualidades da mente, ambos têm o condão de produzir prazer e, por conseguinte, estima e amor aos seres humanos (Hume 1739, T 3.3.4.1/606-7). Entretanto, como grande parte das virtudes pode ser adquirida de forma involuntária – por serem derivadas também nas habilidades naturais –, não faz sentido defender uma distinção entre eles baseada na voluntariedade.

3.1.2 A beleza moral em Hume

Um questionamento importante que emerge do estudo da posição de Hume quanto à virtude diz respeito à consciência do indivíduo. Seria necessário, para a

qualificação de virtuoso ou vicioso, que ele possua um senso moral sobre suas ações, paixões e sentimento? Em outras palavras, uma pessoa somente será virtuosa se ela for capaz de avaliar moralmente a si mesma e a outras?

O autor sugere a compreensão de virtude como uma espécie de “beleza moral”, no sentido de que tanto beleza quanto virtude proporcionam prazer às pessoas e, conseqüentemente, desenvolvem nelas amor e estima (Hume 1739, T 2.1.7.7/297; 2.2.8/298-303). Entretanto, pode-se argumentar que um indivíduo não precisa ter compreensão de beleza para que seja objeto de admiração e desejo de outros, isto é, para que seja considerado belo. Da mesma forma, animais têm pouca ou nenhuma noção de vício ou virtude, mas são capazes de pensar e raciocinar de forma semelhante aos homens, o que os permite o desenvolvimento de paixões como ódio e amor (Hume 1739, T 2.1.12.5/363; T 2.2.5.15/397-8; 1751, EM App. 2.13/302).

Contudo, Hume sustenta a necessidade de um processo de consciência moral – sobre os próprios sentimentos e paixões e de outros – como a forma de desenvolver as virtudes, tanto artificiais quanto naturais (Hume 1739, T 3.3.1.8/576-7; 1751, EM App. 4.3/314). A inclinação para essa autoavaliação de caráter e de como somos percebidos pelos outros funciona como a guardiã de todas as virtudes (Hume 1751, EM 9/77); uma “virtude mestre”, visto que, a partir dela, o indivíduo estará apto a dedicar-se às demais.

Nesse ponto, não há confusão entre a posição já estabelecida de que voluntariedade não é um requisito para a qualidade de virtuoso e a imprescindibilidade de avaliação moral para se atingir tal status. Agir visando a virtude é diferente de compreender os elementos e fundamentos dela. Essa diferença se dá no sentido de que o indivíduo capaz de investigar e conceber o que configura virtude pode perfeitamente não agir almejando ser virtuoso e, ainda assim, tornar-se involuntariamente. Por outro lado, aquele que carece dessa inclinação inevitavelmente restará desvinculado de todas as virtudes que dependem de desenvolvimento moral.

Isso traz à tona a problemática de grupos que não têm essa capacidade de avaliação moral, como os já mencionados animais, mas também crianças e pessoas com distúrbios mentais ou emocionais. Nenhum desses pode, mesmo que de forma passageira, exercer a autoanálise necessária para a compreensão dos sentimentos e

paixões e sua relação com as suas ações e de outros e, portanto, não podem ser classificados como virtuosos ou viciosos (Russell 2013).

Hume explica essa questão por meio de uma analogia que associa a chamada “beleza moral” com as belas artes, no sentido de que ambas requerem a contribuição das faculdades intelectuais de modo a produzirem uma influência adequada na mentalidade humana (Hume 1751, EM 1/15-16). Há, portanto, uma diferença essencial entre essas e as belezas naturais, as quais imediatamente provocam apreciação nos seres humanos, a despeito de qualquer aprendizado prévio ou contemplação a partir de um ponto de vista geral (Hume 1739, T 3.3.1.15/581).

3.1.3 Virtude desvinculada de religião

Em linhas gerais, vício e virtude em Hume podem ser resumidos como a) qualidades da mente, b) baseadas em sentimentos e paixões, que c) produzem prazer ou dor e d) que podem ser mantidas, intensificadas, atenuadas ou inibidas, por meio de e) uma prática de avaliação moral e desenvolvimento do senso moral. Nesse sentido, e exerce a função de “guardiã de todas as virtudes”, servindo, assim, como a “virtude mestre”, através da qual se é possível alcançar as demais.

É possível perceber, portanto, forte semelhança com o raciocínio prático em Aristóteles (Arist. 2000, *EN*, I.7) que, assim como a avaliação moral, nos auxilia a investigar e interpretar os diversos aspectos da natureza humana, de modo a moldar nossas atitudes a partir do que se possa considerar como um comportamento virtuoso levando em consideração questões e interesses individuais e coletivos.

Outro ponto relevante diz respeito à desnecessidade de Deus(es), seres transcendentais ou dogmas religiosos para validarem as virtudes na lógica de Hume. É certo que parte da produção intelectual do autor era não apenas desconexa da religião, mas manifestamente antirreligiosa – e, principalmente, anticristã –, objetivando

renegar doutrinas divinas e propor fundamentos seculares para uma vida social moral (Russell 2008).

Em suma, Hume criticava a noção de moralidade cristã e sua valorização do que ele chamava de “virtudes monásticas”¹, como humildade, penitência, celibato etc. Essas, segundo ele, seriam não apenas inúteis à vida social, como também prejudiciais aos homens, tanto por serem derivadas de superstições e falsos credos, quanto por endurecerem o coração e obscurecerem o imaginário (Hume 1751, EM 9/73-74).

Assim, a teoria de virtude de Hume desconsidera influências religiosas, inclinando-se na simpatia humana e consideração para com os demais, orientadas pelo exercício da avaliação moral como meio de delinear nossas ações e nosso caráter em geral, de modo a influir em felicidade individual e coletiva.

3.2 IMMANUEL KANT

Análises filosóficas modernas de Kant tendem a divergir não apenas quanto à aplicabilidade de sua teoria da moral, mas também quanto a sua essência. Dentre filósofos de uma “ética do agente” – críticos e defensores de Kant –, há tanto aqueles que rechaçam suas premissas baseadas em obediência às regras, quanto aqueles que promovem uma compreensão mais aproximada das virtudes.

Do lado dos críticos de Kant, Alasdair MacIntyre (2007) sugere que a noção kantiana de moralidade nada mais é que a pura obediência a regras, enquanto Bernard Williams (1981) afirma que a teoria de Kant aparta *pessoa* de *caráter*, o que deturpa o raciocínio prático e a própria moralidade em si.

Onora O’Neil, por sua vez, na obra *Kant After Virtue* – uma resposta direta à MacIntyre –, sustenta que Kant fundamentalmente oferece uma ética de virtude, ao invés de uma ética baseada em regras (O’Neill 1983). Já Robert Crisp (2015), insinua

¹ *Monkish virtues*, no original

que as virtudes têm espaço em uma Deontologia não-kantiana. Para fins desse estudo, limitar-me-ei à análise das compatibilidades e inconsistências entre Deontologia e Ética de Virtudes.

Um primeiro ponto importante a ser debatido diz respeito à forma da virtude, que invariavelmente vai relacionar indivíduo, caráter, motivação, processo decisório e, por fim, atitude. Ademais, como o ponto de partida é, aqui, a compreensão de Kant sobre as virtudes, é preciso compreender como todos esses elementos se relacionam com a noção de dever moral.

A visão deontológica firma o dever como ponto de partida irreduzível em uma avaliação moral das ações. Irreduzível, pois independe de outros elementos como o caráter do agente ou os resultados da ação; o dever pelo dever. A virtude, nesse caso, ocupa um lugar secundário, cuja importância é limitada pela capacidade de servir ao dever (Louden 1986).

Isso já nos traz uma diferença fundamental em relação ao que posteriormente foi proposto como Ética de Virtudes, cuja premissa inicial revolve uma construção moral baseada em como o indivíduo virtuoso – ou bom – agiria em determinadas situações. Não se trata especificamente de uma questão de obrigatoriedade de ações – pelo menos não em termos deontológicos –, ou de resultados. É o “ser” ao invés de “fazer”; uma questão de essência.

No que tange à dimensão prática e ao processo decisório, deontologistas, por resguardarem suas preocupações com as regras e o dever, alocam o agente em uma posição na qual não lhes são possíveis muitos recursos; as regras lhe ditam o dever e o dever guia-lhe na ação. Teóricos das virtudes, por outro lado, preocupam-se com padrões morais observáveis no longo termo e, portanto, seu foco maior é no agente e em como ele se utiliza do raciocínio prático para guiar as suas ações, não em condutas específicas caso a caso (Louden 1986).

A motivação do indivíduo em agir é outro ponto de inconsistência entre os dois modelos. Para um deontologista, a razão fundamental para ação é o dever, e o homem bom age em função do dever, não importando se a conduta é realizada de forma contrariada ou voluntariamente. Já para o eticista das virtudes, o indivíduo que age a

partir de inclinações como coragem, integridade e temperança é superior àquele que toma a mesma atitude, mas por motivações diferentes.

Não obstante, Kant reserva certa importância à voluntariedade, ao afirmar que nada pode ser considerado bom sem limitação neste mundo, a não ser a boa vontade (Kant 1785, GMS 16-17, Ak. 4:401). Essa “boa vontade”, a única coisa ilimitadamente boa, não diz respeito a resultados ou à prática de atos específicos, mas sim a um estado de caráter que se torna base para todas as ações do indivíduo. A avaliação moral em Kant envolve, também, uma investigação de que tipo de vida leva o indivíduo, pois “um homem não pode ser moralmente bom em certas situações e moralmente mau em outras” (Kant 1793, RGV I.20).

Kant define virtude como “firmeza em relação às forças que se opõem a uma atitude moral da vontade em nós” (Kant 1797, MS I, Ak. 6:380). O indivíduo virtuoso, para Kant, é aquele que se mostra capaz de resistir às inclinações contrárias à lei moral, ou seja, aquele que detém domínio sobre as próprias tentações e constância em seu propósito (Kant 1797, MS VI, Ak. 6:389). Uma questão de solidez de caráter.

Nesse sentido, é possível perceber uma semelhança entre as implicações kantianas e as disposições relacionadas às virtudes – o homem moralmente bom, ou virtuoso, é aquele que leva uma vida na qual resiste às tentações de agir imoralmente. A diferença explícita, contudo, revela uma questão de objetividade/subjetividade – respeito ao dever versus respeito ao que o indivíduo virtuoso faria.

Em que pese a semelhança apontada, Kant não confunde virtude com boa vontade. Esta é elevada a um patamar sagrado – *holy will*. Entretanto, por mais que determinados arbítrios sejam bons, alguns são melhores que outros; e apenas um arbítrio que não seja contrário à razão e, portanto, não possa deslindar na feitura de um mal, pode ser absolutamente considerado como “boa vontade” (Louden 1986).

As virtudes, por outro lado, seriam apenas uma aproximação dessa vontade sagrada; necessárias ante ao constante conflito entre desejos humanos e a obediência à lei moral, mas ainda em um patamar inferior àquela. De fato, a própria moralidade humana é caracterizada pelo autor como, em seu maior estágio, “mera virtude” (Kant

1797, MS II, Ak. 6:382), o que confirma a sua separação conceitual em níveis verticais diversos.

De qualquer modo, a partir dessa perspectiva é possível reconhecer, no mínimo, que Kant reservou certa importância ao agente – mesmo que a interpretação tradicional da Deontologia seja de uma ética da ação – ao garantir relevância ao tipo de caráter que embasa todas as suas condutas, bem como a disposição de dominar as próprias inclinações para agir contrariamente à lei moral.

Por outro lado, há, também, uma importância (não tão) implícita das virtudes – apesar de o próprio Kant as colocar em patamar inferior à boa vontade. Ora, se aquelas são uma aproximação humana da boa vontade, esta sendo a única coisa absolutamente boa, a busca pelas virtudes se mostra como o caminho a ser trilhado pelo indivíduo moral – mesmo que seja sob o contexto de dever pelo dever.

Não se pode olvidar, contudo, que as virtudes em Kant obedecem à mesma premissa da boa vontade: respeito e obediência à lei moral. Assim, a virtude em Kant não deve ser almejada em si mesma – virtude em razão da própria virtude –, nem por definir condutas específicas para serem tomadas em determinadas situações, mas sim por se tratar de um processo consistente de guiar o indivíduo através do respeito por uma lei racionalmente desejada e formulada (Louden 1986).

Em síntese, a virtude, em Kant, serve à lei moral, no sentido de pavimentar o caminho do indivíduo em obediência às regras definidas através da razão e em respeito ao dever pelo dever. Contudo, essas regras transcendem as meras condutas cotidianas, funcionando como um compêndio para a vida moral como um todo.

3.2.2 Máximas Kantianas e Virtudes

Autores como O'Neill (1983) e Louden (1986), sugerem que é possível identificar outras semelhanças entre a deontologia kantiana e as disposições baseadas nas virtudes, quando realizada uma releitura do conceito de máxima proposto pelo filósofo.

Uma “máxima”, segundo Kant (1785, GMS 16-17, Ak. 4:401), trata-se de um princípio subjetivo de vontade. Por ser de ordem subjetiva, uma máxima pode ser entendida como uma disposição de um indivíduo para tomar determinada ação em certas circunstâncias. Em outras palavras, o princípio de ação é interligado ao agente e suas qualidades individuais – interesses e desejos. Algo aparentemente muito similar à virtude na perspectiva dos Antigos.

Isso parece sugerir que uma máxima configura simplesmente a razão direta pela qual o agente pratica determinado ato. Tal visão, contudo, é rejeitada por O'Neill (1983), que defende a compreensão de máxima como as intenções implícitas pelas quais o indivíduo instrumentaliza uma série de intenções mais específicas.

Dois argumentos são apresentados pela autora para sustentar sua tese. Primeiramente, em que pese Kant constantemente afirmar que as pessoas nunca são plenamente conscientes da real moralidade de suas ações, a maioria de nós sabe as próprias intenções para o futuro. Segundo, é certo que muitas vezes agimos sem intenção específica – por reflexo ou distração –, apesar de Kant defender que toda ação é fundada em alguma máxima (O'Neill 1983).

Essas premissas levam a duas conclusões importantes: a) há uma diferença essencial entre máxima e intenção específica, no sentido que o princípio subjetivo se refere a um conjunto de intenções implícitas que desembocam em ações; e b) que nos é permitido uma releitura consistente de Kant com base nas virtudes, tendo em vista a aproximação dessa interpretação de máxima com elementos fundamentais das virtudes – o caráter do indivíduo e o tipo de vida que leva.

Ora, independentemente do conceito que se escolha para as virtudes – de Aristóteles, Epicuro, Estoicos, Hume ou Kant – resta óbvio ao menos uma coisa: elas, e

os vícios por derivação, são intimamente ligados ao tipo de pessoa que o indivíduo é. Trata-se, então, de uma avaliação em maior contexto, da essência ou do âmago do ser. Intenções específicas – aquelas que motivam ações imediatas – não necessariamente refletem essa essência e, por conseguinte, não podem configurar virtudes.

Imaginemos, portanto, gângsters – exemplo que tomo emprestado de Crisp (2015) –, que sejam acostumados a praticarem ações terríveis, como tortura e assassinato. Determinada situação coloca a vida de um terceiro em perigo fatal, ao que um dos gângsters decide por salvá-lo e ele o faz sem esperar nada em troca.

Os questionamentos imediatos que surgem são: a ação do gângster foi pontual ou alastrada por uma série de intenções implícitas que o impelem a ser uma boa pessoa? Seria ele detentor da virtude da benevolência? Se sim, isso faz dele uma pessoa virtuosa? Essa ação isolada reflete no tipo de pessoa que ele é?

Dados os elementos da situação, é indiscutível que a ação do gângster é boa; ele salva a vida de alguém desconhecido sem esperar benefícios. Contudo, pelo tipo de vida que ele leva – uma vida de violência e crime – é extremamente improvável que ele tenha agido a partir de uma máxima. Seria ilógico, também, assumir que essa conduta isolada transcenda todas as demais ações viciosas praticadas no decorrer do tempo e reflita melhor o seu caráter e o tipo de vida que leva do que o compêndio de ações.

Ademais, mesmo que admitamos que o gângster agiu motivado por uma virtude, a da benevolência ou qualquer outra, já foi estabelecido por Aristóteles (Arist. EN, II.4) que há uma diferença entre tomar a ação virtuosa e agir virtuosamente. Para esta, o indivíduo deve ter consciência de sua conduta e escolher de forma racional a realização da ação a partir de uma disposição de caráter inabalável.

[...] mas porque os atos que estão de acordo com as virtudes tenham determinado caráter, não se segue que sejam praticados de maneira justa ou temperante. Também é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável” (Arist. EN, II.4, 13-18, tradução minha)

Portanto, parece consistente afirmar que, por mais que a ação do gângster tenha sido virtuosa, ele não agiu em conformidade com a virtude, isto é, o conjunto de

desejos e motivações que moldam a sua vontade não se adequam ao tipo de vida que um indivíduo virtuoso leva. E, assim, parece lógico, também, que sua ação foi gerada por uma intenção específica, momentânea, desconexa da firmeza e durabilidade que a máxima – ou a virtude – requerem.

Não obstante, Kant afirma, ainda, que não devemos enxergar virtude em termos de aptidão ou como um hábito prolongado, pois se trata de exercício imperfeito de raciocínio prático constantemente posto contra inclinações naturais e tentações (Kant 1797, MS II, Ak. 6:382). Em que pese a aparente intenção de desmistificar uma suposta interpretação errônea da virtude, Aristóteles já a defendeu como uma disposição de caráter determinada por um princípio racional do próprio indivíduo dotado de sabedoria prática (Arist. NE, II.6).

3.2.3 Fins moralmente necessários

No entanto, não se pode negar que há, também, uma construção kantiana mais ampla de máxima, sendo esta relativa à obtenção de fins gerais ou de longo prazo, e não somente à prática de atos específicos. Isso se mostra condizente com a interpretação de O'Neill (1983) de máximas como intenções implícitas.

Em Doutrina da Virtude (Kant 1797, MS Ak. 6:384), Kant sustenta que, como ação é, por definição, um processo orientado por objetivos, toda ação possui um fim. Em contrapartida, fins compartimentalizam desejos e inclinações – sejam de ordem cultural ou biológica –, o que implica o livre arbítrio. Assim, os fins que guiam nossas ações são objeto de ponderação – ou razão prática –, de modo que escolhamos quais devemos perseguir e quais renunciar.

Por outro lado, o autor defende a existência de certos fins que seriam moralmente necessários; aqueles que devem ser independentes de inclinações ou vontade. Isto, pois, caso a rejeição ou aceitação de absolutamente todos os fins fossem casuais ou mesmo simplesmente vinculadas aos valores individuais do agente, os próprios

imperativos morais determinantes das máximas seriam igualmente facultativos (Kant 1797, MS Ak. 6:384).

Nessa esteira, Kant destaca o mais importante fim moralmente necessário: a auto perfeição, que envolve desenvolver o próprio arbítrio de forma condizente com a “mais pura atitude de virtude” (Kant 1797, MS Ak. 6:386). Ora, se a boa vontade por definição é sagrada e aquela da qual as virtudes apenas se aproximam, é, também, um fim incondicional ao qual as inclinações humanas – através da razão prática – devem apontar.

Isso parece sugerir que a mais pura atitude de virtude se trata de uma obrigação ética, ou seja, voltada ao agente – mas com o norte da lei moral, para Kant – ao invés de preocupada com fatores externos, quando do direcionamento de condutas. Pois, se o indivíduo não possui obrigações para consigo mesmo, se não é capaz de direcionar seus desejos para essa boa vontade, não lhe é possível obrigar-se para com outros.

Supondo que não existissem tais deveres², então não haveria quaisquer deveres e, portanto, também não haveria deveres externos. Pois eu posso reconhecer que estou em obrigação para com os outros tão somente na medida em que eu, ao mesmo tempo, me obrigue [...] (Kant 1797, MS I, Intro, §2, Ak. 6:418, tradução minha).

Logo, há um imperativo moral em se buscar ser um indivíduo virtuoso; e isso deve ser feito precipuamente para o bem próprio, antes de que para o bem dos outros. O autocomprometimento, a obrigação de si consigo mesmo é necessária para o desenvolvimento da capacidade de comprometer-se com terceiros. Resta evidente, portanto, que virtude possui um status prioritário para Kant.

Contudo, não pode ser relevado o fato de que a essência da ética kantiana é a lei moral. Assim, tanto a virtude quanto todos os atos do indivíduo devem ser sujeitos à Lei e servir harmonicamente ao ideal de legalidade. O comprometimento do indivíduo e o tipo de vida que ele leva são subordinados – ou até incorporados – à concepção de obediência à Lei.

Com isso, surge a questão: qual o real papel dos desejos, inclinações e emoções do indivíduo no que tange às suas atitudes? Em Crítica da Razão Prática, Kant

² Deveres consigo mesmo

defende expressamente que o essencial para o valor moral de uma ação é o direcionamento explícito da lei moral (Kant 1788, KpV 60, Ak. 5:72). Esse direcionamento, conforme já visto, se dá por meio da razão. E isso implica que a razão é, além de necessária, suficiente para embasar as escolhas morais, o que coloca as emoções naturais em um patamar de menor importância.

Nesse sentido, Kant considera dificultoso para a avaliação moral quando as inclinações e os desejos do indivíduo são naturalmente na mesma direção que preceitua a obrigação moral (Kant 1788, KpV 61, Ak. 5:73). É, inclusive, curiosa a aparente preferência do autor pela hipótese na qual o agente é inclinado a agir contrariamente à lei e, a despeito de sua vontade, age em concordância com aquela. Não se trata, contudo, de rechaçar completamente as emoções, mas de considerar o respeito ao dever, em que pese inclinações contrárias, como um valor superior; aquela obrigação ética que é a mais pura atitude de virtude.

Nesse ponto, Loudon (1986) critica o que ele chama de a interpretação comum de Kant como inimigo das emoções. Em que pese restar claro, no conjunto de sua obra, que há, de fato, uma primazia do respeito à lei moral, é inegável, também, a disposição kantiana de que a razão prática deve reger as inclinações e os desejos do indivíduo, de modo que estes se desenvolvam em função da razão e não contrariamente a ela.

Isso mostra uma certa – embora limitada – aproximação entre a visão de virtude de Kant e as de Aristóteles e Hume. Em todos, as paixões, as emoções e os desejos invariavelmente vão participar do processo de desenvolvimento moral do indivíduo; e todos atestam pela imperatividade de uma racionalidade – seja o raciocínio prático, a avaliação moral ou a razão prática – como norteadora daqueles elementos.

Por outro lado, é a predileção de Kant pela obediência ao dever, a despeito do desenvolvimento moral do indivíduo, que o afasta dos demais. Tal fato é consistente com a essência de um modelo ético baseado em deveres ou direitos, mas demonstra, também, um afastamento de uma perspectiva mais fortemente fundamentada no indivíduo.

Nesse sentido, a partir de meados do século XX, a insatisfação com os modelos éticos dominantes – baseados principalmente na utilidade, nos deveres e nas consequências – renovou o interesse de certos grupos de filósofos pelas virtudes antigas, a ponto de impulsionar, com Anscombe, Foot e MacIntyre, o surgimento de uma Ética de Virtudes contemporânea.

4 VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE

4.1 ALASDAIR MACINTYRE – O RENASCER DAS VIRTUDES NA ÉTICA

Em que pese Elizabeth Anscombe, a partir do artigo *Filosofia Moral Moderna* (1958), ter iniciado o arranque contemporâneo do reviver de uma abordagem ética a partir das virtudes, o filósofo escocês Alasdair MacIntyre foi o responsável pela primeira tentativa de organização dessa abordagem. Com contribuições relevantes à filosofia e política morais através das décadas de 50 a 70, em 1981 MacIntyre publica *Depois da Virtude*, uma prolixa exposição das sociedades contemporâneas disfuncionais e uma tentativa de reabilitar a ética aristotélica como forma de salvação.

MacIntyre (2007) nota que os pensamentos grego e medieval sobre as virtudes fez surgir uma série de conceitos incompatíveis entre si, fenômeno que impede que haja uma real unidade conceitual ou história. As ideias, mesmo nos atendo apenas a uma perspectiva ocidental, diferem fortemente umas das outras, fornecendo uma série de virtudes e teorias diferentes e incongruentes. Assim, o objetivo do autor é o de alcançar um conceito compartilhado que seja capaz de fundamentar uma abordagem ética consistente.

Para MacIntyre (2007), uma ética centrada nas virtudes requer uma visão aceitável do que constitui o bem humano e que permita mostrar como a moralidade pode ser explicada em termos de qualidades de caráter que são indispensáveis, ou ao menos úteis, à realização desse bem. O autor diferencia bens em internos – aqueles que são fins adequados para o crescimento do indivíduo e da comunidade – e externos – os buscados por causas diversas.

Haveria uma tensão constante entre essas duas formas de bens. Os internos, também chamados de bens de excelência, adquiridos por várias formas de estímulo intelectual, seriam normalmente derivados do exercício das virtudes na busca pela excelência no contexto de uma determinada prática. Os externos, por sua vez, os bens

de efetividade, como fama, dinheiro e prestígio, não estão ligados à prática em si, mas com consequências externas da prática (MacIntyre 2007).

Na visão macIntyriana, as virtudes fornecem uma espécie de bastião contra a ameaça constante da corrupção pelos bens de eficiência e, de modo geral, propiciam a subsistência ética da prática. Qualidades positivas de caráter como honestidade, integridade e justiça, entre outros, seriam essenciais para a sustentação da prática em um contexto de comunidade (Hicks e Stapleford 2016). Portanto, se a boa vida do ser humano é o seu objetivo, os bens de excelência devem ser preferidos aos de efetividade.

“Seria um grande equívoco supor que a fidelidade aos bens de um tipo excluísse necessariamente a fidelidade aos bens do outro... Assim, os bens da excelência não podem ser sistematicamente cultivados, a menos que minimamente alguns dos bens de efetividade também sejam perseguidos. Por outro lado, é difícil, na maioria dos contextos sociais, perseguir os bens de efetividade sem cultivar, pelo menos até certo ponto, os bens de excelência” (MacIntyre 2020, p. 35) (tradução minha).

As ações humanas devem ser caracterizadas à luz das intenções, das razões dos agentes para agir de determinada forma. Essas motivações apenas são esclarecidas quando forem relacionadas com o que o agente acredita sobre si e sobre o seu mundo, portanto, não podem ser compreendidas dissociadas das práticas (MacIntyre 2007).

No que tange às intenções, MacIntyre (2007) define que elas incluem uma dimensão temporal, estendendo-se desde o passado do próprio indivíduo até o futuro por ele projetado – o que subscreve um importante conceito em sua teoria: o de narrativa. Porém, a narrativa constitui apenas o segundo estágio de compreensão das virtudes em MacIntyre, sendo precedido pela prática e sucedido pela tradição.

A prática, no primeiro estágio, diz respeito a qualquer forma complexa e coerente de atividade humana, estabelecida cooperativa e socialmente, e por meio da qual os bens internos a ela são desenvolvidos pela tentativa de alcançar a excelência apropriada para aquele tipo de atividade. Dessa forma, os conceitos humanos de bens e fins e a sua capacidade para alcançar a excelência neles são sistematicamente expandidos (MacIntyre 2007).

Nesse sentido, MacIntyre apresenta um conceito inicial de virtude: “uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a nos permitir os bens internos às práticas e cuja ausência efetivamente nos previne de alcançá-los” (MacIntyre 2007, p. 321). Virtudes, portanto, constituiriam disposição não apenas de agir, mas de sentir de certa maneira que corresponda a uma inclinação maior, formada pelo cultivo das próprias virtudes.

Entretanto, para o autor, virtudes não são um fim em si mesmas, mas meios de alcançar um objetivo individual – *telos* – que, por sua vez, não está ainda totalmente definido e somente poderá ser completamente compreendido a partir da busca. Caso fossem relacionadas apenas às práticas, não seriam algo mais que o resultado de nossas escolhas arbitrárias, o que demoliria com o objetivo de revivê-las (MacIntyre 2007).

E isso leva ao segundo estágio de compreensão das virtudes, que MacIntyre chama de narrativa. Todas as vidas humanas encarnam narrativas, que são responsáveis pelas identidades dos indivíduos e pela continuidade da responsabilidade por suas ações. Apenas as motivações do agente são capazes de tornar compreensível o seu comportamento, o que faz da narrativa uma ferramenta fundamental para se compreender as ações humanas (MacIntyre 2007).

E as narrativas de vida de pessoas, em que pese individuais em um primeiro momento, se entrelaçam na vida em comunidade, permitindo que adquiramos compreensão das ações alheias e de suas intenções de longo prazo, que, por sua vez, explicam as de curto prazo. Isso, segundo MacIntyre (2007), configura a noção de unidade narrativa, que fornece uma forma de base para as virtudes ao propiciar fixação e funcionalidade na vida coletiva.

Assim, MacIntyre (2007), nesse estágio, sugere que as virtudes devem ser compreendidas como aquelas disposições que vão não apenas sustentar as práticas, mas também embasar um tipo de busca relevante ao bem, permitindo-nos superar males, tentações e distrações e equiparando-nos com autoconhecimento e compreensão crescentes sobre o bem.

Desse entrelaçamento de narrativas ao longo do espaço e do tempo, surge a tradição como terceiro estágio da compreensão das virtudes. Um indivíduo jamais poderá buscar o exercício das virtudes ou o bem apenas individualmente, pois sua identidade é derivada da sociedade na qual nasceu. O ponto de partida moral são as identidades herdadas de seu passado, no contexto de sua comunidade – família, cidade, religião etc (MacIntyre 2007).

Ser parte de uma vida comunitária significa integrar uma tradição, interpretar o passado e assumir uma relação específica com ele. Com isso, as práticas no âmbito da comunidade seriam essencialmente empreendimentos históricos, que necessitam reestruturação e reinterpretação constante da própria história. Uma tradição viva, segundo MacIntyre (2007), é uma tese socialmente encarnada, história e extensiva, especialmente sobre quais bens constituem aquela tradição.

Nesse estágio, as virtudes funcionam não como regras ou premissas práticas, mas fornecem aos seus possuidores a sabedoria prática necessária para se orientarem de modo a superarem problemas e conflitos da vida moral. Portanto, devem ser compreendidas como qualidades que envolvem a sustentação das tradições que provêm práticas e vidas individuais dentro de determinado contexto histórico (MacIntyre 2007).

“As virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade de bens internos às práticas, e não só no sustento da forma de uma vida individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu necessário contexto histórico “ (MacIntyre 2007, p. 374) (tradução minha).

4.1.1 Críticas a MacIntyre

Ao passo que as contribuições de MacIntyre ao reviver das virtudes para a prática da ética são indiscutíveis, há aqueles que apontaram inconsistências ou fraquezas em sua abordagem. Schneewind, a exemplo, cita duas fortes críticas à epistemologia macIntyriana.

A primeira diz respeito à insuficiência dos conceitos de bem e unidade narrativa. Segundo o autor (Schneewind 1982), MacIntyre peca ao não conseguir determinar substancialmente o que constituiriam os bens humanos, ao definir que eles somente seriam compreensíveis através da busca – o que o colocaria na mesma página que outros moralistas, como Rawls e Butler, que defenderam o cultivo das virtudes sem, contudo, prover uma forma concisa de buscar o bem.

De modo similar, a ideia de unidade narrativa seria inconsistente para embasar as virtudes, a partir do ponto que, em que pese MacIntyre desenvolvê-la como uma forma necessária de existência humana, ele também admite que nem todos os indivíduos em uma mesma comunidade terão suas narrativas unificadas. Com isso, não fica claro se a unidade narrativa ocorre independentemente da vontade do indivíduo – o que implicaria que ele poderia viver a vida como bem desejar sem relevância para o conceito –, ou se ele precisa escolher unificar sua vida com outros (Schneewind 1982).

Outra crítica diz respeito à prioridade das virtudes em relação a outros elementos balizadores de decisões morais. MacIntyre defende que nunca alcançaremos um momento na história em que haverá uma universalidade de máximas sobre as virtudes, que sejam adequadas a todos os seres humanos. Portanto, seriam necessárias regras sociais, leis que definam requisitos mínimos para a preservação moral da comunidade (MacIntyre 2007). Entretanto, Schneewind (1982) aponta que tais regras secundárias apenas poderiam propiciar a vida comum e a cooperação – o que implica que seriam insuficientes para fundamentar a busca pelos bens.

Em uma última crítica, Schneewind (1982) conclui que MacIntyre vislumbra uma comunidade cujos membros não teriam qualquer dúvida sobre suas identidades socialmente herdadas e que não precisariam tomar decisões sobre elas. Ele deseja que seus membros possam revisar seu repertório de identidades e práticas, mantendo as tradições úteis pela busca do bem e eliminando as inúteis ou prejudiciais. Contudo, MacIntyre teria consciência de que as comunidades do passado e a ele contemporâneas não funcionavam dessa forma. Portanto, as suas previsões possivelmente serviriam para um tempo ainda por vir.

Longe de concordar com Schneewind ou defender MacIntyre, o meu objetivo, aqui, foi o de colher e expor os principais pontos da teoria do último, que serviram como fundamento para o reviver das virtudes e para incentivar outros tantos filósofos a buscarem o mesmo objetivo.

O que se extrai, muito fundamentalmente, da visão de MacIntyre, é que os três estágios para a compreensão das virtudes revelam que elas servem a três funções: permitir que indivíduos alcancem excelência em uma prática, proteger a prática da ameaça constante de corrupção de certas formas de bens e serem componentes constitutivos da boa vida humana, em caráter individual e coletivo. As virtudes, portanto, seriam ferramenta-chave para orientar-nos a alcançar essa boa vida, em ambos os prismas.

4.2 ROSALIND HURSTHOUSE – UMA TERCEIRA CORRENTE ÉTICA

É lugar-comum bastante propagado a ideia de que a ética de virtudes não nos prescreve o que fazer. Essa máxima é ilustrada por ideias como “ser” ao invés de “fazer”, “caráter bom e mau” ao invés de “boa e má conduta”, com a pergunta “que tipo de pessoa você é?” em lugar de “o que devo fazer?”.

Tais ideias levam à interpretação de que uma ética de virtudes não configura um rival normativo ao utilitarismo ou à deontologia, mas sim que esse resgate recente, na verdade, vem servindo com um propósito de lembrar filósofos morais que teorias normativas normalmente não são suficientes para tratar de todas as questões da vida moral.

Com isso, há a impressão de que os filósofos da ética de virtudes moderna ou contemporânea fizessem não mais que suplementar outras teorias normativas e agora devem decidir em qual delas suas ideias se encaixarão, sob pena de passarem o resto de seus dias escrevendo estudos detalhados sobre virtudes e vícios particulares,

indicando a ação apropriada e o que o deontologista ou utilitarista faria em determinada situação em comparação ou contraste com o indivíduo virtuoso (Hursthouse 2013).

Em algumas de suas obras, Rosalind Hursthouse (1999; 2013) nota que a base para essa afirmação aparenta ser nada mais do que a ideia de que a ética de virtudes é preocupada apenas com o bem, o bom caráter, e não com a ação correta. Porém, essa ideia nada mais faz que destacar um traço interessante entre ética de virtudes, por um lado, e deontologia e utilitarismo do outro. Não significa necessariamente que a ética de virtudes não tem nada a falar sobre o conceito de ação correta ou sobre quais ações são corretas e quais são erradas.

Para ilustrar sua posição, Hursthouse (2013) apresenta as premissas lógicas que embasam as vertentes utilitarista e deontológica. Utilitarismo inicia com “uma ação é correta se promove as melhores consequências”, porém isso requer uma premissa secundária imediata, qual seja, “as melhores consequências são aquelas nas quais a felicidade é maximizada”.

Por outro lado, na deontologia, “uma ação é correta se estiver de acordo com uma regra ou princípio moral corretos”. Isso também leva a uma premissa secundária que é “a regra moral correta é aquela que...”, pendendo de complementação a partir de uma lista de exemplos que se adequem à regra ou princípio.

Por mais simplista que essa análise possa parecer, ela revela o fato bastante relevante de que mesmo as éticas normativas necessitam de complementações para especificar a boa ação, a ação correta. E, mais importante, o que contará como elemento de avaliação para cada uma dessas vai variar entre filósofos, entre indivíduos. Por que então seria diferente para a ética de virtudes?

Nesse sentido, Hursthouse (1999; 2013) propõe que as premissas da ética de virtudes sejam “o agente virtuoso é aquele que age virtuosamente, isto é, aquele que tem e exercita as virtudes”; e a premissa secundária seria “uma virtude é o traço de caráter que...”. Não é difícil perceber que a segunda premissa pode e deve ser completada de forma muito similar ao que ocorre na deontologia e no utilitarismo.

A pergunta que fica é, como tais premissas podem, então, definir como seria a ação correta de uma perspectiva da ética de virtudes? Ela, segundo a autora (Hursthouse 2013), será aquela que o agente virtuoso praticaria de forma habitual. Isso nos leva a uma segunda e terceira perguntas, talvez ainda mais importantes: como agiria o indivíduo virtuoso de forma virtuosa? E quem seria esse indivíduo virtuoso, como reconhecê-lo?

Uma possível resposta seria: eu sou um indivíduo virtuoso, logo, eu sei como eu agiria em determinada situação. Porém, e se não for esse o caso? Se eu reconheço que sou longe de perfeito? A coisa óbvia a se fazer seria buscar alguém que julgo ser moralmente melhor que eu mesmo para questioná-lo sobre o que ele ou ela faria nessa situação (Hursthouse 2013).

E isso não é uma proposição trivial. Se sou um profissional e tenho dúvidas quanto a determinada conduta em meu trabalho, como por exemplo um advogado em um caso jurídico, ou um médico em um procedimento de saúde, nada mais normal que eu procure outros profissionais mais qualificados para buscar ajuda e aconselhamento. Da mesma forma, se tenho dúvidas quanto à minha própria virtuosidade, devo procurar quem seja para me ajudar a reconhecer a conduta correta com base nas virtudes.

Outro ponto de grande relevância diz respeito à falsa suposição de que uma ética de virtudes não cria regras a serem seguidas, mas apenas guias teóricos de ação. A própria estrutura do modelo desmente essa afirmação. Virtudes geram prescrições, enquanto vícios geram proibições. Ser honesto vem acompanhado de falar a verdade e não mentir. Ser íntegro demanda comprometimento e não corruptibilidade.

Não obstante, Hursthouse (2013) reconhece que a maior parte das regras de uma ética de virtudes são delineadas por termos ou conceitos avaliativos, isto é, que dependem de interpretação, muitas vezes caso a caso. Contudo, é igualmente verdade que regras e princípios deontológicos e utilitaristas também são.

Tire-se, por exemplo, os princípios bioéticos da beneficência e não maleficência, aos quais provavelmente poucos ou nenhum deontologista negaria a validade.

Eles vêm com a prescrição de regras como “não fazer o mal” e “promover o bem-estar dos outros”. Não é difícil perceber que tais disposições são também avaliativas.

Nota-se, portanto, que a ética de virtudes não apenas prescreve regras, mas também não exclui aquelas regras familiares aos deontologistas. Assim, a diferença entre a prescrição e organização de regras dos dois modelos é apenas teórica; diz respeito a diferentes ênfases em suas bases quanto à aplicação em casos específicos.

Outra crítica comum diz respeito ao fato de que uma ética de virtudes não conseguiria apresentar respostas concisas para um problema de conflitos. Isto, pois as prescrições de diferentes virtudes podem nos apontar para direções opostas, configurando dilemas muito complexos, nos quais não saberemos exatamente o que fazer.

Contudo, Hursthouse (1999) nota que a maior parte desses conflitos são meramente teóricos ou resultados de uma má aplicação dos termos virtude e vício. Isso, inclusive, pode ser observado em doutrinas deontológicas. Não há regra ou princípio absolutos; X pode superar Y em determinada situação e o inverso em outra; é possível haver exceções aplicáveis a diferentes circunstâncias. A resposta a cada caso vai depender, fundamentalmente, de uma interpretação das circunstâncias que o envolvem.

Ademais, há uma diferença bastante relevante entre o indivíduo que aplicou os ditames de determinado modelo em uma situação específica ou se esse modelo pode ou não, de fato, resolver questões de conflitos morais. É fato, também, que nenhum modelo poderá dar uma resposta fácil e precisa para todas as situações, caso contrário, não seria um dilema moral. A dificuldade em se sopesar e aplicar as prescrições éticas faz parte da própria análise ética. Assim, a maior parte, se não todos os dilemas morais, serão essencialmente avaliativos, mesmo se encarados sob a ótica de um modelo ético que, em tese, seja mais normativo (Hursthouse 2013).

O que a ética de virtudes, então, apresenta de diferente em relação à deontologia ou utilitarismo diz respeito, exatamente, a trazer para a equação circunstâncias que seriam facilmente relevadas por esses outros modelos, fundamentando assim suas prescrições morais em uma maior quantidade de elementos.

Ainda há que se levar em conta a possibilidade de não se chegar a uma resposta única para determinado conflito moral, o que a ética de virtudes faz muito melhor que os demais modelos. É plenamente possível que dois indivíduos virtuosos, ao analisar uma ação específica, possam chegar a diferentes opiniões acerca da conduta correta. Não significa necessariamente que um considere a conduta do outro errada. Apenas que ele, com base em seus valores, suas experiências e a sua particular prática da virtude, chegou àquela conclusão, a despeito de outras possíveis respostas, quiçá tão corretas quanto (Hursthouse 2013).

Assim, em que pese a ética de virtudes não exatamente prescrever uma ação específica ou garantir a solução de todo e qualquer dilema moral, ela possui, sim, uma dimensão normativa, no sentido de apresentar diferentes embasamentos – aplicação das virtudes e suas regras derivadas – quanto ao exercício da escolha moral.

4.3 ANSCOMBE E FOOT – PRINCÍPIO DE AÇÃO CORRETA

Para grande parte dos eticistas contemporâneos das virtudes, estabelecer um critério de ação moralmente correta é central para a ética das virtudes, pois a colocaria como uma teoria normativa. Na contramão deles, Anscombe (2020) e Foot (2002) apresentaram algumas críticas enfáticas sobre a forma pela qual filósofos costumam lidar com o conceito de ação moralmente correta e outros conceitos correlatos, como obrigação moral.

As autoras, cada uma a seu modo, chamaram a atenção para o fato de que, aparentemente, os primeiros “resgatadores” das virtudes falharam ao estabelecer esse critério, pois sua preocupação estava mais voltada em dar prioridade de avaliação ao agente em contraponto à atenção exclusiva à avaliação de atos dos demais modelos éticos concorrentes.

Com isso, elas acreditaram que os filósofos morais da era moderna em diante atribuíam sentidos artificiais ou incoerentes aos termos “correto” e “dever”. Virtudes,

por outro lado, seriam uma forma de remover essa artificialidade e dar coesão ao macro da moralidade, vez que as virtudes permitem uma compreensão da ética sem o apelo de noções artificiais.

A ausência de um critério de ação moralmente correta teria, por consequência principal, uma falha da ética de virtudes em configurar uma teoria normativa. Primeiro, pois sem um critério de retidão moral, a ética de virtudes estaria limitada à avaliação do agente e não poderia dar uma abordagem adequada para avaliação de atos. Segundo, pois ela não seria um guia de ação. E terceiro, não seria capaz de oferecer uma abordagem de uma distinção intuitivamente plausível, entre moralmente bom e ação moralmente correta (Hacker-Wright 2010).

Anscombe (2020) e Foot (2002), assim como Hursthouse (1999), defendem que as alegadas dificuldades da ética de virtudes, por não oferecer um princípio de ação correta, são mais teóricas e imaginativas do que reais. Isto, pois as críticas quanto à suposta incapacidade da ética de virtudes de oferecer uma retidão moral dizem respeito a uma perspectiva deontológica do conceito, isto é, relacionada a um sentido de obrigação.

Entretanto, é plenamente possível, e já foi feito por outros eticistas das virtudes como Slote (1992), utilizar-se de um sentido de retidão moral mais brando, a partir de qualidades como “aconselhável”, “permissível” e “admirável”. A questão que fica é se essa brandura é capaz de oferecer uma abordagem, um critério plausível e viável de ação moralmente correta.

Anscombe (2020) aduz que, na tentativa de prescrever uma análise normativa dos termos “moralmente correto”, “moralmente errado”, filósofos costumam tirar os termos de um contexto no qual eles teriam o uso adequado, colocando, assim, um peso que eles não podem suportar. A tarefa conceitual filosófica, aqui, seria promover uma visão de se chegar ao princípio que adequadamente proponha o que é moralmente correto.

Nesse sentido, as virtudes seriam capazes de prescrever uma concepção de avaliação de atos, mas uma concepção que dispensa noções mais fortes de “ação moralmente correta” e de “obrigação moral”. A exemplo, dizer que um ato é justo o

isenta das dificuldades associadas de se considerar um ato moralmente correto (Anscombe 2020). Afinal, algumas ações podem até ser legais no sentido jurídico, porém, não deveriam ser tomadas por serem incompatíveis com a bondade humana ou que se espera do agente virtuoso, então é alguém que permite que essas considerações tenham uma palavra definitiva em sua conduta.

O que se depreende de Anscombe (2020) acompanhando Hursthouse (1999; 2013), é que ela propõe uma forma de não codificação da ética, no sentido de que podem ser articuladas diversas regras que englobem o que as muitas virtudes demandam, porém, tais regras seriam apenas generalizações que adotam virtudes, e assim somente uma pessoa que tem algum entendimento sobre virtudes poderia realmente aplicá-las.

A questão, portanto, não é afastar a análise de atos em favor da análise pura do agente, mas sim evitar a armadilha de uma abordagem incoerente, unicamente balizada na avaliação de atos, em favor de um contexto avaliativo mais conciso, que englobe tanto condutas quanto agentes (Hacker-Wright 2010). Trata-se de somar bases, não de excluir.

As consequências de se rejeitar a noção mais forte de ação moralmente correta não são tão drásticas quanto podem alegar os eticamente mais conservadores. Mesmo que rejeitar esse conceito mais tradicional signifique alterar a forma como pensamos a moralidade a partir da filosofia, isso não necessariamente implica que tudo é permitido (Teichmann 2008). Em realidade, significa que não há uma ação definitivamente proibida ou permitida sem um apelo a um contexto que leve em conta tanto noções legais ou do dever, quanto excelências de caráter.

Ademais, a rejeição de uma abordagem deontológica não exige a existência de conflitos morais complexos. Porém, essa ausência nada impede em se garantir prescrições definitivas por meio da ética de virtudes, inclusive tão fortes quanto as deontológicas. Essa sensação de vazio se dá tão somente pela ilusão de que haveria uma regra moral definitiva que determinaria o status deontológico de um ato em particular – status esses que são meramente princípios contingentes (Foot 2002).

Uma outra objeção à não adoção de um critério de regra moral mais forte à ação moralmente correta diz respeito à sensação de insuficiência do modelo ético em razão da falta de um processo fixo de decisão moral. Hursthouse (1991) e Annas (2004), entretanto, entendem que se tal procedimento fosse especificado, qualquer pessoa, inclusive uma viciosa, poderia dominá-lo, o que afastaria um elemento essencial das virtudes, o seu exercício e sua compreensão. Além disso, buscamos orientação ética de pessoas que julgamos mais experientes ou mais virtuosas, o que implica que não existe um passo a passo decisório que possa ser seguido.

Não obstante, a existência de tal procedimento não leva em consideração o fato que nós costumeiramente responsabilizamos os agentes por suas decisões morais, ao invés de culparmos a teoria ou o modelo que eles seguem (Annas 2004). A rejeição dessa ideia, portanto, vincula o critério de decisão moral ao exercício da sabedoria prática, pois o indivíduo que é competente no exercício das virtudes precisa ter uma sensibilidade moral que advenha da preocupação com o bem agir.

Hursthouse (1999) admite a possibilidade de um defensor da ética de virtude apresentar um critério de ação moralmente correta, mas que o faz sob pressão e apenas para estabelecer um diálogo frutífero com a maior parte dos filósofos morais modernos. E isso se revela perigoso, pois condiciona a ética de virtudes a uma concepção externa do que o modelo ético deveria ser.

Allen Wood (2007) desenvolveu a concepção dominante da tarefa da filosofia moral como modelo institucional ou científico, sob a premissa de que a tarefa de uma teoria ética é reconciliar princípios e juízos inicialmente conflituosos, seja pela qualificação e modificação deles, pela exposição dos conflitos aparentes de forma a produzir a explicação mais coerente.

Wood aponta, ainda, falhas em análises baseadas puramente nos elementos “objetivo” e “método”. Objetivo implica que a teoria ética deve nos dizer o que fazer, ao invés de nos ajudar a pensar melhor sobre o que fazer. Na mesma linha, método impõe uma responsabilidade muito grande nas nossas intuições, que são notadamente divergentes e não confiáveis (Wood 2007).

De modo similar, McDowell (1998) apresenta um paradigma dedutivo do pensamento moral que prescreve que o pensamento moral deve ser consubstanciado de silogismos, com compromissos morais presentes nas suas premissas principais. As premissas secundárias, por outro lado, possuem fatos diretos. Princípios morais devem ser aplicáveis a questões factuais que são, por si só, não morais, de modo a gerar argumentos consistentes e julgamentos morais racionais.

4.4 CHRISTINE SWANTON – VISÃO PLURALISTA DAS VIRTUDES

Um sério problema enfrentado pelos eticistas das virtudes diz respeito a especificar a natureza de uma ação, isto é, se ela sempre será virtuosa ou viciosa em si mesma, ou se depende do valor e do reflexo que ela tem em seu objeto. Em outras palavras, se enfrentar seus medos significa coragem e deixar de enfrentá-los traduz a covardia, independentemente da situação ou das motivações.

Christine Swanton (2003) propõe uma visão pluralista das virtudes, que prega que, o que faz de uma característica uma virtude, pode depender fortemente da natureza do objetivo dessa característica e como eles se relacionam. Ela rejeita a ideia de que as virtudes possam ser corretamente compreendidas de forma independente do significado moral de seus objetos ou que a retidão de uma conduta seja determinada pelo que uma pessoa virtuosa habitualmente faria, como prega Hursthouse (1999; 2013).

Para Swanton (2001), uma conduta digna de escolha, uma conduta virtuosa, será aquela que acerta ou passa perto o suficiente do objetivo da virtude; e isso será determinado principalmente pela observância de uma relação apropriada com objetivos moralmente significantes aos quais aquela característica virtuosa responde. Uma ação será justa se atingir o objetivo da justiça.

Não obstante, a autora também defende que as virtudes não estão limitadas a apenas um modo de resposta, já que é possível reconhecer e considerar elementos

no mesmo campo de formas diferentes. Há uma pluralidade irreduzível de modos para se avaliar essa resposta, que levarão em consideração múltiplos fatores: valores e status, benefícios, relações etc. O conjunto desses fatores e como eles servirão de base para escolhas morais formam o perfil da virtude (Swanton 2003).

Além disso, Swanton compartilha a visão aristotélica de que nossa natureza contribui para a formação do contexto e do campo de cada virtude. Com isso, há circunstâncias no campo de uma virtude que são intrínsecas ao ser humano e que vão além dos modos de resposta. Os apetites são essenciais para o campo da temperança, assim como o medo o é para o campo da coragem.

Isso leva a uma divisão entre os prismas objetivo e subjetivo das virtudes. Na dimensão objetiva estão as demandas que surgem do campo ou esfera de interesse, bem como o objetivo/propósito de cada virtude. Na dimensão subjetiva estão o perfil dos modos de resposta e a forma da virtude, isto é, os padrões de resposta que são impostos pelo perfil de respostas de cada virtude.

Fundamentalmente, Swanton define virtude como uma boa qualidade de caráter, que traduz uma disposição para responder tanto a elementos pertencentes ao campo, isto é, da esfera de interesse daquela virtude em específico quanto às demandas do mundo – o que determinada situação requer. Virtudes seriam, então, traços que revelam uma disposição para sentir e escolher de forma adequada (Swanton 2003).

Portanto, a avaliação escoreita da retidão de uma conduta perpassa primeiro pelo respeito ao que, em linhas gerais, configuraria virtude, e então por uma medição de se aquela conduta atinge o objetivo daquela virtude em determinada situação.

4.5 MICHAEL SLOTE – ÉTICA DE VIRTUDES BASEADA NO AGENTE

Michael Slote defende que uma ética de virtudes, se não a melhor abordagem, apresenta diversas vantagens em relação aos seus modelos concorrentes mais fortes:

consequencialismo e deontologia. O século XVII presenciou um crescimento em larga escala de condições sociais que requeriam a existência de leis e outras formas de governança das relações. Porém, essas então modernas condições também envolviam populações menos homogênea com diferenças de valores culturais religiosos sociais – o que invariavelmente urgia pela existência de modos de se permitir que grupos tão diversos e discordantes existissem juntos numa mesma sociedade (Slote 2013).

Baier (1985), McDowell (1979) e Williams (1985), já haviam sugerido que tais abordagens negligenciam muitos aspectos da vida humana e suas complexidades, em uma tentativa de propor teorias unificadas condizentes com o método científico, deixando de lado propósitos práticos que são exatamente o que difere a ética de qualquer outra forma de ciência. As virtudes por outro lado não só permitem, mas dão grande relevância a esses aspectos ao apelarem a fatos sobre o caráter e as motivações humanas (Slote 2013).

Outra vantagem que o autor defende da ética de virtudes em relação às suas concorrentes é relacionada ao chamado de sorte moral. Resumidamente sorte moral, como proposta por Bernard Williams (1981), diz respeito a uma situação na qual se confere reprovação ou aprovação a um agente moral com base em ambos, sua conduta e as consequências dela, a despeito do real controle que ele teve sobre esses fatores.

Tomemos como exemplo uma situação na qual um agente pratica conduta X, de natureza imprudente que, pelas circunstâncias do caso, gera um risco da consequência Y, de natureza negativa. Slote nota que, de um ponto de vista consequencialista, a reprovabilidade moral viria apenas na hipótese da ocorrência de Y. Por outro lado, não seria a conduta reprovável, caso Y não ocorresse. Slote discorda desse ponto de vista defendendo que nossas intuições morais ou de senso comum dificilmente considerariam o acaso como definição de culpabilidade ou moralidade (Slote 2001).

Nesse sentido, parece que a visão consequencialista assume que a culpabilidade não é um elemento moral interno do agente ou de sua conduta, mas uma questão de se será socialmente útil atribuir-lhe culpa. Isso implica que esse modelo

desvaloriza os agentes morais e seus interesses, não porque não há valor moral desses fatores, e sim porque possuem um peso menor que fatores externos incontroláveis, como a sorte.

Entretanto diferentemente de seus contemporâneos Slote desenvolveu certo afastamento da teoria aristotélica. O autor aponta que Aristóteles era mais preocupado com caráter de indivíduos do que com seus motivos ou condutas, pois o indivíduo virtuoso sempre performará ações virtuosas através sua sabedoria – o que Slote (2001; 2013) caracteriza como modelo ético *focado no agente*.

O que Slote propõe em contrapartida é uma ética da virtude *baseada no agente*, pois coloca ênfase fundamental nas motivações. Para ele há certas formas de motivações que são intuitivamente boas – ou pelo menos aprováveis – nelas mesmas, independentemente das consequências, de regras ou de princípios. Assim, ações são corretas porque são tomadas a partir de motivos virtuosos (Slote 2001; 2013).

Esse modelo não procura justificativa no que constitui a felicidade humana ou a eudaimonia. Isso não quer dizer, contudo, que avaliações aretaicas estejam fora de cogitação; pelo contrário são fundamentais à ética, sendo classificadas pelo autor como primárias; enquanto disposições deontológicas – do dever –, seriam secundárias. Assim, basear-se no agente da forma que Slote propõe permite uma avaliação moral separada de qualquer teoria de bem-estar ou bondade humana (Slote 2001).

Outro aspecto que diferencia a proposta de vertentes aristotélicas diz respeito à não consideração simplesmente de um indivíduo hipotético. Se tomarmos em comparação os conceitos de conduta virtuosa de HurtsHouse (1999; 2013) – aquela habitualmente praticada pelo indivíduo virtuoso nas mesmas circunstâncias – e Swanton (2003) – aquela que atinge o alvo das virtudes –, é possível perceber que tratam de um indivíduo hipotético e não do agente verdadeiro e suas motivações reais.

Isso segundo Slote (2013) faz com que tais abordagens recaiam sobre um grave problema de circularidade: torna-se impossível conceituar o indivíduo virtuoso sem fazer menção às virtudes e conceituar as virtudes sem referenciar o indivíduo virtuoso. Ao basear a retidão da conduta nos motivos do agente real sem qualquer referência a termos como eudaimonia e similares, Slote evita a circularidade.

Swanton (2001) rejeita um modelo de virtudes baseado no agente por entender o que tal abordagem não é capaz de fazer uma distinção entre ação correta e ação moralmente boa. No mesmo sentido Ramon Das (2003), respondendo Slote diretamente, entende que o autor falha em diferenciar avaliação de ações e de motivações, condenando uma possível conduta intuitivamente boa.

Slote (2003) responde com o apontamento que nós sempre teremos diversas intuições, algumas mais fortes que as outras, e que o invariável conflito entre elas é exatamente o que faz necessária a teoria moral. Afinal, bons resultados podem ser precedidos de condutas baseadas em motivos obscuros e não parece correto descrevê-las como possuindo valor moral positivo – isso seria trabalho dos consequencialistas.

Se julgarmos as nossas ações e de outros simplesmente por seus efeitos no mundo, nós terminaríamos incapazes de distinguir ações acidental ou ironicamente úteis (ou escorregões em cascas de banana) de ações que nós realmente admiramos moralmente e que são moralmente boas e louváveis (Slote 2003, p. 39) (tradução minha).

Nesse ponto, van Zyl (2005; 2009) concorda com Slote, defendendo que uma ação pode inicialmente ser considerada como moralmente correta porque aparentou manifestar a virtude. Porém, quando compreendemos os reais motivos do agente podemos passar a considerá-la errada, por percebermos que suas motivações foram viciosas.

Outra objeção de Das (2003), diz respeito a situações nas quais o agente tem o dever de agir de determinada forma. Nelas se o indivíduo performa o seu dever sua conduta é reta. Nesse sentido uma abordagem baseada no a gente falha na tarefa de avaliar ações a partir dos reais motivos.

Para Slote, entretanto, há uma separação clara entre orientação de ação, ou seja, o dever em casos específicos, e avaliação da ação. Se o agente tem obrigação em agir de determinada maneira, mas o faz a partir de malícia, está agindo de forma errada sem que essa conclusão negue a existência de seu dever.

4.5.1 Críticas à Slote

Algumas críticas podem ser tecidas à visão de Slote nesse último ponto. Primeiramente, segundo van Zyl (2009), se o agente pode agir de acordo com o seu dever e ainda assim agir de forma errada, o critério de avaliação de ação não está conectado aos seus reais motivos, mas sim aos de um indivíduo hipotético – o que Slote tenta afastar.

De modo a corrigir esse pequeno deslize da fundamentação de Slote, van Zyl (2009) propõe que, sim, consideremos um agente hipotético e seus motivos como elemento de avaliação de virtude e correção de ações, mas em complemento a uma disposição acerca da motivação do indivíduo real. Desse modo propõe duas disposições complementares:

Uma ação é correta se e por que exibe ou expressa uma motivação virtuosa ou pelo menos não exibe ou não expressa uma motivação viciosa; e

Uma decisão é correta se e apenas se for aquela que o indivíduo virtuoso iria caracteristicamente escolher nas mesmas circunstâncias (van Zyl 2009, p. 64) (Tradução minha).

A complementação proposta se mostra necessária, pois são raras as vezes nas quais o indivíduo será plenamente virtuoso e, portanto, saberá exatamente como agir em determinada situação. Contudo, na maior parte das ocasiões, a pessoa, em que pese possuir boas motivações, não estará decidida em como agir, utilizando-se, assim, de uma figura virtuosa em quem se espelhar.

Notadamente, van Zyl defende uma separação entre ação correta, aquela que parte de motivações virtuosas, e decisão correta, a que comporta o que o indivíduo virtuoso habitualmente faria na mesma situação. Dessa maneira, a autora entende conseguir uma união de ideias aretaicas – como as de Hursthouse – e sentimentalistas – como as de Slote.

Poder-se-ia argumentar, ainda, que a proposta de van Zyl não comporta a visão de Swanton (2001) quanto à retidão da ação, isto é, aquela que atinge ou se aproxima suficientemente do objetivo da virtude. Não entendendo tal objeção como um problema válido pois, quando Swanton fala de objetivo da virtude, ela não se refere

necessariamente a “resultados”, mas sim a motivações. Portanto, se a conduta escolhida advém de bons motivos e, simultaneamente, seria a mesma tomada por uma pessoa virtuosa, certo é que atingiria, ou ao menos aproximar-se-ia do objetivo da(s) virtude(s) relevante(s) àquela determinada situação, atestando, assim, pela retidão da conduta.

Não obstante, há uma segunda crítica relevante que desejo expor, ao que diz Slote sobre as circunstâncias nas quais o agente possui o dever de agir. Recordemos que, para ele, se o indivíduo age a partir de motivações viciosas, sua ação será errada mesmo que atinja o objetivo de seu dever. Contudo, o autor também entende que uma ética de virtudes deve ser prática, no sentido de que a) pode ser utilizada pelo agente em situações específicas; e b) pode ser utilizada pelo teórico para desenvolver soluções para problemas. Além disso, o próprio Slote defende as intuições individuais e o senso comum como elementos de uma ética de virtudes (2001; 2013).

Imaginemos, então, uma situação na qual um médico performa uma cirurgia que salva a vida do filho de uma mulher. Porém, o faz por possuir uma enorme vontade de relacionar-se sexualmente com ela e enxergou o ocorrido como uma oportunidade de ser heroico e, assim, conquistá-la. Slote (2001; 2003) e van Zyl (2009) diriam que, uma vez que saibamos dessa motivação no mínimo não virtuosa do homem, julgaríamos sua conduta como errada.

Entretanto, parece-me ilógico conceber que as nossas intuições ou nosso senso comum – elementos esses inclusos nas propostas dos autores – negariam a laudabilidade de uma conduta como a do homem do exemplo; pelo menos não enquanto ele não tomasse atitudes agressivas quanto a sua motivação, como “cobrar” a almejada relação “como recompensa” da mulher, ou algo do gênero.

Isso, pois uma conclusão como a Slote e van Zyl demanda necessariamente que a motivação egoísta e viciosa – desejo sexual – seja a mais importante, senão única, motivação do indivíduo, desconsiderando, assim, todas as outras passíveis de coexistirem em uma circunstância como essa – religiosas, cívicas, profissionais e afins.

Imaginemos, agora, um paciente que, após um acidente, está em situação terminal, sem controle de si ou capacidade de exercer a própria autonomia e experienciando dores terríveis e outras formas visíveis de sofrimento. Ele possui apenas um parente vivo, sua filha, que é chamada ao hospital pelo médico responsável que, atestando pela inviabilidade de recuperação, além de todo o sofrimento relatado, a informa da possibilidade de realizar a eutanásia, procedimento que, para fins do exemplo, é legal e recomendado para aquele caso específico.

Digamos que a filha se mostre muito compadecida com o estado do pai e, lembrando que era vontade dele, caso se encontrasse em uma situação como essa, demonstre interesse em autorizar o procedimento, de modo a poupá-lo. Porém, informa precisar consultar com um advogado primeiro, para saber se haverá algum prejuízo patrimonial derivado da permissão. Após colher as informações pertinentes, autoriza o médico a realizar a eutanásia.

Aqui, similarmente ao exemplo anterior, há uma pluralidade de motivações envolvidas, cada uma relacionada com determinadas virtudes. A maior parte delas apontaria pela retidão da conduta da filha – empatia, compaixão, respeito –; apenas uma deporia contra – ganância. Entretanto, diferentemente do outro caso, atrevo-me dizer que a maioria das pessoas consideraria a conduta da filha errada, pois, mesmo que se reconheça que suas motivações iniciais foram de poupar o pai de todo o sofrimento naquela situação irreversível e respeitar sua vontade, o motivo determinante para sua decisão foi de ordem patrimonial, egoísta, viciosa, vinculando a sua decisão final à satisfação desta motivação.

O que quero explicitar, em suma, é que as situações nas quais requerer-se-á do agente uma conduta e uma decisão corretas são muitos mais complexas do que pode predizer um exemplo idealmente construído para defender determinado ponto. Nesse aspecto, inclino-me a concordar com Swanton no que diz respeito ao conjunto de fatores, internos e externos, que moldarão as escolhas morais. Lembremos que a própria filósofa considera que uma ação somente é correta se for em geral virtuosa (Swanton 2003).

Não é novidade na literatura que uma mesma situação comporta uma pluralidade de virtudes; nem que uma virtude relacionada a uma determinada prática possa

ser indiferente ou até viciosa em outra (MacIntyre 2007). Parece-me inconcebível que, em absolutamente todas as situações, um único motivo vicioso, seja ele qual for, sempre tornará a ação terminantemente errada, a despeito de outras motivações tão ou mais importantes que aquela, que possam ser boas e refletir a decisão que um indivíduo virtuoso hipotético tomaria nas mesmas circunstâncias.

Afinal, o próprio Slote (2003) defende que o agente virtuoso ideal é profundamente conectado e preocupado com o bem-estar de outros e não, ao menos não conscientemente, se está agindo virtuosamente. Ele age a partir de boas intuições e a prática do bem o coloca em um processo de crescimento que o faz mais virtuoso do que era anteriormente.

E isso implica que, de um prisma prático da ética, há espaço para melhoria, para o crescimento moral de pessoas dentro de um espectro de virtudes aplicáveis a situações plurais. Em outras palavras, o indivíduo real não precisa ser inteiramente virtuoso para que sua ação seja julgada correta; a prática do bem o desenvolverá no caminho das virtudes, fazendo com que se torne uma pessoa cada vez melhor.

De todo modo, partindo das premissas revisadas de van Zyl (2009) e considerando a elucubração anterior, parece consistente afirmar que é muito mais moralmente honesto considerar todo o conjunto de motivos do agente como critério de avaliação da retidão de uma conduta, no sentido de verificar se eles são em sua maioria condizentes com as virtudes relevantes para a situação a ser avaliada e, especialmente, se a motivação determinante foi virtuosa.

E isso é relevante, pois, como visto, as éticas de virtudes evoluíram na contemporaneidade, afastando-se de um ideal eudaimonista para abarcar as realidades plurais das comunidades atuais, e deixando de se basear no agente para focar em suas motivações e como elas refletem um indivíduo virtuoso hipotético e os objetivos das virtudes. Se reconhecemos a realidade da imperfeição humana e a capacidade de crescimento pessoal e moral do indivíduo, não faz sentido que, em absolutamente todas as situações, uma única maçã podre condene toda a macieira.

É dizer, também, que, se vamos priorizar a dimensão prática de uma ética de virtudes, especialmente no âmbito da bioética, temos que ter em mente que focar

apenas ou majoritariamente no suposto caráter do agente, e não no conjunto de suas motivações e como elas se relacionam com as virtudes e com os objetos de estudo da disciplina, muito provavelmente condenaria a possibilidade de se elaborar um modelo bioético de virtudes que possa, de fato, ser aplicável a situações reais.

5 AS VIRTUDES NA ÉTICA MÉDICA – CONTRIBUIÇÕES DE PELLEGRINO E THOMASMA

5.1 TEORIA DA VIRTUDE NA PRÁTICA MÉDICA

Diante de tantas novas ideias sobre virtudes eclodindo nas décadas finais do século XX, não é de se estranhar que muitos profissionais de outras áreas, que não a filosofia, passassem a demonstrar interesse em sua aplicação em seus respectivos campos. No âmbito da ética médica, o médico Edmund Pellegrino e o filósofo David Thomasma publicaram, conjunta e separadamente, obras de grande importância para o estudo dos fenômenos sociais, culturais e morais que influenciam a prática da medicina. *Base Filosófica da Prática Médica* (1981), *Pelo Bem do Paciente* (1988) e *Virtudes na Prática Médica* (1993) são parte de um projeto contínuo de desenvolvimento de uma filosofia moral coerente aplicável à medicina. Pela razão óbvia da proximidade temática, o foco nesta tese será na última.

Pellegrino e Thomasma (1993) afirmam que a medicina é uma comunidade moral pois se encontra no centro da prática moral e seus membros são unidos por um propósito moral em comum. Isso sendo verdade, esses membros devem ser guiados por uma espécie de força compartilhada de moralidade, regras fundamentais, princípios ou características que vão definir uma vida moral consistente com os seus fins, objetivos e propósitos na medicina.

As virtudes são intimamente conectadas com a escolha. Diferentemente de Platão, Aristóteles admitiu uma consideração entre as paixões e as emoções. As condutas da pessoa virtuosa advêm de três coisas: o conhecimento de cada ação, a escolha do bem pelo bem e a fonte de conhecimento e escolha de um caráter bom.

Virtude, então, não se trata apenas de sentir o que é bom, mas da capacidade de fazer uma boa escolha. É uma disposição habitual para agir bem. A virtude é resultado do exercício habitual das virtudes; pode e deve ser treinada. É, por

consequente, um hábito sob o comando da razão. Não é um reflexo automático ou inconsciente, nem uma resposta intuitiva do conhecimento inato do que é o bem (Pellegrino e Thomasma 1993).

Os autores destacam que a ideia de Aristóteles, aquela que define a virtude como meio termo entre dois extremos injustos, parece inadequada. Nem todas as virtudes são necessariamente um ponto mediano entre extremos. Tomemos justiça, por exemplo. Não é possível ser justo demais, vez que essa virtude diz respeito a garantir a cada um o que lhes é de direito. É possível garantir o direito que é devido a uma pessoa de forma excessiva (Pellegrino e Thomasma 1993)? Obviamente que não, pois o excesso se afasta da virtude.

O que, para Pellegrino e Thomasma, é de central relevância na visão aristotélica sobre virtudes é a conexão entre decisões morais e o caráter do agente, ou seja, colocar uma ênfase no indivíduo e nas habilidades necessárias para ser uma boa pessoa ao invés de considerar as razões e as consequências dos atos.

Na filosofia moral estoica, a natureza e suas leis são pontos chave. Como seres humanos são parte da natureza, eles compartilham a força de vida criativa e a necessidade de se submeter às leis da natureza. O bem e a felicidade humanas residem na benevolência e na ordenação da natureza, com a qual o ser humano deve viver para ser feliz (Ar. Did. em Brito e Dinucci 2016; Cic. Fin 2001; Epit. 1925). Nessa visão, parece difícil separar o conceito de dever do de virtude. Aderência ao dever se confunde com a definição de virtude.

Na modernidade, as virtudes tornaram-se secundárias a outros elementos balizadores da ética, como regras, dever e resultados. Em que pese uma construção sentimentalista de Hume, que transportou a discussão da ética para a área da psicologia moral e, invariavelmente, gerou uma faísca para o renascimento das virtudes séculos depois, deontologia e consequencialismo quase que monopolizaram as discussões éticas da era.

Alasdair McIntyre (2007), propôs que as virtudes devem ser entendidas como disposições ou qualidades adquiridas distintas pelas seguintes características: 1. Elas são necessárias para que os humanos possam obter os bens internos à prática

comum; 2. Elas sustentam identidades comuns ou comunidades por meio das quais os indivíduos podem buscar o bem para suas vidas inteiras; e 3. Elas sustentam as tradições que provêm práticas e vidas individuais com o contexto histórico necessário.

Hursthouse (1999; 2013) trouxe a ideia de um indivíduo virtuoso hipotético, cujas condutas seriam o molde para os demais. Anscombe (2020) e Foot (2001; 2002) assumiram uma visão funcionalista, ao rejeitarem um critério de regra moral mais forte e identificarem virtudes com base no que é propício à capacidade individual e da sociedade para reconhecer o bem. Swanton (2003) complementou com uma visão pluralista das virtudes, defendendo que o objetivo da virtude e como a conduta corresponde a esse objetivo é o que define a virtude em si.

No âmbito da ética médica, existe uma corrente de anti-virtude que pode ser vista na proposta de Engelhardt e Rie (1988), por exemplo. Eles advogaram por uma nova ética da medicina que iria suplantiar a beneficência pelo interesse próprio, pela qual a acomodação ao livre mercado do cuidado sanitário passaria a ser a base para uma necessária revisão da ética médica. Os autores chegam a sugerir a prática da dissemia, isto é, a escolha por pacientes pagantes e por procedimentos mais caros, de modo a forçar a sociedade a agir mais incisivamente com suas obrigações em relação aos pobres.

Pellegrino e Thomasma (1993) entendem que, por mais que existam diversas teorias de virtude, as posteriores a Aristóteles nada ou muito pouco contribuíram à teoria como um todo. Nesse sentido, os filósofos contemporâneos realizaram o resgate das virtudes antigas, para elaborar o que chamam de ética de virtudes atual. Os autores já haviam notado que Aristóteles frequentemente se utilizava da medicina como um modelo ou exemplos para explicar seu método e suas éticas. Isso, segundo eles, sugere a relação importante entre a saúde e as virtudes que seus profissionais devem possuir (Pellegrino e Thomasma 1981).

Pellegrino e Thomasma destacam e respondem a algumas objeções à teoria da virtude na medicina realizadas por Veatch, em *Contra a Virtude* (1985):

1. *Virtudes e demais traços e características especificamente da prática da medicina não são imediatamente evidentes.* Segundo Veatch (1985), uma vasta gama

de virtudes foi proposta e analisada através da história, fazendo com que as virtudes que serão relevantes sejam vinculadas à cultura. Quanto a isso, McIntyre (2007) já havia apontado a importância da cultura e da sociedade às virtudes que serão valorizadas. De modo similar, pode-se alegar que as interpretações de princípios também são vinculadas à cultura, assim como a maior parte do senso moral que possuímos (Pellegrino e Thomasma 1993).

Adiante, é óbvio que as características valorizadas são influenciadas pela cultura, mas isso não quer dizer que sejam simplesmente aceitas à míngua de críticas ou oposições, mas sim a partir de elaboração. O desafio é, portanto, o de propor um modelo que posicione as virtudes em seu arcabouço, mesmo com a inevitável variação de quais serão elas.

2. *Uma teoria de virtude é algo perigoso* (Veatch 1985). Em resposta, a teoria da virtude não pode se sustentar sozinha em uma sociedade moderna, pluralística e secular, vez que há muita variação entre as virtudes que devem ser enfatizadas. Quanto a isso, os autores já propuseram a compreensão das virtudes na prática médica combinadas com os princípios bioéticos, conduta que me parece acertada. Assim, ao invés de vistas isoladas e descompassadas, teremos elementos de complementaridade aos princípios já estabelecidos, de modo que possam nortear as ações. A virtude da benevolência deve moldar o princípio da beneficência; justiça deve direcionar o seu princípio correlato de mesmo nome (Pellegrino e Thomasma 1993).

3. *A teoria da virtude é desnecessária numa medicina de estranhos* (Veatch 1985). Aqui, Veatch argumenta que vivemos em uma era onde as pessoas são estranhas e por isso, é necessária uma maior preocupação com condutas corretas. Assim, a teoria da virtude não seria aplicada em situações como urgência e emergência médica ou em consultas com médicos que os pacientes não possuem uma relação. Uma conduta correta não pode ser garantida por nenhum modelo ético ou moral.

Pellegrino e Thomasma (1993) argumentam que, de uma perspectiva cínica, nem as leis ou as regras internas de instituições garantem que o bem será feito ou que o mal será evitado. É relativamente fácil para um profissional da medicina, a parte hipersuficiente na relação médico-paciente, optar por agir com base no interesse próprio e em detrimento do que realmente precisa o paciente. Nesse caso, se uma teoria

de virtudes é insuficiente para essa garantia – assim como todos os demais modelos –, pelo menos tem o condão de moldar, de treinar, de capacitar o profissional de saúde a tornar-se uma pessoa que vai escolher fazer o bem, evitar o mal e efetivamente curar o paciente; ou seja, tornar-se um profissional virtuoso.

Nesse sentido, a retidão da ação, especialmente no cuidado sanitário, também não pode ser garantida simplesmente por uma abordagem principiológica, orientada pelo dever ou baseada em resultados. Entretanto, parece ser uma máxima aceitável a visão de que é melhor que nossos cuidadores sejam mais dedicados ao bem do que a outras motivações – isto é, que suas inclinações profissionais sejam mais fortemente embasadas em suas qualidades de caráter e motivações, do que no desejo por fama, dinheiro ou prosperidade. Trata-se de uma questão de adição; antes um indivíduo ambicioso, mas fundamentalmente guiado pela virtude, do que apenas ambicioso.

Os autores propõem uma série de virtudes atinentes à prática médica e ao profissional de saúde, as quais serão a seguir sucintamente apresentadas.

5.2 VIRTUDES DA PRÁTICA MÉDICA

5.2.1 Fidelidade à confiança

A confiança é uma ferramenta pela qual podemos, até certo ponto, antecipar o futuro, por meio de uma colocação espontânea de si mesmo no estado de vulnerabilidade e dependência da boa vontade das motivações de outrem. Tal estado é especialmente presente na doença, na vida do idoso, na infância, ou quando estamos necessitados de cura, de justiça, de ajuda, de aprendizado. Assim, precisamos confiar em profissionais ou figuras de autoridade para acessarmos os benefícios esperados (Pellegrino e Thomasma 1993).

Portanto, quando falamos em fidelidade à confiança – uma virtude daquele em quem se confia – no cuidado sanitário, é possível perceber uma latente dúvida quanto ao papel central da confiança em uma ética profissional, sendo vista como ilusória ou mesmo como uma impossibilidade radical (Veatch 1991). Com isso, surgiram propostas alternativas à confiança na ética das profissões, como a elaboração de contratos para reduzir as relações profissionais à escolha de *ombudsman* ou outros intermediários etc.

Parece que a própria existência da bioética é uma grande evidência de que essa confiança no âmbito do cuidado sanitário falhou. Ora, necessitamos de bioeticistas para estudar relações sociais e profissionais, estabelecer e reforçar limites, aprimorar práticas e criticar hábitos que não mais condizem com o esperado. Isso implica que, no mínimo, as relações de confiança entre pacientes e profissionais de saúde são em geral estremecidas.

De modo geral, confiança é associada com uma redução de complexidade ou, mais especificamente, da complexidade que adentra o mundo como uma consequência da liberdade dos seres humanos. Para Baier (2014), seria o apoio em outrem, em sua competência e disposição para cuidar ao invés de ferir. Há, portanto, uma relação de hipossuficiência *versus* hipersuficiência, atrelada a uma situação específica. Eu confio que o médico vai me analisar e indicar o melhor tratamento para o meu caso. O médico confia no meu relato inicial dos sintomas e que seguirei o tratamento.

Outro aspecto importante da fidelidade à confiança de uso da latitude discricionária (Pellegrino e Thomasma 1993), isto é, uma espécie de liberdade com menos restrições que o profissional de saúde necessita ter para exercer a sua função primordial de cuidar. O paciente precisa acreditar que sua vulnerabilidade não vai ser explorada por poder, por prestígio ou por lucro ou prazer do médico. E isso traz uma relação quase que paradoxal. Afinal, sem atitude discricionária, nenhum profissional pode exercer sua função da forma adequada, pois a ele é necessário que seja permitida certo nível de liberdade. Porém, quanto mais dessa latitude discricionária permitimos aos profissionais, mais vulneráveis nos tornamos.

Por outro lado, a limitação dessa latitude discricionária tem efeito tanto de limitar a capacidade para produzir o bem quanto para produzir o mal. Pacientes com

doenças crônicas normalmente compreendem a sua doença até melhor do que os médicos, ou pelo menos como que a doença se manifesta neles. De todo modo, é comum que mesmo assim eles não tenham as informações adequadas sobre todo o âmbito da doença e de seus tratamentos. Todo o conhecimento acerca da doença deve, em algum, momento se traduzir em ações direcionadas à cura. Tais ações serão tomadas por outra pessoa, por um terceiro, pelo médico (Pellegrino e Thomasma 1993).

Mesmo hoje em dia, quando há uma farta oferta de profissionais de saúde e possuímos um maior poder de escolha, invariavelmente, precisamos decidir por um caminho a se seguir. Quando fazemos essa escolha, nós estamos realmente optando pelo profissional que achamos que podemos confiar mais, aquele que vai respeitar nossos desejos, nossa autonomia e os nossos valores. E mesmo assim, em algum momento, pode ser que a avaliação do paciente não se coadune com a do médico escolhido.

Até o paciente mais desconfiado vai ter que encarar o fato de que o profissional da medicina é o fundo do funil da prática médica. É ele que prescreve, que realiza o procedimento, que interpreta a recomendação de outros profissionais, enfim, ele é o *cérbero*³ que guarda o caminho da cura, e não apenas um instrumento de políticas sociais. A depender de seu caráter e de sua fidelidade à confiança, ele poderá tratar o paciente como um dado estatístico, ou então ser a sua última proteção contra o sistema (Pellegrino 1983).

De todo modo, é indiscutível que essa confiança seja forçada, uma vez que derivada da nossa necessidade de ajuda, e não plenamente voluntária. Um exemplo recente de tentativa de suplantar a confiança por uma espécie de contrato seriam as diretrizes antecipadas, ou testamento vital. Em alguns países, como os Estados Unidos, elas possuem uma força legal e moral idêntica à decisão de um paciente competente.

Contudo, esse tipo de diretriz não pode especificar cada detalhe, cada problema que pode vir a surgir. Elas são abertas à interpretação, particularmente do

³ Pellegrino e Thomasma utilizam o termo em inglês “gatekeeper”.

médico ou da família, em relação ao que o paciente realmente iria querer. Se forem muito restritas, podem limitar a discricionariedade do médico, de forma que ele não possa realmente seguir o que ele entende que o paciente gostaria. Se forem realizadas de forma muito ampla ou aberta, deixam muito espaço para disputas, presunções etc (Pellegrino and Thomasma 1993).

Inobstante, o testamento vital não pode substituir a confiança, porque a sua execução depende exatamente dessa confiança e da fidelidade que o profissional da medicina vai manter. Ainda, é preciso reconhecer que o paciente precisaria ter uma boa noção de todos os fatores influenciadores e de todas as possibilidades disponíveis e suas variáveis. Logo, todo o conceito de um contrato realizado por alguém que não está bem, que não está com suas funções completamente normais, é na melhor das hipóteses irregular, visto que não há um mínimo de simetria entre as partes.

Resta claro que a confiança não pode ser eliminada das relações humanas, muito menos daquelas entre pessoas hiper e hipossuficientes. Assim, uma ética que não coloca a confiança e a fidelidade à confiança como fatores chave está fadada ao fracasso. Portanto, o que é necessário não são tentativas de erradicar a confiança, mas sim de reconstruir a ética profissional. De modo indissociável dela, deve haver uma espécie de moralidade interna para cada profissão, ou seja, obrigações morais que advêm da própria prática profissional (Pellegrino, 1983).

A fidelidade à confiança se trata de uma virtude indispensável para a ética profissional, especialmente no que tange ao cuidado sanitário. Sem ela, a relação com o profissional de saúde não pode atingir o seu fim de curar, pois a ausência de uma contrapartida pela vulnerabilidade a ele entregue é passível de tornar-se exploração.

Por um lado, é óbvio que o paciente não pode confiar ao médico toda a responsabilidade por determinar a totalidade do seu próprio bem. Pacientes devem ser encorajados e habilitados para tomar suas próprias decisões. Mas se o paciente empodera o médico a tomar essa decisão, este não pode recusar ajuda. Isso constituiria um abandono moral. Nessas circunstâncias, o médico deve fazer todos os esforços para aprender o máximo que puder sobre todas as dimensões do que constitui o melhor interesse daquele paciente (Pellegrino and Thomasma 1993).

O bom médico deve ser analisado com base num contexto maior do bem geral para aquele paciente, com base em seu sistema de valores, em seu modo de vida, em sua história de vida, em sua espiritualidade, em seus compromissos temporais, e da forma mais precisa possível. Isso, inclusive, pode ser observado quando do tratamento de pacientes que são da religião Testemunha de Jeová e sua recusa em obter transfusões de sangue – decisão pacificamente válida e de respeito obrigatório no Brasil.

A partir de uma ética da confiança, o médico é impelido a desenvolver um relacionamento com o paciente, de modo que se torne familiarizado com quem o paciente é, com o que ele ou ela deseja, quais são os desafios da sua doença e suas especificidades. Ainda, o médico deve preparar o paciente para situações complicadas, como com uma deficiência, invalidez e morte.

Numa ética da confiança, o médico é obrigado a apresentar os dados clínicos de forma mais fácil e pessoal possível. A fidelidade à confiança afasta a possibilidade de manipulação, coerção, enganação para obter o consentimento. Em contrapartida, noções antiquadas de confiança absoluta são inadequadas para os dias de hoje. É necessária uma redefinição de confiança nas relações que seja consistente com o contexto atual de autonomia, democracia participativa e pluralismo moral (Pellegrino and Thomasma 1993).

Exatamente por isso, sistemas puramente baseados puramente em princípios ou no dever são insuficientes para respeitar a confiança. Como virtude, ela altera o foco para o agente. Isso requer mais atenção à formação de caráter e à profissionalização do indivíduo. Até porque, virtude em si nada adquire pela prática sob a tutela de modelos; são necessários princípios e valores funcionando em conjunto.

Ademais, os profissionais não podem esperar ser confiados simplesmente porque eles são profissionais, porque possuem um diploma ou qualificação técnica. Confiança deve ser conquistada a partir do mérito, performance e da fidelidade e suas implicações. Se há desconfiança, o problema provavelmente não reside inteiramente no paciente. A confiança é facilmente destruída e dificilmente conquistada. Ela deve ser alimentada pela fidelidade.

5.2.2 Compaixão

A compaixão não pode ser muito bem definida em termos de princípio, regra, diretrizes ou descrição de um dever. É o conjunto do todo do caráter, virtudes, vícios e afins do indivíduo. Isso, pois seus componentes são muitos; de ordem sociológica, cultural, psicológica, ética e intelectual. Porém, compaixão também é uma virtude no sentido clássico, isto é, uma disposição habitual para agir de uma certa forma que facilita a obtenção de determinado propósito (Pellegrino and Thomasma 1993).

Trazendo para o âmbito do cuidado sanitário, compaixão é a qualidade de caráter que monta o aspecto cognitivo da cura para que se encaixe na perspectiva única de cada paciente. Há uma crítica comum dos pacientes de que os profissionais de saúde têm uma percepção de deficiência na compaixão. Isto é, um bom médico não deve simplesmente aplicar o conhecimento ou os dados cognitivos da literatura médica ao paciente como se fosse um modelo de catálogo. Ele deve compartilhar o seu sofrimento de modo que se crie uma conexão pela qual os dados são filtrados nas circunstâncias particulares do paciente.

Compaixão, mais que entendimento, tem relação também com compreensão. Ser compassivo é estar disposto a enxergar, a sentir e a experienciar as tribulações ou a doença que acomete aquele paciente no decorrer do seu caso. Ou seja, é definida em termos da interação entre duas pessoas, porém sua existência só pode ser atestada pela pessoa que está sofrendo. E, em um caso prático, somente em relação ao médico em particular.

Por se tratar de uma virtude, compaixão possui um componente moral e o intelectual. Moral, pois a compaixão é necessária, visto que, sem ela, o profissional de saúde não pode atingir o objetivo da medicina, o de curar. Sem compartilhar o sentimento e sem compreender as nuances da situação específica do paciente, um profissional de saúde pode violar seus valores ou sentir algum tipo de diferença ou desencorajamento em relação ao paciente ou sua doença (Pellegrino and Thomasma 1993).

A dimensão intelectual diz respeito à disposição de habitualmente compreender, acessar e sopesar a singularidade dos dilemas da doença que acomete determinado paciente (Pellegrino and Thomasma 1993). Ou seja, o fim, novamente, molda a virtude. Deve-se lembrar que esse fim não se trata apenas do prático da medicina, o de curar, mas sim o de se buscar o bem geral daquele paciente; uma busca que leve em consideração seu caráter, seus valores e todo o seu sistema cultural.

Nesse sentido, a compaixão consiste em auxiliar o paciente a sopesar a sua compreensão do que é bom, com a compreensão da medicina. Isso requer um certo nível de discernimento sobre o que, de fato, é o dilema do paciente. Paradoxalmente, agir com compaixão exige uma certa suspensão dessa ligação, um determinado afastamento, de modo que o médico possa acessar objetivamente o que realmente importa para o tratamento e a cura, para que não recaia em pena ou desesperança. Se o médico se identifica muito fortemente e sofre demais com o paciente, ele perde essa objetividade, que é essencial para um acesso mais preciso do que está errado. O sofrimento compartilhado excessivo também pode até paralisar o médico a um estado de incapacidade. Assim, é necessário fazer uma diferenciação entre compaixão e outros sentimentos que muitas vezes são facilmente, falsamente correlacionados como empatia, pena e misericórdia (Pellegrino and Thomasma 1993).

Segundo Pellegrino e Thomasa (1993), misericórdia tem a ver com uma compaixão que é mostrada por alguém que tem outro em seu poder, ou seja, possui uma conotação de caridade mostrada por um superior a um inferior. Entretanto, o paciente não pode ser visto como inferior ao médico, mas sim como uma pessoa igual em situação de vulnerabilidade. Nesse sentido, o médico é moralmente impelido a ajudar pela virtude da fidelidade à confiança.

Simpatia é um sentimento demasiado amplo, pois se trata de uma emoção gerada pela percepção de que algo de ruim aconteceu a outrem (Gladkova 2010), podendo ser despertada desde por um leve desconforto a um grande sofrimento. Está, sobretudo, no campo meramente imaginativo, pois não há, de fato, uma experimentação da dor de outra pessoa, podendo esse afastamento levar à pena (Smajdor, Stöckl, and Salter 2011).

Empatia, sentimento muito preferido por cientistas sociais em detrimento à misericórdia e à simpatia, diz respeito à capacidade de sentir o estado emocional das outras pessoas, por meio da cognição em relação a seus valores, objetivos e afins (Wisnewski 2015; Coplan and Goldie 2011). Contudo, esse compartilhamento de emoções ocorre de forma descolada da realidade do paciente, sem realmente despertar em si respostas emocionais (Neumann et al. 2012) – ou seja, não há compartilhamento do sofrimento.

A pena, por outro lado, possui uma conotação histórica de condescendência, o que configura uma limitação na relação médica por ser baseada em uma noção de desigualdade. Isso a faz ser raramente útil no âmbito terapêutico (Clark 2010). Assim, é o sentimento mais afastado da compaixão. Não é um ato de pena, mas uma obrigação moral, que ajuda a curar o doente (Pellegrino and Thomasma 1993).

Pellegrino e Thomasma (1993) notam que compaixão acaba se tornando muito parecida com a amizade. Porém, o médico possui algo que o amigo normalmente não tem: o componente técnico-científico e a competência para agir da melhor forma possível para o bem daquele paciente. Logo, essa competência, esse conhecimento técnico, torna-se também um elemento essencial da virtude da compaixão, pelo menos em uma relação profissional.

5.2.3 Prudência

Contemporaneamente, prudência passou a ter um sentido de timidez, uma preocupação exacerbada com interesse próprio, uma não disposição para tomar risco, pragmatismo e uma série de outras características não muito admiráveis (Pellegrino and Thomasma 1993). Porém, como já visto, na antiguidade e no tempo medieval, a prudência era a virtude mestra, o elo, a conexão entre a vida moral e a vida intelectual. Similarmente, no renascer das virtudes, a prudência permanece figurando papel central nos modelos éticos focadas e baseados no agente.

Prudência, sabedoria prática, razão prática – não importa o termo utilizado nos diferentes períodos da história – diz respeito à capacidade, dadas as circunstâncias, de discernir qual a escolha moral seria a maior condutora do bem, do agente ou da atividade na qual esse agente está engajado. A prudência, assim, nos permite seguir quais meios são mais apropriados para se atingir um bem particular em determinadas circunstâncias.

É, em outras palavras, uma espécie de guia do caminho correto para se agir em respeito a todas as virtudes, pois, sem capacidade ou disposição para selecionar os meios adequados e equilíbrio entre meio e bons fins, não se é possível sopesar adequadamente tudo o que influencia as virtudes. Além disso, a prudência configura as outras virtudes, visto que elas são disposições que devem ser justificadas, de certo modo, em atos concretos. Logo, essa justificação de cada virtude é guiada pela prudência e por escolhas morais.

Contudo, a prudência por si só não garante a certeza. Ela permite acessar as complexidades tão precisamente quanto possível e de aproximar, ao máximo que as circunstâncias permitirem, o que seria o correto e o bom. Nesse ponto, é preciso lembrar que Aristóteles definiu virtude de duas formas: primeiro, a excelência que o ser humano possui, um estado que faz dele uma boa pessoa; e segundo, aquilo que faz a pessoa exercer bem a sua função (Pellegrino and Thomasma 1993). Não posso, como acadêmico ou mesmo como ser humano, cair na ilusória tentação da arrogância de querer definir o que seria uma boa pessoa, quais as características, quais as condutas que fazem, necessariamente, de alguém bom.

Devo, portanto, focar na segunda definição de Aristóteles: aquilo que faz do indivíduo um bom profissional. E, nesse aspecto, acho que todos podemos concordar que o bom profissional é aquele que atinge os fins da sua profissão, no mínimo, com a maior qualidade possível. Ou melhor, aquele que se esforça para atingir os fins de sua profissão com a maior qualidade possível. Ora, não contratamos arquitetos para planejar casas feias, advogados para perder causas ou médicos para continuarmos doentes. A nossa satisfação e o reconhecimento do profissional escolhido vão depender, mais do que menos, de se os objetivos foram alcançados e com excelência.

Pois bem, trazendo a discussão para o âmbito do cuidado sanitário, a medicina possui dois fins bem definidos. O imediato, que é a cura, ou melhor, a ação direcionada à cura para um paciente específico. E um bem fundamental, que é a saúde de indivíduos plurais da sociedade como um todo.

Pellegrino e Thomasma (1993) defendem que a ação correta, a ação voltada à cura, também possui duas dimensões. Uma técnica, no sentido de que é cientificamente e tecnicamente apropriada; e uma dimensão moral, ou seja, a ação deve estar de acordo com os interesses do paciente. Esses interesses incluem não apenas o bem médico – aquele que o conhecimento médico preconiza –, mas também os bens interpretados pelo paciente nos termos de seus próprios valores, estilo de vida, aspirações, credos etc.

A outra dimensão seria uma decisória, na qual o curador foca em restaurar o paciente a um estado que ele considerava ao menos satisfatório antes de ficar doente e, se possível, a um estado melhor. Deve-se atentar que, para os autores, o estado de cura não diz respeito apenas a erradicar a doença, mas também pode ocorrer na assistência dada ao paciente para que possa lidar com a própria enfermidade; o cuidado contínuo que é dado a ele como membro da comunidade, especialmente nos casos em que não há cura *per se* (Pellegrino and Thomasma 1993).

Para obter esses fins, certas características são necessárias ao profissional de saúde, como compaixão, fidelidade à confiança, honestidade, humildade, benevolência e coragem. A prudência possui uma importância especial, pois, além de moldar todas as demais virtudes, ela ainda funciona como a cola que une a competência técnica e o julgamento moral. Ela é, portanto, tanto uma virtude moral quanto intelectual, especialmente em termos de medicina.

No contexto clínico, não existe uma fórmula matemática pela qual o médico possa determinar a assertividade do equilíbrio entre a objetividade necessária e a compaixão. É exatamente aí que entra a prudência, ao permitir que ele possa contrabalancear os meios disponíveis, as possibilidades terapêuticas e os eventuais resultados efetivos de sua atuação. Esse ponto de equilíbrio nunca será o mesmo para diferentes pacientes (Pellegrino and Thomasma 1993).

Pellegrino e Thomasma (1993) apontam a similitude da prudência com a virtude da honestidade. Pacientes necessitam de informações corretas, precisas e suficientes para que lhe seja permitido exercer sua autonomia quando da escolha de tratamento ou de profissional que o irá acompanhar. Contudo, informações em excesso ou no momento inoportuno, cedo demais ou tarde demais, podem causar graves danos. Se os possíveis benefícios são apresentados de forma muito floreada, o paciente pode passar a ter expectativas irreais. Se eles são apresentados de forma displicente, o paciente pode ficar desencorajado e, inclusive, vir a rejeitar o tratamento ou a ação médica, por não entender que os riscos valem a pena.

Nesse sentido, o julgamento de o que, como e quando apresentar as informações, deve ser moldado pela prudência do profissional de saúde. E isso implica também a fidelidade à confiança. Ora, médicos desejam ser confiados de que tomarão a atitude correta, normalmente significando atitude medicamente correta, aquela que satisfaz os fins da medicina. Quando o médico, visando o bem do paciente, visando um esforço para ajudá-lo, apresenta os benefícios de uma forma mais otimista, ou até mesmo enfatiza os riscos, sem o consentimento, sem a ciência do paciente, isso é uma violação da confiança que nele foi depositada. Ou será que é um exercício necessário de prudência?

Entendo que, se não consenso, é minimamente defensável que tais atitudes possam ser tomadas quando exclusivamente visando o bem do paciente, e não visando o lucro – por exemplo, submeter o paciente a um tratamento que não possui chances de ter resultado apenas para gerar faturamento. De modo geral, decisões médicas ou clínicas requerem uma integração, uma conexão mais forte entre o conhecimento científico e o julgamento moral. As escolhas num caso concreto são derivadas de um diálogo íntimo entre fatos clínicos e princípios, valores e virtudes morais.

Assim, prudência assume um papel essencial, não apenas para a vida, mas também para o cuidado sanitário. É a virtude que permite decidir quais outras virtudes serão importantes para a prática profissional. É a virtude que guia e molda as demais. Para o caso prático, é a virtude indispensável. Ser um profissional virtuoso é, essencialmente, ser prudente. E o profissional prudente é o mais apto a alcançar as demais virtudes e, conseqüentemente, o fim maior da medicina, que é o de curar (Pellegrino and Thomasma 1993).

5.2.4 Justiça

Em uma sociedade plural, é necessário estabelecer padrões desenvolvidos e elaborados através de discussões constantes, assim como ações legislativas e políticas interpretadas pelas cortes. Tais padrões, entretanto, devem seguir um requisito mínimo, que é o de garantir a alguém o que lhe é devido – conceito mais fundamental de justiça. E isso se dá exatamente pelas limitações à sabedoria humana, à benevolência e aos conflitos nas interpretações sobre o que seria um bem. Pellegrino e Thomasma (1993) destacam que uma justiça nas virtudes leva em consideração tanto o bem individual quanto o bem comum, ou seja, justiça comutativa e justiça distributiva.

A justiça comutativa requer um esforço que é tanto inteligente quanto aguerrido, pois requer um estado contínuo de equilíbrio, de ajuste de situações, de modo que se possa colocar em foco as necessidades e bens de indivíduos, bem como contrabalancear os conflitos que deles advêm. A noção de justiça em teorias contemporâneas é fundamentalmente prática e prudente (Pellegrino and Thomasma 1993). Nós devemos aos outros o que lhe é devido porque nós queremos que eles nos deem o que nos é devido e queremos proteger nós mesmos de situações injustas. Assim, justiça é um requisito para uma sociedade em paz e para a proteção do alto interesse legítimo.

Em teorias da virtude, entretanto, justiça possui uma natureza que pode ser compreendida por muitos como mais romântica, pois é baseada no amor (Pellegrino and Thomasma 1996). É uma extensão da compaixão que devemos demonstrar aos outros. Não agir com justiça seria decair em egoísmo, virar as costas ao amor que devemos sentir aos outros, em razão do amor que sentimos por nós mesmos.

Inobstante, justiça demonstra uma preocupação especial por aqueles em dor, para os pobres, os problemáticos, os oprimidos, os desviantes, expressada por atos concretos de beneficência em direção a pessoas específicas. Não é, portanto, apenas a conformidade com princípios abstratos. De modo similar, não é puramente baseada no conhecimento, como Platão e Aristóteles sugeriram, mas também em uma preocupação amorosa pela comunidade (Pellegrino and Thomasma 1993).

No âmbito do cuidado sanitário, a profissão médica requer fidelidade a uma noção de justiça que seja traduzida por amor e compaixão como obrigações morais. O cuidado sanitário é uma forma de se comprometer com o bem de outros, de responder a um chamado maior. Não podemos olvidar, ainda, que justiça, além de uma virtude, é um princípio bioético.

Nesse ponto, os autores destacam a problemática proveniente da natureza do caráter *prima facie* dos princípios bioéticos. Quando há conflitos entre dois ou mais princípios, qual deve prevalecer? Se o conflito envolver justiça, a resposta aparentemente mais fácil seria que simplesmente não há conflito. Ora, se justiça diz respeito a garantir a alguém o que lhe é devido, isso implica, tanto por definição quanto por bom senso, não causar mal (não maleficência), promover o bem (beneficência) e respeitar sua autonomia. Logo, agir com justiça como princípio é também agir com os demais princípios e não há conflito entre eles (Pellegrino and Thomasma 1993).

Contudo, a dimensão coletiva ou distributiva da justiça também tem peso em situações concretas. De fato, o excesso de autonomia de um paciente pode ferir a autonomia de outro, ou mesmo há situações nas quais promover o bem de um paciente ou evitar-lhe o mal, pode causar males a outros. Assim, a justiça funciona também como um limite à interpretação irrestrita dos demais princípios.

Ademais, há casos nos quais respeitar integralmente a autonomia do paciente pode comprometer a autonomia do próprio profissional de saúde, como por exemplo, tomar atitudes que não são as adequadas ou as esperadas, promover tratamentos que não são comprovados ou dúbios e, inclusive, participar em procedimentos que são contra os valores morais do médico, como aborto, eutanásia e afins. O médico ou o profissional de saúde não é simplesmente um instrumento da vontade do paciente. As virtudes, portanto, especialmente prudência e justiça, devem balancear essa relação.

Pellegrino e Thomasma (1993) destacam, ainda, alguns desafios da justiça social para um cuidado sanitário decente. Não é novidade que há uma escassez de recursos para o cuidado sanitário para o grande número de pessoas nas sociedades. Em um contexto de saúde privada, isso significa uma alta demanda e preços cada vez

mais elevados, em respeito às famigeradas leis de mercado. O empreendedorismo médico dita a priorização do lucro em detrimento ao bem-estar do paciente.

E se engana quem pensa que, no âmbito SUS, a situação é muito diferente. Mesmo numa saúde pública, universal e gratuita como no Brasil, é comum a falta de medicamentos e de instrumentos médicos necessários, a falta de profissionais, a má remuneração dos profissionais existentes, a insuficiência de investimentos, tudo em razão da limitação de orçamento público. Há um papel importante da bioética em promover o pensamento crítico nas relações derivadas do cuidado sanitário. Contudo, há bioeticistas relevantes que defendem a não intromissão de instituições ou do estado no livre mercado da saúde.

É o caso de Engelhardt e Rie (1988), que creem ser uma espécie de virtude as práticas de escolher os melhores pacientes, aqueles que requerem tratamentos mais caros e que podem pagar por seus custos, bem como as de recusar o tratamento dos pobres e de transferi-los para outras instituições, por razões puramente econômicas. Inclusive há uma defesa do valor moral de atitudes como essas, pois elas forçariam o público a reconhecer que os pagadores de impostos pagam duas vezes o tratamento, o seu e os de outros que não podem pagar. Essa visão, contudo, é fortemente rechaçada por Pellegrino e Thomasma (1993), visto que práticas como as descritas significariam uma falha total de todos os princípios bioéticos, bem como uma ausência de quase todas as virtudes existentes.

Outro desafio na relação de saúde pública diz respeito à posição de Cérbero⁴. Esse papel força os profissionais de saúde a manterem um olhar no bem do paciente e o outro no bem da instituição, da clínica ou da sociedade. Isso levanta problemáticas em razão da primazia de obrigações sociais contra o cuidado com pacientes individuais, o que se trata de um problema ético político e de políticas públicas muito complexo (Pellegrino and Thomasma 1993).

Porém, como garantir a entrega dessa saúde de qualidade a todos os necessitados diante dos altos custos e da insuficiência de recursos? Como aplicar de forma eficiente medidas que reduzam esses custos, como a eliminação de papelada, a

⁴ Vide 3.

diminuição de desperdício e afins, na impossibilidade de atender a todas as demandas? Como escolher as mais imprescindíveis, na conta da necessidade, seriedade ou do custo do procedimento? Devemos priorizar uma sessão de hemodiálise ou suturas superficiais? Uma cirurgia ortopédica ou mil sessões de fisioterapia? Nenhuma dessas respostas é fácil e muitas delas são impossíveis dentro de um ideal bioético.

A exemplo, o cuidado com idosos é outra situação bastante conflituosa. O envelhecimento das populações avança em ritmo galopante na maior parte das nações, o que gera uma necessidade maior e mais recorrente de cuidados em saúde. Daniel Callahan (1995), entre outros, defende que a sociedade deve coibir o uso de alta tecnologia na medicina a partir de uma certa idade. Seria essa limitação ao acesso e à qualidade no cuidado sanitário uma atitude virtuosa? Traria ela benefícios à sociedade?

Decidir o que será considerado cuidado básico em saúde, qual sua extensão e quais as pessoas afetadas, parece uma tarefa que beira o impossível, principalmente quando personificamos esses pacientes. Afinal, há uma diferença, um abismo muito grande entre defender a restrição de cuidado sanitário a uma pessoa sem nome, sem rosto, e defender a mesma restrição para o seu pai ou esposo.

Outro desafio contemporâneo comum diz respeito à tentação crescente de se alocar não apenas o cuidado sanitário, mas todos os bens sociais com base na idade, devido ao envelhecimento latente da população. Há, ainda, de se considerar a aparente diferenciação forte entre problemas derivados do início da vida e do final dela, entre questões obstétricas e geriátricas, por exemplo. Em uma, lida-se com pessoas em potencial. Em outra, pessoas que já construíram sua história de valor. E no centro dessa diferença está a capacidade de tomar decisões, ou seja, de exercer e respeitar a autonomia (Pellegrino and Thomasma 1993).

Embora devamos valorizar todos os seres e preservar sua integridade tanto quanto possível, é muito mais fácil, quando uma escolha trágica é forçada sobre nós, tomar uma decisão sobre aplicar uma tecnologia médica, ou interromper um tratamento baseado em valores que já foram construídos por um paciente durante toda a sua vida. Claro, surge um novo problema, afinal, aquelas pessoas que não possuem

capacidade para exercer a própria autonomia, como por exemplo, pacientes em coma ou estado vegetativo, quem vai resguardá-las e como?

Na ausência de diretrizes antecipadas ou mesmo conhecimento sobre a vontade daquela pessoa caso determinada situação ocorra, parece certo afirmar, minimamente, que a vida daquela pessoa, que sua história, que seus valores morais, devem ser valorizados. O que, a partir de uma perspectiva de justiça, especialmente como virtude, deve afastar a possibilidade de interrupção de tratamento ou de eutanásia meramente por razões econômicas.

Ademais, parece haver um problema recorrente com profissionais da medicina no Brasil. Nos períodos de estágio e residência, eles exercem a prática profissional no SUS onde as dificuldades são maiores e o desenvolvimento técnico é diretamente proporcional. Uma vez formados e especializados, a tendência é que passem a exercer suas especialidades em instituições privadas, almejando um maior lucro. Nesse cenário de disputa por melhores empregos e maiores salários, inclusive com atuação política legislativa e judicial, como no recente caso do piso dos profissionais de enfermagem, fica fácil esquecer que a saúde pública ou os cuidados sanitários são um bem e um serviço essencial para o bem-estar social de todos os seres humanos.

Pellegrino e Thomasma (1993) destacam, ainda, que o problema do envelhecimento latente da sociedade é quase que diretamente proporcional ao sucesso no controle de doenças, principalmente infecciosas e na supressão de efeitos da pressão sanguínea alta, ou seja, o sucesso da medicina em certos âmbitos leva a problemas em outros. Diante de todo esse cenário das últimas décadas, as relações de saúde tornaram-se extremamente burocráticas. Instituições, médicos, equipe, pacientes, todos os envolvidos visando a sua própria proteção, acabaram por assumir uma relação quase que puramente contratual.

Esse modelo se mostra insuficiente para se atingir o bem final da medicina tanto de uma perspectiva de justiça como virtude, quanto como princípio bioético. Isto, pois, uma relação baseada em contrato requer sempre o mínimo; o mínimo de ético, o mínimo de beneficência, o mínimo de respeito à autonomia, um mínimo de não-maleficência. O mínimo para cumprir as determinações postas num pedaço de papel. Com

isso, as qualidades, as excelências de caráter, que fazem um bom profissional e, no caso da medicina, auxiliam a se atingir o bem final são deixadas de lado.

5.2.5 Fortaleza

A virtude da fortaleza é muitas vezes confundida com a coragem. Contudo, há uma diferenciação. Coragem diz respeito aos aspectos físicos da virtude, como talvez a coragem de se pular de paraquedas ou de proteger uma criança de um ataque de um cão raivoso. Fortaleza, por outro lado, representa a coragem moral, aquela que impõe um sacrifício em prol de se conseguir um bem maior ou fazer o que é certo (Pellegrino and Thomasma 1993).

Desde a antiguidade, essa diferenciação se mostra presente. Coragem pode existir em pessoas ruins, como mencionou Platão (Laches I, 630b), e inclusive torná-las bestiais. Fortaleza, por outro lado, por tratar-se de uma qualidade moral derivada de um estado de sustentabilidade de prática de superação, só pode ocorrer em pessoas boas ou virtuosas, como sugeriu Aristóteles (Arist. EN 1220a38-1220b20). Isso, pois uma excelência de caráter depende fundamentalmente de uma escolha.

Contudo, assim como quase todas as outras virtudes, fortaleza é um meio termo entre dois extremos, o medo e a confiança. Agir com fortaleza é escolher agir de determinada forma, mesmo diante de possíveis consequências indesejáveis, porque a atitude a ser tomada é a correta. Audácia, em contrapartida, seria um vício por eliminar o medo natural que se tem em face de uma dificuldade e que permite, fundamentalmente, o exercício da temperança e da prudência. Mais uma vez vemos como as virtudes se complementam.

O exercício da fortaleza é, portanto, a ação firme, pesada, resistente às pressões para se fazer o oposto. Fortaleza, ou coragem moral, é a virtude que faz com que o indivíduo seja capaz de agir com base em princípios, em face de consequências potencialmente danosas, sem retroceder cedo demais daquele princípio e sem insistir

ao ponto do absurdo. Profissionais de saúde, nesse sentido, necessitam de fortaleza para tomar a decisão correta quando lhes for requisitado. devido ao papel profissional que assumiram (Pellegrino and Thomasma 1993).

Parece, assim, que fortaleza, igualmente à prudência e justiça, é uma virtude necessária para se adquirir as demais. E isso faz com que, no cenário atual, fortaleza seja uma das virtudes mais difíceis de se praticar no âmbito da saúde. O médico e os demais profissionais devem agir corajosamente num ambiente de medicina corporativa que impõe, sobretudo, redução de custos, dificuldade em acesso a tratamentos, escolha dos melhores pacientes etc. Fortaleza é, portanto, uma espécie de tenacidade que ajuda o profissional de saúde a utilizar o poder que lhe é conferido para ajudar os seus pacientes da forma apropriada, mesmo que isso requeira confrontar o sistema pré-estabelecido (Pellegrino and Thomasma 1993).

Por outro lado, faz parte dessa atitude virtuosa não agir de forma precipitada ou obtusa, de modo a comprometer o próprio poder e a capacidade de atuação. Em resumo, fortaleza é a virtude médica que inspira confiança nos profissionais de saúde para resistirem a tentações de diminuir o bem do paciente, seja por seus próprios medos, seja por pressões sociais e burocráticas, e que eles vão utilizar as suas capacidades e seu treinamento de forma eficiente para atingir um bem social.

5.2.6 Temperança

Temperança é a virtude que nos permite controlar nossos apetites e resistir às tentações dos excessos; uma espécie de autocontrole. Pellegrino e Thomasma (1993) exaltam a temperança como o coração e a alma da vida virtuosa, pois é através dela que as demais virtudes são levadas a enfrentar os desafios próprios da vida. Assim, a temperança, dentre as virtudes importantes para a aquisição de experiência, representa uma vitória sobre o desejo, sobre as tentações.

São Tomás de Aquino (ST 2a2ae, Q.141, a.1) coloca a temperança em companhia da fortaleza, da prudência e da justiça, como as virtudes cardinais, ou seja, as mestras, as principais em relação às demais qualidades de caráter do indivíduo virtuoso. Inclusive, segundo ele, essas virtudes são intimamente ligadas entre si. Por exemplo, se o indivíduo possui uma tendência para tomar a frente, tomar o comando de uma situação, ele também deve possuir outras aspirações menos nobres, como uma necessidade por poder, um criticismo exacerbado e afins. Esses, portanto, devem ser temperados por meio do julgamento prudente a ser exercido em cada situação específica.

Pellegrino e Thomasma (1993) destacam que, nos dias de hoje, o hedonismo é mais proeminente que na antiguidade, devido ao poder que temos para controlar o nosso próprio ambiente; ao acesso facilitado a alimentos e ao sexo. Nesse sentido, é muito mais fácil ter como objetivo a satisfação pessoal do que buscar viver uma vida boa no sentido clássico, no sentido das virtudes. Com isso, a tendência atual é ir no sentido contrário aos antigos, aos clássicos, como Platão, Aristóteles e Espinosa, na tentativa de alterar a ordem da natureza e expandir o nosso controle sobre ela.

Trazendo para o âmbito do cuidado sanitário, tem-se que os profissionais de saúde sempre se utilizam de seu conhecimento especializado para os interesses dos pacientes. O controle sobre esse conhecimento deu à profissão e ao profissional uma grande autoridade na sociedade, o que é exacerbado pela tecnologia médica moderna. Isso leva à problemática do paternalismo, pelo qual o médico acredita que ele sabe o que é melhor para o bem do paciente e resguarda a si todo o poder decisório, todo o poder na relação; fenômeno popularmente conhecido como “*brincar de Deus*” (Pellegrino and Thomasma 1993).

Exemplos desse fenômeno seriam a insistência na manutenção de um suporte vital em pacientes que não possuem mais chances de retorno e a utilização de tecnologias que foram desenvolvidas para um tipo específico de paciente, mas são utilizadas em outros nos quais não se há ainda prova de efeitos positivos. São realizados porque podem causar um aparente estado de bem-estar momentâneo, ou mesmo para se aproveitar dos altos custos e do desespero do paciente e seus familiares, como, por exemplo, desnecessariamente alocar um paciente na UTI.

Em muitos casos, há o uso excessivo de tecnologias sem a devida avaliação de sua eficácia e isso ocorre especialmente sem o consentimento do paciente ou de seu representante. Causa o efeito de aumentar o sofrimento e pode prolongar o sofrimento da morte; pode criar sofrimento social por desperdiçar recursos que não serão efetivos etc (Pellegrino and Thomasma 1993).

Há, ainda, uma questão de difícil comprovação, mas que é bem presente no imaginário popular, que é a disse a facilidade de se fabricar situações supostamente irreversíveis, somada à grande dificuldade de os familiares do paciente confirmarem a veracidade. Por exemplo, remover o suporte à vida de um paciente internado em UTI e alegar que ele não sobreviveu à noite. Isso tudo para poder liberar uma vaga para um paciente cujo tratamento seria mais caro. Nenhuma dessas situações é minimamente aceitável.

O profissional de saúde está agindo com temperança, ou seja, com aquela disposição constante em direção à resposta ao uso responsável de seu poder para o bem dos pacientes. Evitando, por um lado, o uso indevido de tecnologia, intervenções e, por outro, o uso excessivo. Essa responsabilidade está no julgamento clínico ético, em todos os casos, com seu pensamento adequado de intervenções e possíveis resultados. Nesse sentido, essa virtude requer – talvez mais do que qualquer outra – uma consciência excelente do médico sobre a condição de seus pacientes, sobre seus valores e suas aspirações, ou seja, uma relação mais íntima. O que Pellegrino e Thomasma (1993) chamaram de parcimônia terapêutica, ou seja, utilizar-se apenas de intervenções que possam resultar em efetividade benefício e fartos razoáveis.

Entretanto, a construção de Pellegrino e Thomasma no que tange às virtudes da prática médica é passível de várias críticas, algumas já abordadas neste capítulo. Outras, merecem destaque em separado, exatamente por proporcionarem mais uma etapa no desenvolvimento de uma proposta de bioética de virtudes que seja mais consistente com a perspectiva bioética contemporânea e, especialmente, que resguarde maior estima às situações persistentes dos países periféricos, nos quais questões socioeconômicas e de vulnerabilidade vêm alterando o paradigma da disciplina.

6 PROPOSTA DE APLICABILIDADE E INTEGRAÇÃO DA ÉTICA DAS VIRTUDES NA BIOÉTICA

6.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DA BIOÉTICA

Nos capítulos anteriores, discorri sobre as variadas teorias de virtudes na história do Ocidente, culminando no resgate recente mais amplamente conhecido como ética(s) de virtude(s). Os objetivos principais dessa revisitação foram o de identificar o que exatamente as virtudes trazem de diferencial ou interessante à análise ética e o de destacar quais elementos ou fatores são considerados importantes e que possam se coadunar à bioética, tudo visando o objetivo *mor* de dar substrato teórico a uma proposta de abordagem bioética que tenha as virtudes como elemento fundamental.

O que se entende hoje por bioética como disciplina teve início nos anos 70, a partir da publicação *Bioética: Ponte para o Futuro* (Potter 1971). A proposta original de Potter apresentava uma nova forma de preocupação com a vida humana e com o meio ambiente, por meio da integração entre ética, valores e a ciência da vida. Sua bioética não era restrita a questões biomédicas, mas ampla, abrangendo outras áreas da vida, como os impactos do desenvolvimento tecnológico e a biodiversidade.

No entanto, a partir do Relatório Belmont e, especialmente, da publicação *Princípios da Ética Biomédica* (Beauchamp e Childress, [1979], 2002), a corrente hegemônica que caracterizava a bioética como ciência era atinente apenas à biomedicina, ou ética biomédica (Porto 2014b), sendo expandida pelos países do chamado Norte Global; colonizadores e considerados desenvolvidos.

Diversos autores, no decorrer das últimas três décadas principalmente, ofereceram contribuições com o objetivo de desenvolver a epistemologia da bioética, de modo que se pudesse retornar à proposta original de Potter, bem como construir algo que realmente servisse o seu propósito com a consideração de fatores socio-

econômico-culturais e de pluralidade de contextos das diferentes sociedades e grupos de indivíduos.

Parizeau (1996) conceituou a bioética como um estudo sistemático da conduta humana dentro das ciências da vida e de atenção à saúde, examinada à luz dos valores e princípios morais. Peter Singer (2011) destacou a característica de ser uma ética aplicada, à medida que se compromete a propiciar respostas concretas aos conflitos existentes. O cardeal Sgreccia (2009) defendeu que cabe à bioética examinar os valores e princípios morais, com a consciência de uma pluralidade das abordagens filosóficas, mas que sua área de atuação ainda não é completamente delimitada e necessita de maiores reflexões. Engelhardt (1998) reconhecendo que a pluralidade está na raiz do pensamento contemporâneo, devido à coexistência de atores sociais com variadas ideias morais, afirmou que a bioética é um substantivo plural. O próprio Potter (Potter 1971) pregava que a bioética não se reduz a um campo específico do conhecimento, mas resguarda preocupações com as populações, com o consumo, a urbanidade, o meio ambiente e o planeta como um todo.

Mais recentemente, Edgar Morin (2010) pontua que a bioética se estrutura em rede, com a iluminação mútua dos elementos e conceitos, o que proporciona uma análise dos fatos a partir de referenciais do pensamento complexo. Garrafa (2005) defende que a bioética deve ser abrangente, socialmente comprometida, mais inclusiva e politizada, no sentido de analisar os problemas e conflitos locais contextualizados, bem como orientar a ação do Estado, assumindo responsabilidades frente ao cidadão, principalmente os mais frágeis. Isso implica que não deve ser realizada uma universalização de situações diferentes, mas a análise contextualizada dos conflitos específicos com base nos referenciais culturais, políticos, religiosos, de preferência sexual, entre outros (Garrafa e Lorenzo 2008).

As temáticas da ética biomédica, da relação médico-paciente, dos sujeitos de pesquisa, em que pese caras à bioética, não são únicas. Fatores externos como o funcionamento, financiamento e regulação dos sistemas de saúde também são importantes (Callahan 2012), especialmente como ferramentas de análise de políticas públicas. Isso, pois mesmo as atividades estritamente biomédicas também lidam com prerrogativas humanas básicas, como o direito à vida e à integridade (Andorno 2013).

Entretanto, limitar a discussão bioética em torno das questões biomédicas revelou, com o tempo, uma insuficiência para responder efetivamente a conflitos relacionados aos processos de saúde e adoecimento no âmbito coletivo (Berlinguer 2004), situação especialmente problemática em locais de condições sociais deficitárias para grande parte da população (Garrafa e Porto 2003; 2005; 2008). Assim, a bioética não deve ser focada tão somente na ética biomédica, mas deve, também, analisar, questionar e articular um espectro muito maior de tópicos, que inclui aqueles relacionados à ética humana, ambiental, animal e afins (Dawson 2013).

Outra característica importante da bioética é o fato de se tratar de um campo de reflexão que questiona o poder, tanto na dimensão profissional, quanto na social; é por meio dela que se instaura o pensar sobre os direitos coletivos e individuais em saúde (Porto 2014a). Como se trata de uma área que abarca uma série de profissionais e acadêmicos de diferentes campos do saber, com perspectivas e aportes teóricos diferenciados (Oliveira 2010), a reflexão estabelecida reconhece efetivamente a transformação na realidade pela ação dessas outras áreas, caracterizando a bioética como ética aplicada (Porto 2014a).

Por tal razão, a bioética, diferentemente de outras ciências, possibilita a transcendência do método científico, à medida que a reflexão ética é exigida em seus paradigmas, de modo a se analisar as razões implícitas às moralidades, revelando, assim, as relações de poder (Porto 2014b). Essa deliberação perpassa as relações sociais, os comportamentos e ações humanas, o que revela sua natureza social (Sánchez 2006). E essa transcendência é um dos fatores que permite a conjugação dos discursos das diferentes áreas que contribuem para a bioética, favorecendo a mitigação do que Porto (2014a) chama de hierarquização e verticalização inerentes ao paradigma biomédico.

Criticamente ao princípalismo, Taylor (1992) argumentou que essa visão e sua definição dos princípios são herdadas da filosofia política liberal, compreendendo a beneficência, a não-maleficência e a justiça como uma análise de custo-benefício a ser adaptada pelo sistema de saúde vigente, e posicionando a autonomia não como uma capacidade dos indivíduos e comunidades, mas como atributo individualista da razão. Na mesma linha, Garrafa (2005) entende que a autonomia acabou maximizada em relação aos demais princípios, tornando-se uma espécie de “superprincípio”.

Salter e Salter (2007) destacaram o sucesso de uma abordagem deontológica na bioética, mas com o apontamento de que esse sucesso se deu pela restrição da formação de comitês bioéticos de determinadas maneiras: de um lado, dominância por cientistas médicos, em detrimento de uma minoria formada por filósofos e teólogos; de outro, órgãos regulatórios premiando a tolerância com o pluralismo e a abertura de concessões, como forma de manutenção de grupos marginalizados. No mesmo sentido, Dale (2023) nota que o princípalismo de Beauchamp e Childress busca incorporar características das principais abordagens éticas. O princípio da autonomia reflete o kantianismo/deontologia, a beneficência é alinhada com o utilitarismo/consequencialismo, a justiça possui fortes raízes em Rawls e a não-maleficência funciona como uma espécie de resgate do juramento hipocrático.

Ademais, é uma objeção recorrente o fato de que o princípalismo não é capaz de fornecer respostas efetivas aos problemas de ordem social, econômica e cultural, mesmo no que tange aos cuidados em saúde, visto que esses fatores em muito influenciam a saúde pública, especialmente nos países periféricos, onde se observa maior número de desigualdade de financiamento dos sistemas de saúde e de acesso por parte da população, seja como um todo, seja de grupos vulnerados.

6.2 DUBDH – INCORPORAÇÃO DO REFERENCIAL DOS DIREITOS HUMANOS

Com o advento da Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH), as 191 nações signatárias se comprometeram com uma construção de uma nova visão de bioética mais democrática, que comportasse aspectos contemporâneos que, até então, eram desconsiderados na área, como diversidade, pluralidade e vulnerabilidade. Para tanto, promoveu uma expansão para 15 princípios considerados “universais” que “proporcionarão uma base para a resposta da humanidade aos sempre crescentes dilemas e controvérsias que a ciência e a tecnologia apresentam à espécie humana e ao meio ambiente” (UNESCO, 2005, p. 2).

Antes de adentrar especificamente no conteúdo da DUBDH, impende ressaltar a utilização dos direitos humanos como referencial teórico. Ainda em seu preâmbulo, o documento faz alusão a diversos pactos e tratados internacionais que exaltam uma variedade de temas como direitos individuais, eliminação de todas as formas de discriminação racial e contra as mulheres, recursos energéticos para alimentação e agricultura, proteção aos povos originários, igualdade de oportunidades para pessoas com incapacidades, responsabilidade com as gerações futuras, entre outros (UNESCO, 2005, p. 2-3). Isso demonstra a importância do comprometimento das nações signatárias com uma bioética que leve em consideração os direitos e interesses de grupos minoritários e vulneráveis.

Oliveira (2010) evidencia a interface entre a DUBDH e os direitos humanos, por estes constituírem uma linguagem ética universal compartilhada pelos Estados e um ponto de consenso entre atores estatais e não-estatais. A autora destaca, contudo, que essa integração não é unanimidade na comunidade de bioeticistas, sendo passível, também, de várias críticas, da ordem da insuficiência da linguagem dos direitos para lidar com os pormenores dos dilemas bioéticos e privilégio da autonomia em detrimento de contextos como da vulnerabilidade humana e mútua dependência (Snead 2009); da impossibilidade de se adotar uma ética pautada nos direitos humanos como denominador comum, o que implica na falha da DUBDH em considerar a pluralidade moral (Engelhardt 2006); e que a própria tentativa de se criar uma bioética universal a partir de instrumentos normativos desconsidera a diversidade moral nas diferentes regiões do planeta (Cherry 2009).

Entretanto, e como já anteriormente exposto, outras vertentes teóricas foram incorporadas à bioética, inclusive concomitantemente. Por mais que as correntes de bioeticistas que seguem a DUBDH não se considerem principialistas no sentido original, é evidente que visões deontológicas e consequencialistas não simplesmente deixaram de influenciar a disciplina.

Primeiro, o próprio fato de a DUBDH ser um instrumento normativo, orientador para o desenvolvimento de seus princípios (Cruz, Oliveira, e Portillo 2010) e de regulação social, que se dedica a como melhor guiar a ação humana (Childress 2007), revela raízes deontológicas. Segundo pois, princípios como benefício e dano (art. 4), compartilhamento de benefícios (art. 15) e proteção das gerações futuras (art. 16), de

certa forma revelam disposições consequencialistas, visando, fundamentalmente, o máximo de benefícios para o maior número de pessoas.

Dessa forma, em que pese a DUBDH fazer uso dos direitos humanos como referencial teórico, sua própria formulação e disposições admitem a congregação de outras teorias éticas, inclusive simultaneamente, o que implica na possibilidade de conciliação de diferentes pontos de vista, por meio do recurso dos direitos humanos (Oliveira 2010), e afasta a ideia de impossibilidade de se abarcar o pluralismo moral e bioético.

Não se trata de um problema, *per se*, que a bioética beba da fonte de uma pluralidade de teorias éticas. A questão aqui destacada diz respeito ao fato de que nenhuma dessas abordagens desloca o foco da análise moral e do guia de ação para os atores envolvidos, de modo a valorizar questões individuais e coletivas pertinentes a eles e que sejam características de suas populações e grupos sociais – mesmo que se possa dizer que uma visão consequencialista promova, até certo ponto, os bens do paciente.

Com o capítulo final desta tese, pretendo, finalmente, trazer à luz uma possibilidade de uma abordagem bioética que cumpra esse papel e que, para tanto, as virtudes – ou ao menos a ideia delas – se revela ferramenta essencial. Para cumprir essa tarefa de modo minimamente satisfatório, entendo que devo responder aos seguintes questionamentos basilares: por que uma bioética de virtudes? E, como uma bioética de virtudes?

6.3 POR QUE UMA BIOÉTICA DE VIRTUDES?

Estabelecida a possibilidade de múltiplos arcabouços teóricos para a bioética, nos compete, finalmente, propor respostas para a questão “por que uma bioética de virtudes?”. Em outras palavras, é preciso defender a compatibilidade de uma abordagem de virtudes à bioética e investigar sua preferência ou, ao menos, sua

convergência com outras teorias morais também enraizadas na disciplina e, em especial, no que tange à DUBDH.

Virtudes, como extensivamente visto, possuem uma série de definições, conceitos e listas do que as configuram, que variam(ram) no decorrer da história e das sociedades. O foco, nesta tese, se deu na perspectiva ocidental, perpassando a Antiguidade e Modernidade e culminando no resgate contemporâneo pós Segunda Guerra Mundial. A razão para esse recorte geo-social diz respeito, basicamente, à proximidade epistemológica. Os eticistas estudados, aqueles que passaram as últimas décadas desenvolvendo o que se convencionou chamar de ética de virtudes – muitos dos quais são, também, bioeticistas –, utilizaram esse percurso epistemológico em suas construções.

Vale destacar que há uma pluralidade outra de tradições de virtudes, como das nações africanas e asiáticas, que podem e devem ser consideradas dentro de seus respectivos contextos (Ho, Duan, e Tang 2014; Ogunyemi 2020). Não entendo, entretanto, que a não inclusão dessas no escopo deste trabalho represente um problema de referencial ou que indique eventual incompatibilidade. A bioética de virtudes que proponho não é condicionada a virtudes ou tradições específicas, mas se trata de uma visão ao mesmo tempo holística e teleológica de como virtudes – sejam elas quais forem – e seus elementos correlatos podem funcionar como ferramenta para auxiliar na análise, investigação, questionamento e resolução de conflitos bioéticos.

Retomando a ideia anterior, o que se pôde extrair do estudo das teorias ocidentais de virtudes é que, inobstante a variação de conceitos e característica valorizadas, as divergências encontradas são meramente de detalhes; a natureza, a essência das virtudes permanece a mesma: são elas excelências de caráter que, fundamentalmente, promovem tanto o bem de seu possuidor, quanto de terceiros e das sociedades/comunidades em que os indivíduos estão inseridos.

A virtude é uma disposição profunda e persistente de praticar o bem em todas as circunstâncias aplicáveis, não apenas uma opinião sobre o que é bom (Cruz 2020). Possui uma dimensão pedagógica, isto é, é cultivada pelo estudo e pela prática. É habitual, não como mero reflexo automático (Annas 2011b), mas sim como hábitos conscientes, dirigidos pela sabedoria prática e aperfeiçoados pela experiência. Por

serem, também, ligadas a como nos posicionamos frente às nossas paixões, sentimentos e desejos, as virtudes são intimamente conectadas com as escolhas e, por conseguinte, as motivações dos indivíduos.

Além disso, tanto no sentido aristotélico quanto no macintyriano, virtudes não são limitadas ao que comumente se entende por virtudes morais, isto é, aquela lista tradicional de prudência, temperança, justiça e afins. São, também, excelências em uma determinada prática, que ajudam o agente a sobrepujar-se habitualmente (Hicks e Stapleford 2016). Elas podem crescer tendências pré-existentes, mas, necessitam, sobretudo, de uma reflexão constante sobre valores, consequências e obrigações morais.

Anteriormente, especialmente nos dois últimos capítulos, apresentei argumentos de diversos autores do porquê uma ética de virtudes é preferível às suas rivais normativas. Pretendo, agora, argumentar no mesmo sentido, no contexto da bioética. Uma abordagem com base nas virtudes desloca o foco da avaliação moral para o agente e seu caráter e motivações, em detrimento da simples obediência às normas ou análise dos benefícios. Mas, mais que isso, não rejeita os elementos das outras correntes éticas, apenas os posiciona de forma secundária e complementar ao caráter do agente. Trata-se de uma visão que soma, cresce ferramentas epistemológicas, ao invés de promover a exclusão de outras. Isso, por si só, se revela uma vantagem relevante para uma bioética atual que é preocupada – espera-se – em abarcar a maior pluralidade moral possível.

Há, no entanto, diversas críticas à ética de virtudes, algumas das quais já brevemente mencionadas, mas que igualmente se aplicam à uma abordagem bioética de virtudes. Não faz parte dos meus objetivos discutir e responder todos os pormenores da epistemologia da ética das virtudes *per se*, mas sim analisar a sua compatibilidade com a bioética e sua preferência ou, minimamente, coadunação em relação às outras correntes éticas incorporadas à disciplina.

Uma das críticas mais recorrentes revolve o argumento de que as virtudes não comportariam o relativismo moral, pois os conceitos e listas de virtudes conflitantes tornariam essa ideia impossível. Novamente, não entendo ser esse um problema que inviabiliza uma bioética de virtudes, por algumas razões. A primeira delas diz respeito

a um entendimento de universalização da ideia de virtudes. Por mais que haja a variabilidade de conceitos e qualidades valorizadas nas diversas sociedades e momentos históricos, essa abordagem ética se sustenta na premissa de que virtudes são elementos naturais da humanidade (Holland 2011). Isso sendo verdade – o que acredito que seja –, as virtudes funcionam mais ou menos da mesma forma em cada comunidade, por mais que divirjam em interpretações.

Igualmente, noções deontológicas e consequencialistas apelam para espécies de características naturais universais. Norma e razão de um lado, e maximização de prazer e evasão de dor do outro, são compartilhadas como valores axiomáticos por todos os povos (Holland 2011); o que coloca a abordagem das virtudes, no mínimo, em pé de igualdade com outros referenciais éticos já bem estabelecidos na bioética. Ademais, princípios também são históricos e culturalmente relativos (Pastura e Land 2016), como é prova a própria evolução histórico-geográfica da bioética: *Relatório Belmont – Princípioalismo – DUBDH*.

O relativismo das virtudes, longe de ser um problema incorrigível, tem a capacidade de acomodar a pluralidade cultural que requer a bioética hodierna. Ora, se é de essencial objetivo da bioética englobar o pluralismo moral e bioético, as virtudes atinentes a cada comunidade e contexto estão inclusas nesses elementos culturais plurais. Não se pode olvidar que a mesma crítica é realizada em relação ao referencial dos direitos humanos na DUBDH. Mas se a utilização dos direitos humanos consiste em uma tentativa de exatamente universalizar os seus princípios incorporados na Declaração, tendo em vista que se encontram presentes em outras culturas e filosofias (Jing-Bao 2005), por que seria diferente com as virtudes?

A segunda razão, diretamente derivada da primeira e já anteriormente mencionada, diz respeito ao fato de que a bioética de virtudes que proponho representar uma visão teleológica e holística dos dilemas éticos, de forma muito similar a como vem se desenvolvendo a epistemologia bioética. Não é necessário que tenhamos uma lista de virtudes universais a serem consideradas como balizadoras da análise moral. O imprescindível, é, em realidade, que os atores sociais e profissionais envolvidos nos dilemas busquem e cultivem as virtudes, como forma de melhor atingirem os seus objetivos (*telos*), considerando a multiplicidade de fatores (*holos*) que influenciam o processo decisório e de ação em determinadas circunstâncias e contextos.

Críticos a essa visão poderiam contestar com base em que os princípios incorporados na DUBDH já exercem esse papel. Contudo, não há qualquer indicação, além do fato de que os princípios estão normatizados em documentos internacionais, que eles são superiores às virtudes. Ocorre que princípios, por natureza, devem orientar a conduta humana, fundamentando normas, políticas públicas e, conseqüentemente, as tomadas de decisões acerca das ações a serem praticadas. Porém, isso não faz deles magnânimos e nem necessariamente condicionantes. Assim como não é possível obrigar alguém a agir virtuosamente, também não se pode forçá-lo a seguir regras ou a agir por princípios e valores contrários às suas próprias disposições (Pastura e Land 2016).

Não é suficiente que apenas se reconheça ou memorize os valores constantes em documentos, pois decorar regras e aprender a interpretá-las são duas formas diferentes de processos e apenas a segunda considera a internalização de uma gama de sensibilidades e estratégias cognitivas que são mais apropriadamente caracterizadas como disposições (Pastura e Land 2016). O bom profissional, em qualquer área, preocupa-se que as palavras importantes, registradas nos documentos normativos, funcionem verdadeira e adequadamente e que reflitam no comportamento cotidiano (Camps 2015), considerando as especificidades de elementos e contextos atinentes às situações.

Nesse aspecto em específico, entendo ser a visão de virtudes superior à de princípios, pois ao menos estimula o desenvolvimento do caráter do agente, ao invés de apenas vinculá-lo às normas escritas que, possivelmente, ele não compreende em sua totalidade ou até mesmo discorda. Virtude alude a algo que não está necessariamente incluído na noção de princípio, mas que é essencial para explicar como o indivíduo deve agir para adequar a sua conduta aos valores e princípios que são reconhecidos (Camps 2015). É, antes de tudo, a conversão da pergunta de como agir para “como se constituir, como formar o próprio caráter e, associado a isso, ser capaz de tomar decisões da vida de forma sábia, prudente” (Pastura e Land 2016, p. 245).

Uma abordagem com base nas virtudes foca em condicionar a pessoa a pensar de determinada forma sobre cenários específicos e a agir condizentemente quando tal situação ocorrer. Não se trata meramente de obediência a regras ou sugestão intelectual, mas funciona de forma a empoderar as pessoas a se tornarem agentes

virtuosos, capazes de enxergar além do que lhes é imposto. E esse empoderamento não é apenas para agir corretamente, mas para aprender com uma variedade de elementos influenciadores e responder de acordo com o conhecimento adquirido (Meawad, 2016).

Uma das formas de se concretizar essa abordagem é por meio da observação do indivíduo virtuoso, fator de concordância entre praticamente todas as visões de ética das virtudes. Esse indivíduo hipotético e ideal possui uma habilidade de percepção especial que o permite reconhecer, ler e interpretar situações de forma adequada, em razão do cultivo e exercício das virtudes. Ao se analisar o caráter da virtuosa, é possível extrair *insights* úteis sobre como agir em determinadas situações (Sheehan 2005).

Entretanto, conforme anteriormente abordado, conceber a imagem de um indivíduo virtuoso hipotético leva a um problema de circularidade, pois ele é constantemente definido como aquele que possui e age de acordo com as virtudes (Pellegrino e Thomasma 1993. Slote 2013). Como forma de solucionar esse impasse, alguns filósofos, em especial Slote (2003; 2013) e van Zyl (2009), defendem a consideração das motivações como disposição primária, anterior à consideração do agente virtuoso.

Acredito que aí possa estar a chave para fazer com que uma bioética de virtudes tenha consistência e aplicação prática. Principalmente no que tange à promoção de políticas públicas, é bastante difícil conceber um indivíduo (Estado), mesmo que hipotético. Por outro lado, as motivações são mais facilmente analisadas, pois se encontra no cerne de nossas decisões morais e, inclusive, das instituições públicas.

As boas motivações, nesse sentido, serão aquelas que estão de acordo com as virtudes, independentemente de seu âmbito – sejam morais, cívicas, religiosas, locais ou culturais. É um pensamento superior ao de princípios, pois estes, como regras universalizadas para a orientação da conduta humana, são generalizações formuladas por indução (Van Hooft 2013), isto é, são elementos, impostos. Virtudes, por outro lado, são disposições internas, aprendidas e praticadas. Mesmo que vinculadas a valores formulados nos contextos sociais e culturais (Pastura e Land 2016), elas não podem ser forçosamente incorporadas ao indivíduo.

Na dimensão prática, poder-se-ia argumentar que não há diferença entre seguir princípios ou virtudes, visto que não há forma de garantir a concordância com um ou a concretização do outro. Contudo, parece certo admitir que a maioria das pessoas preferirá ser atendido/assistido/orientado por um profissional virtuoso, aquele com a disposição de pensar e buscar o bem alheio ao invés de somente o próprio e cuja personalidade foi desenvolvida, voluntariamente, nesse sentido – desde que a competência técnica também se mostre presente. Quanto a esse último ponto, relembremos que a virtude, quando das práticas, possui uma dimensão de excelência técnica, não apenas intelectual. Novamente, se vislumbra a preferência de motivações boas à mera obediência a regras ou expectativa de resultados.

Assim, a abordagem das virtudes estimula o indivíduo a tornar-se uma pessoa melhor, o que o permite fazer escolhas melhores, que englobem boas motivações e qualidades de caráter e bens não apenas individuais e internos, mas coletivos e externos. Trazendo para o âmbito da prática profissional, essas motivações virtuosas estimulam o bem fazer acima do que qualquer princípio ou norma faria.

Nesse ponto, recordemos das disposições de MacIntyre (2007) sobre a relação das virtudes com a prática. Os três estágios de compreensão das virtudes bem se coadunam com os objetivos indiretos da bioética. A excelência na prática profissional deve ser guiada por seu *telos*, prática essa que deve ser sustentada pela relevante busca ao bem em contraposição às tentações e ameaças de corrupção, e essa sustentação leva em consideração os componentes constitutivos da boa vida e protege as tradições, individuais e coletivas.

O médico virtuoso tem como o objetivo o bem de seu paciente, seja esse bem a cura, o tratamento, o cuidado paliativo ou outro. Para alcançar esse *telos*, uma pluralidade de fatores deve ser observada, como os valores e aspirações do paciente, as perspectivas clínicas e econômicas, as normas vinculantes, os princípios norteadores da prática profissional e as próprias disposições internas do médico, algumas que, invariavelmente, configurarão tentações contrárias ou desassociadas ao bem do paciente. Essa inter-relação de fatores externos e internos, culturais e individuais, normativos e valorativos, torna a tomada de decisão e a atuação prática de uma complexidade muito além do que a solução proporcionada por princípios. O bom médico pode até ser aquele que respeita todos os princípios que regem a sua profissão, mas o

médico superior será o que cultiva as disposições de caráter que o impulsionem a esse respeito, pela compreensão e concordância e, fundamentalmente, pela motivação de praticar o bem.

Entretanto, isso nos diz muito sobre o caráter do profissional virtuoso, mas pouco sobre suas condutas. Como avaliar a ação virtuosa, sem recair sobre a circularidade com o indivíduo hipotético? Creio que a posição mais consistente é derivada de Swanton (2001), que preconiza que a conduta digna de escolha será aquela que acerta ou se aproxima suficientemente do objetivo da virtude. No prisma objetivo, aquele correspondente às demandas do campo de interesse da virtude; no subjetivo, os padrões de resposta possibilitados, estes considerando a multiplicidade de fatores influenciadores.

Isso é relevante pelo fato de que, no estado atual das sociedades, a pluralidade moral e de possibilidades nos impede de condicionar as condutas a apenas um modo de resposta virtuoso. Se um mesmo conflito bioético pode ser encarado a partir de mais de um princípio e, se por meio de um meio princípio é possível chegar a mais de uma resposta, o mesmo pode ser dito em relação às virtudes. Na prática médica, é possível que mais de um caminho de tratamento seja adequado ao paciente, considerando os fatores técnicos envolvidos. A análise dos demais – aqueles culturais, sociais e afins –, em que pese prevista e valorizada pela bioética contemporânea, não necessariamente será adequadamente realizada pelos profissionais de saúde, a menos que eles tenham a disposição interna para tanto.

Esses últimos argumentos nos levam a começar a responder a outra objeção bastante recorrente à ética de virtudes, a de que essa abordagem, ao focar em coisas como florescimento humano e caráter do agente, não prescreve um guia de ação, ou seja, não nos dizer exatamente o que fazer. Tal ideia já foi plenamente rebatida pelos filósofos mais engajados em defender a teoria das virtudes, sob a justificativa de que tais críticas são derivadas de uma perspectiva deontológica do conceito (Hursthouse 1999b; Foot 2002; Anscombe 2020). Outros, como Slote (2013), utilizam um sentido de correção de conduta mais brando, de modo a valorizar os fatores atinentes a conflitos morais complexos; e Annas (2004) ressalta que a existência de um processo fixo de decisão moral afasta elementos essenciais das virtudes, a sua compreensão e o seu exercício.

Entretanto, princípios e normas, em geral, nos dizem o que não fazer; não discriminar e não estigmatizar (art. 11, DUBDH), por exemplo, trazem prescrições específicas na forma de proibições diretas. O princípio da privacidade e confidencialidade (art. 9, DUBDH) prevê uma não ação de forma indireta, consubstanciada no não uso ou revelação de informações para outros propósitos que não aqueles que foram coletadas ou consentidas. Em ambos os exemplos, se aplicada uma interpretação ampla e permissiva, é possível afirmar que eles nos permitem imaginar em como agir, em respeito às intenções subentendidas pelos próprios princípios. Porém, por uma visão mais criteriosa e restrita, não nos dizem o que fazer, apenas o que não fazer.

A mesma lógica pode ser aplicada às virtudes. Dizer que um profissional de saúde ou bioeticista membro de um comitê bioético deve agir com coragem, temperança e compaixão pode não prescrever diretamente a ação a ser tomada, mas certamente o permite refletir quais condutas estariam de acordo com as virtudes e com todos os fatores pertinentes àquela dada situação ou contexto. Se ele for o tipo de pessoa que cultiva essas virtudes e que é investido em fazer o bem, saberá como controlar os seus apetites, quando e como assumir um risco ou enfrentar o sistema, e como se conectar com a dor e com as aspirações do paciente. Igualmente, ele saberá exatamente quais tipos de condutas violam essas excelências. E ele estará apto tanto para o agir quanto para o não agir, não apenas pela disposição interna virtuosa, mas também por sua competência técnica.

Uma última objeção a ser destacada diz respeito à possibilidade de ocorrência de conflitos entre virtudes. Obviamente, raras são as situações/contextos nas quais apenas uma virtude será aplicável para a realização da análise moral. Ainda, uma virtude relacionada a uma prática pode ser indiferente ou até virtuosa em outra (MacIntyre 2007). Como, então, selecionar as virtudes que imperam sobre outras em determinadas situações, especialmente em um formato replicável?

Aí vale ressaltar o papel da prudência, ou sabedoria prática, que é considerada de forma *quasi* unânime como a virtude mestra. A prudência molda as demais virtudes; ela permite acessar as complexidades tão precisamente quanto possível, balancear as disposições de bem e mal e está na origem de todas as demais virtudes, favorecendo, assim, o cálculo do que é essencial para decidir como serão importantes caso a caso e como se configurarão.

A exemplo, o profissional de saúde necessita se valer do exercício da prudência para sopesar as virtudes da honestidade e da compaixão, quando da tomada de decisão. Deixar de informar a um paciente terminal que seus familiares não desejam visitá-lo antes de partir, naturalmente viola a confiança por ele depositada, mas pode ser um ato compassivo, visando respeitar o seu estado de fragilidade e evitar uma dor terrível. Sem a prudência, nenhuma dessas virtudes admitiria uma conduta diferente das que preconizam como correto; dizer a verdade e poupar a pessoa de um sofrimento maior, respectivamente. Esse exercício, para ser adequado, dependerá não somente de conhecimento técnico, mas também de um caráter bom, internamente motivado a buscar os bens da sua prática profissional e os do outro.

Inobstante, a situação não é diferente com os princípios. A bioética principialista, desde seu começo, é muito criticada pela ausência de uma forma eficaz de resolver os constantes conflitos entre princípios, o que culminou em uma supervalorização da autonomia em detrimento dos demais e de outros fatores pertinentes. Mesmo a DUBDH não foi capaz de superar esse paradigma, visto que princípios como privacidade e confidencialidade (art. 9) e solidariedade e cooperação (art. 13) podem, em certas situações, estimular condutas antagônicas. Igualmente, não é difícil que haja conflito entre o respeito pela integridade individual (art. 8) e o respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo (art. 12), em situações práticas específicas. Por mais que a Declaração não traga a palavra *prudência* uma única vez em seu texto normativo, o conjunto de seu escopo teórico reflete na necessidade do exercício dessa virtude para lidar com possíveis conflitos gerados por suas próprias previsões.

O que venho tentando demonstrar de forma pormenorizada, até aqui, é que as mesmas críticas que são recorrentemente feitas à ética de virtudes podem ser igualmente aplicadas às demais abordagens éticas que invariavelmente integram a bioética. Isso não necessariamente implica na validação da primeira, mas, tendo em vista a ampla aceitação de suas rivais, enfraquece o juízo crítico, pois, ao menos nos limites dessas objeções, estão todas em pé de igualdade. E isso nos leva a duas possíveis constatações: ou a abordagem de virtudes é imprestável à bioética, o que faz com que deontologia e consequencialismo também o sejam; ou ela pode ser ao menos tão útil quanto as demais. Descarto a primeira hipótese, pois evidente e declarado que a bioética possui raízes em ambas as outras teorias (Beauchamp e Childress 2013).

Agora, se a abordagem de virtudes é tão útil para a análise bioética quanto deontologia e consequencialismo, razão não há para que ela seja preterida. Esse poderia ser um ponto passível de conformidade, mas não termina de responder à pergunta inicial, “*por que uma bioética de virtudes?*”. Para complementar a resposta, é preciso compreender o que as virtudes oferecem a mais à bioética. E, para isso, precisamos começar a responder à segunda pergunta, “*como uma bioética de virtudes?*”.

6.4 COMO UMA BIOÉTICA DE VIRTUDES?

No capítulo anterior, foi apresentado o projeto de desenvolvimento de uma filosofia moral aplicável à medicina, como proposto por Pellegrino e Thomasma, especialmente na obra *Virtudes na Prática Médica* (1993). Naquela ocasião, limitei-me a introduzir a teoria dos autores e a reproduzir alguns dos motivos e fundamentos que os levaram a propor uma abordagem de virtudes na ética médica, suas respostas a objeções diretas e a lista de virtudes que, para eles, compõem à prática médica. Propositamente, deixei para este momento uma parte essencial da teoria, por entender que se trata de uma ideia cuja relevância transcende a prática da medicina.

Recordando, Pellegrino e Thomasma (1993) sustentaram a possibilidade de se chegar a um consenso acerca do bem no contexto da ética profissional, a partir das virtudes do profissional de saúde. Essa busca assume a cura como *telos* da medicina, o que vincula a prática ao cumprimento desse objetivo. As virtudes seriam superiores às normas, pois estas não garantem que o bem será feito ou o mal evitado, enquanto aquelas, minimamente, têm condão de moldar, de treinar, de capacitar o profissional de saúde a tornar-se uma pessoa que vai escolher fazer o bem, evitar o mal e efetivamente curar o paciente.

Os autores apontam que quando nos deparamos com uma dissonância entre valores ou entre o que é considerado ou não bom, necessário se faz uma justificação mais aprofundada sobre qual qualidade de caráter ou conduta deve ser almejada, de modo a configurar uma virtude. A resposta que parece ser tomada pela maior parte

das filosofias é a de se utilizar de princípios como balizadores da ética. Princípios funcionam como guias gerais ou até mesmo universais para uma conduta. Eles podem derivar de postulados fundamentais ou instituições que foram aceitas pela maioria ou até mesmo possuírem o caráter *prima facie* de verdades morais (Pellegrino e Thomasma 1993).

Nesse sentido, pode-se dizer que os princípios refletem uma convalidação dos valores e propósitos compartilhados por seres humanos racionais inseridos em determinado contexto. É certo que nós, humanos, temos visões diferentes do que é bom, tanto numa perspectiva geral e comunitária quanto numa perspectiva particular, inclusive quanto ao grau pelo qual validamos as nossas ações de acordo com o que é moralmente requisitado como bom. O princípio, então, codifica, provê uma regra de previsibilidade da boa pessoa; o que devemos esperar de alguém numa determinada situação (Pellegrino e Thomasma 1993).

Virtudes e os princípios devem atuar em conjunto, pois aquelas são excelências de caráter, que permitem ao agente a melhor interpretação do que fazer e como atuar para se alcançar os fins específicos aos quais se submeteu. No cuidado sanitário, é o profissional da saúde que interpreta os princípios que lhe são postos, seleciona quais serão aplicados ou ignorados, os posiciona em uma hierarquia de prioridade e usa o bom senso de acordo com seus próprios valores e o que é necessário para o paciente em determinada situação. O indivíduo que cultiva e pratica as virtudes, assim, detém maior capacidade para atingir os fins profissionais (Pellegrino e Thomasma 1993).

Quando envolvido na prática da medicina, o profissional voluntariamente assume obrigações específicas e se compromete com os fins da medicina. De modo similar, está comprometido aos princípios que devem nortear suas ações, a fim de se obter os fins necessários. As virtudes, por outro lado, empoderam o agente a praticar as escolhas morais de forma que, na maioria dos casos, orientam aos fins adequados da medicina (Pellegrino e Thomasma 1993). Isso indica que princípios e virtudes, trabalhando em conjunto, permitem que o agente atue tanto como fim, quanto como meio, através da razão adequada para agir. E isso nos remete à sabedoria prática de Aristóteles e à prudência de Hume, que fundamentalmente dispõem sobre o hábito de um indivíduo escolher a conduta correta em uma situação concreta.

Por outro lado, a pessoa virtuosa não o é simplesmente porque respeita o princípio, como se de uma perspectiva deontológica, mas sim pois compreende a essencialidade desse princípio e o integra como parte de seu caráter. Ela vive a virtude com tanta habitualidade que é reconhecida por outras por seu bem agir. A pessoa virtuosa, principalmente através da sabedoria prática, tem a capacidade intelectual necessária para discernir o que é bom ou não num caso particular. Em outras palavras, há uma disposição para se ir além do dever ou da lei moral, a despeito da falta de precisão entre o bem e o mal em uma determinada situação.

Segundo Pellegrino e Thomasma (1993), Beauchamp e Childress chegaram a ensaiar uma espécie de conexão entre princípios e virtudes, propondo que todo princípio é correspondente a uma virtude – respeito pela autonomia se transforma na virtude do respeito; a não-maleficência seria a virtude da não-malevolência; beneficência corresponderia à benevolência; e justiça permanece justiça. Porém, essa tentativa seria ineficaz, pois desacompanhada de uma forma convincente de diferenciar os conceitos entre si ou de demonstrar como funcionariam em conjunto (Pellegrino e Thomasma 1993). Aqui, vale destacar que, em versões mais recentes de *Princípios da Ética Biomédica*, Beauchamp e Childress (2013) incrementam o principlismo com mais elementos aretaicos, inclusive listando virtudes dos profissionais de saúde, de modo a propor um modelo mais amplo no que diz respeito à pluralidade moral. Isso é uma boa notícia para a abordagem de virtudes, pois atesta não só por sua compatibilidade com a bioética, mas também pela força que vem ganhando nas discussões morais.

De todo modo, regras morais (ou princípios) são necessárias para estabelecer um mínimo de expectativa para todos, o que já havia sido admitido por MacIntyre (MacIntyre 2007). Elas são especialmente importantes no cuidado sanitário, onde as relações são, em geral, desenvolvidas entre estranhos. Observa-se, portanto, um início de conexão formal entre virtudes e princípios. Assim como princípios éticos funcionam de várias formas diferentes – não somente nos limites da teoria moral em que eles estão incorporados, mas também em respeito à sua aplicação –, o mesmo ocorre com as virtudes que podem se apresentar de várias formas dentro de comunidades morais.

Nesse sentido, as virtudes podem ser compreendidas como a aplicação da regra moral ou do princípio às circunstâncias individuais. O que é finalmente alcançado é um julgamento prudente sobre as circunstâncias, o ato interpretativo que requer que todas as virtudes sejam unificadas na pessoa, em prol de um fim. Sobretudo falando, as virtudes seriam condições da possibilidade para implementação dos princípios e regras morais. Se o agente não é e não busca ser virtuoso, não há uma quantidade de regras que seja capaz alterar seu comportamento (Pellegrino e Thomasma 1993).

Como ponto negativo, a teoria de Pellegrino e Thomasma resguarda foco *quasi* limitante à relação médico-paciente e ao processo de tomada de decisão em situações particulares e individuais. Por mais que os autores ensaiem uma aplicação à saúde pública, esta mais ligada a populações e políticas públicas, o fazem de forma demasiada *en passant*. Em certos momentos, aparentam mais preocupados com uma contraposição ao principlismo de Beauchamp e Childress, do que em transcender as limitações destes. Do lado positivo, as disposições sobre virtudes no âmbito profissional e a relação delas com os princípios representa uma importante contribuição para uma bioética de virtudes mais ampla.

Conforme anteriormente argumentado, princípios são regras gerais, pretensamente universalizadas e que remetem a valores abstratos. São, portanto, externos ao indivíduo, impostos social, cultural ou normativamente. Quando tratamos de virtudes, no escopo deste trabalho especialmente, o foco é mais em sua noção do que em virtudes específicas. Assim, evita-se o problema da variabilidade – cada cultura valoriza(ou) certas virtudes em determinados momentos, mas todas recepcionam alguma ideia de virtudes, por se tratar de algo naturalmente bom da espécie humana –, mantendo-se, porém, a característica de universalização.

Por outro lado, virtudes são disposições internas, que são aprendidas e cultivadas. Adquirir e agir de acordo com as virtudes depende fundamentalmente da escolha, mas o mesmo pode ser dito em relação a princípios. A diferença está no fato de que, por natureza, as virtudes alteram o âmago do indivíduo, sua personalidade, seu caráter e suas motivações, tornando-o disposto a sempre agir de determinada forma em situações específicas. Agir virtuosamente será, invariavelmente, o bem agir; a teoria não se justifica nas virtudes, mas sim em seu *telos*. Princípios, entretanto, são em sua

maioria deontológicos; por mais que sejam importantes e bem-intencionados, não preconizam o desenvolvimento o pessoal.

Poder-se-ia argumentar que o indivíduo que sempre segue princípios desenvolve boas qualidades morais, porém, se isso for verdade, não há o que indique que isso ocorra em razão dos princípios. A obediência a regras pode treinar e condicionar o indivíduo a agir de determinada forma, de modo aparentemente similar à como fazem as virtudes. Contudo, como o florescimento não está na essência principiológica, essa suposta ligação não está necessariamente estabelecida, contrário ao que ocorre em uma ética de virtudes. É plenamente possível que esse indivíduo que segue os princípios esteja desenvolvendo conjuntamente virtudes importantes para a sua prática ou vida comunal, que nada tem a ver com os princípios em si, mas sim com as disposições internas que ele adquire que o permitem interpretar e compreender as regras morais e o impulsionam a agir da melhor forma possível.

A internalização do bem e do certo, por meio do treino e do hábito, é o que refina os princípios morais. É mais importante que o indivíduo, o bom profissional possa interpretar os princípios morais, selecionar os valores que irão predominar e moldar o seu interesse próprio a tais princípios, de modo que suas condutas efetivamente venham a refletir o bem agir dentro do que é essencial a cada princípio. E Isso parece ser mais fácil e efetivamente realizado com o auxílio das virtudes do que pelo mero respeito à lei moral de forma isolada.

A conjugação entre esses dois elementos mostra-se, não apenas possível, mas essencial para se alcançar práticas humanas de qualidade, fornecendo uma visão que vai além do que é imposto e valoriza o florescimento dos atores sociais, de modo que não apenas obedeçam a regras, mas que as compreendam e desejem segui-las. Assim, virtudes são o complemento adequado para que uma (bio)ética de princípios funcione adequadamente. Se princípios fornecem o ponto de partida para condutas humanas, virtudes contribuem com o *telos*; e a conjugação deles promove meios mais eficazes, tanto pela ampliação do conteúdo e extensão do âmbito dos princípios, quanto pela sua aplicação adequada (Camps 2015).

Como, então, promover essa conjugação na prática? Especificamente no que tange aos princípios da DUBDH, nota-se que são em sua maioria compostos, isto é,

correlacionam mais de um dever ou proibição. Outros, são mais voltados à própria Declaração, que a normatizam e a especificam; e há os que regulamentam a aplicação dos princípios e a promoção da DUBDH. Entendo ser ineficaz a tentativa de correlacionar um princípio a uma virtude, como defendem Beauchamp e Childress (2013). Primeiro, porque não é meu objetivo aqui atestar por uma lista específica de virtudes bioéticas. Segundo, pois, assim como determinadas situações vão envolver mais de uma virtude, parece evidente tanto que um mesmo princípio será beneficiado por mais de uma virtude, quanto que uma mesma virtude corresponderá a mais de um princípio.

Por ora, quero deixar a ideia de que podemos dividir e agrupar as virtudes com base em alguns aspectos. O primeiro grupo contém as virtudes aplicáveis em quaisquer práticas e situações. Da análise do texto da DUBDH, podemos identificar algumas que são diretamente contempladas – *prudência, justiça, respeito e cuidado*. Elas seriam correlacionadas a todos os princípios bioéticos, pois são qualidades essenciais a todo ser humano e, conseqüentemente, a todo profissional. *Prudência*, como virtude mestra, sempre estará presente. *Cuidado* tem relação específica com a preocupação da Declaração com os vulneráveis e incapazes de consentir, assim como com a responsabilidade social, com o meio ambiente e com o futuro – sendo inclusive mencionada nominalmente no artigo 18. *Justiça*, em que pese prescrita em um princípio específico (art. 10), parece-me constar como virtude no *core* da DUBDH, no sentido clássico de “*garantir a cada um o que lhe é devido*”, e considerando outros princípios complementares. E *respeito* é repetidamente mencionado no preâmbulo, nos objetivos e em 9 dos 15 princípios e está implícito em parte dos demais, caso dos princípios do consentimento (art. 6) e da não-discriminação e não-estigmatização (art. 11).

Outros grupos podem dizer respeito a virtudes que favorecem o seu possuidor, no sentido de tornar-se uma pessoa melhor, mais disposta a seguir e aplicar os princípios e a enfrentar os desafios da vida e dilemas situacionais, em busca do bem agir – *integridade, temperança, fortaleza e abnegação*; e às que devem ser praticadas em prol dos outros, inclusive no âmbito profissional, e que também facilitarão a aplicação dos princípios – *benevolência, compaixão e honestidade* – esta última também diretamente apontada no artigo 18. As virtudes desses dois grupos corroboram, conjunta e isoladamente, com uma série de princípios bioéticos, mas não necessariamente com todos.

Quando analisamos princípios específicos contidos em artigos da DUBDH, podemos identificar comandos abstratos que, na melhor das hipóteses, fornecem uma expectativa de ação. Mesmo que a própria Declaração preveja a inter-relação e interpretação conjunta dos princípios (art. 26) como mecanismo de sustentação, a normatização dessas diretrizes não é suficiente para garantir o respeito à essência do documento quando da atuação prática, especialmente pelo fato de que os comandos deixam margem a uma pluralidade de interpretações e de possibilidades de condutas, inclusive devido aos conflitos entre eles. Utilizar as virtudes como ferramenta de modulação da aplicação prática dos princípios revela-se como um importante ativo para a superação ou, ao menos, mitigação desse problema.

A exemplo, princípios como *autonomia e responsabilidade individual* (art. 5), *consentimento* (art. 6) e *indivíduos sem a capacidade para consentir* (art. 7), que impõem uma interpretação conjunta são dispositivos que preconizam especificamente medidas especiais para a proteção de indivíduos e não são capazes de exercer a autonomia, participação dos sujeitos da prática/pesquisa médica no processo de decisão e o respeito pelo envolvimento das lideranças coletivas em casos afeitos a grupos comunitários. Esses comandos, por mais que busquem amplificar os elementos a serem considerados na tomada de decisão, carecem de especificações mais precisas de como agir em situações específicas, ao que, invariavelmente, é desenvolvido através de estudos complementares e prática.

O profissional não íntegro e incompassivo, o covarde e ganancioso, não possui a disposição interna para agir de tal forma que supere a vagueza dos comandos, desvie das tentações e, enfim, faça valer a essência dos princípios. Ele pode atuar em consonância com os comandos por uma pluralidade de razões, como o receio de represálias ou ascensão profissional. Mas, se ele não parte de boas motivações, não há nada que garanta que ele faça algo a mais que o mínimo. E isso é contrário à essência da DUBDH, que dedica grande preocupação com proposições superlativas, como “*máximo*” (art. 4), “*mais alto padrão*” (art. 14), “*medidas especiais*” (art. 5) e “*respeito à totalidade*” (art. 3). É dizer que a Declaração promove o estabelecimento de um *padrão de excelência* na atuação bioética, o que se coaduna muito mais com a ideia de virtudes do que com a de princípios.

Por outro lado, aquele que busca e cultiva virtudes como integridade e compaixão, fortaleza e temperança, possui, em seu âmago, os impulsos necessários para o bem agir e que o levarão à melhor interpretação e aplicação dos princípios. Ele não simplesmente obedece aos comandos, mas os compreende, absorve a essência deles e, quando da tomada de decisão bioética, estará pré-programado a agir não por medo ou hábito, mas sim porque se tornou o tipo de pessoa que realmente se importa em fazer o bem. Por praticar as virtudes, e por elas fazerem parte do seu ser, ele estará mais apto a ponderar os valores e fatores preponderantes em cada situação e, assim, moldar as suas condutas de acordo com o que é essencial aos princípios e sob regência das virtudes.

Quando da análise da DUBDH, poderíamos, igualmente, pensar em uma divisão e agrupamento de princípios, como modo de melhor averiguar objetivos em um sentido mais amplo. Uma possibilidade pode advir do exame textual realizada por Salvador, Sampaio e Palhares (2018), que compreendem a Declaração como dividida em 3 núcleos enunciativos: o cujos artigos definem e normatizam a própria Declaração (arts. 1, 2 e 22 a 28); o que trata de questões profissionais, legais e acadêmicas e que regula a atuação dos agentes bioéticos (arts. 3, 4, 6 a 9, 14 a 16 e 18 a 21); e um que promove a reflexão em forma de conceituação moral ou ética, ao abordar conceitos relacionados a valores morais (arts. 5, 10 a 12 e 17).

Recepcionar perspectivas como essa permite outras formas de integração, como entre núcleos de princípios e grupos de virtudes e de virtudes específicas e núcleos de princípios. Isso certamente favorece a análise bioética, pois expande as técnicas de aplicação de virtudes e princípios, considerando uma maior pluralidade de fatores e metodologias. Nunca é demasiado ressaltar, contudo, que esses exemplos trazem como referência uma tradição ocidental de virtudes. Não obstante, a forma de correlação entre princípios e virtudes, seja se utilizando dos grupos e núcleos mencionados, seja a partir de outras visões, admite a inclusão de mais virtudes e perspectivas, bem como a exclusão daquelas que não se coadunam com os valores morais de determinada comunidade.

A constatação que fica é que a aquisição e cultivo de virtudes somente tem a crescer à bioética, por permitir, através da integração e correlação com os princípios – sejam eles os quatro originais, sejam os da DUBDH –, que estes sejam

verdadeiramente incorporados às atividades profissionais, de modo que as práticas sejam moldadas, não apenas por regras, mas pela disposição interna do bem agir e de as compreender e as aplicar da melhor forma possível. Não se trata de preterir outras abordagens éticas, mas sim de as somar às virtudes, de forma que estas possam fornecer a orientação sobre os bens humanos que falta às demais.

Deve-se lembrar que a bioética, mais do que saúde e avanços tecnocientíficos, lida primariamente com pessoas. Assim, uma alternativa metodológica que posicione maior ênfase nos indivíduos, em seu caráter, suas motivações e em como se relaciona socialmente e com as particularidades da comunidade na qual está inserido; uma abordagem que busque promover o florescimento humano como forma adjacente de respeito aos princípios e direitos, significando um importante ativo à área.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente tese, me propus a analisar e discutir a possibilidade de desenvolvimento de uma abordagem de virtudes como referencial teórico para a bioética; uma bioética de virtudes. Para tanto, 3 objetivos específicos foram preestabelecidos, a serem perseguidos por meio de pesquisa bibliográfica, comparativa e qualitativa.

O primeiro, proposto nos dois primeiros capítulos, foi o de descrever em linhas gerais os conceitos e evolução das virtudes, em uma perspectiva ocidental, desde a Antiguidade e à Modernidades. Foi realizado o estudo cronológico das disposições sobre virtudes em Platão, Aristóteles, estoicos, epicuristas, Hume e Kant, tanto por meio de pesquisa nas fontes diretas, quanto nas indiretas.

Posteriormente, foram apresentadas as visões contemporâneas, derivadas de um resgate das virtudes antigas, e que deram vazão ao que ficou conhecido como ética de virtudes, um modelo de teoria moral estruturado e que se rivaliza com as teorias dominantes, deontologia e consequencialismo. As contribuições dos autores foram selecionadas de modo a contemplar a maior variedade de elementos, com base no que cada autor contribuiu de melhor para o modelo.

MacIntyre foi responsável pela primeira tentativa de estruturação de uma ética de virtudes; Hursthouse, por suas contribuições para uma visão normativa; Anscombe e Foot, pelos argumentos acerca do princípio de ação reta; Swanton, por apresentar uma visão pluralista das virtudes, que considera uma multiplicidade de fatores e objetivos moralmente significantes; e Slote e van Zyl, por não seguirem a mesma linha eudaimonista dos demais, defendendo um modelo com maior foco às motivações do agente do que apenas em seu caráter.

O terceiro objetivo, o de analisar a compatibilidade entre ética de virtudes e bioética, foi dividido em duas partes. Primeiramente, foi apresentada uma forma pela qual as virtudes podem ser integradas à bioética, mais precisamente ao que se convencionou chamar de bioética clínica. Os autores dessa teoria, Pellegrino e Thomasma, baseando-se nas perspectivas eudaimonista e macintyrianas, defendem que

há certas excelências de caráter essenciais para a prática médica e, conseqüentemente, para os fins da medicina. O cultivo e desenvolvimento dessas virtudes seria de suma importância para que o profissional de saúde possa embasar as suas inclinações profissionais e pessoais em boas motivações e em um bom caráter, como forma de melhor alcançar os fins da medicina.

Em que pese o reconhecimento das importantes contribuições de Pellegrino e Thomasma, notou-se que sua teoria carece de atualização, especialmente por focar demasiadamente na prática clínica e em rebater a corrente principialista de Beauchamp e Childress, que defende apenas 4 princípios bioéticos – *autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça*.

Com isso, no capítulo final, proponho uma integração das virtudes de forma mais ampla à bioética, considerando outros fatores que passaram a ser priorizados pela DUBDH, como vulnerabilidade, diversidade cultural, pluralidade moral e direitos humanos. Para tanto, me propus a responder a duas perguntas balizadoras: *por que uma bioética de virtudes? e como uma bioética de virtudes?* Primeiramente, defendi que as críticas recorrentemente formuladas à abordagem de virtudes são igualmente direcionadas à deontologia e ao consequencialismo/utilitarismo, teorias morais que são amplamente recepcionadas pela DUBDH e pela bioética como um todo. Com isso, tem-se que aquela teoria estaria ao menos no mesmo patamar de recepção pela bioética que as demais.

Por fim, discorro acerca da integração entre virtudes e princípios de forma mais ampla, fazendo alusão àqueles constantes na DUBDH. Princípios são regras gerais, universalizadas que estabelecem um mínimo de expectativa do que fazer ou não fazer. Virtudes, por outro lado, promovem um *telos* e os meios adequados de se aplicar os princípios às situações vertentes, de modo a alcançar os fins esperados. A integração entre esses dois conceitos, portanto, se mostra de grande valia para uma área plural como a bioética, pois se trata de um campo do saber que lida fundamentalmente com pessoas e cuja atuação deve ser comprometida não apenas com a pluralidade e diversidade, mas também com o desenvolvimento moral humano.

Além disso, a abordagem de virtudes proporciona algo que as outras não: o foco no agente, em seu caráter e suas motivações, que valoriza o florescimento

humano e o estimula a ser uma pessoa melhor, disposta a fazer o bem. Esse aspecto, defendo, é superior à mera obediência a regras ou expectativa de resultados, pois estes objetivos não necessariamente contribuem positivamente para o indivíduo ou para a coletividade.

A expectativa que fica é que a Tese aqui apresentada possa servir de fundamentação e impulsionamento para novas pesquisas, que possam não apenas aprimorar e dar robustez a uma bioética de virtudes, mas também propor alternativas de integração e modulação de virtudes e princípios específicos.

8 REFERÊNCIAS

- Andorno, Roberto. 2013. "Global Bioethics at UNESCO: In Defense of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights". Em *Health and Human Rights in a Changing World*, 77–85. Routledge.
- Annas, Julia. 2004. "Being virtuous and doing the right thing". Em *Proceedings and addresses of the American philosophical association*, 78:61–75. JSTOR.
- . 2011a. *Intelligent virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2011b. *Intelligent virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G E M. 1991. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*. Wiley-Blackwell.
- Anscombe, Gertrude E M. 2020. "Modern moral philosophy". Em *The definition of morality*, 211–34. Routledge.
- Aristóteles. 2000. *Ética Nicomaquéia*. Editado por Roger Crisp. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802058>.
- Baier, Annette. 2014. "Trust and antitrust". Em *Feminist Social Thought*, 604–29. Routledge.
- Baier, Annette C. 1985. "What do women want in a moral theory?" *Noûs* 19 (1).
- Beauchamp, Tom L, e James F Childress. 2013. *Principles of Biomedical Ethics*. 7^o ed. New York: Oxford University Press.
- Berlinguer, Giovanni. 2004. *Bioética Cotidiana*. Brasília: Editora UnB.
- Brito, Rodrigo Pinto de, e Aldo Dinucci. 2016. "Ário Dídimos, Epítome de ética estoica, 2.7.5A- 2.7.5B". *Trans/Form/Acao* 39 (2): 255–74. <https://doi.org/10.1590/S0101-317320160002000013>.
- Callahan, Daniel. 1995. *Setting limits: medical goals in an aging society with a response to my critics*. Georgetown University Press.
- . 2012. *In search of the good: A life in bioethics*. MIT Press.
- Cherry, Mark J. 2009. "UNESCO, 'universal bioethics,' and state regulation of health risks: A philosophical critique". *Journal of Medicine and Philosophy* 34 (3): 274–95.
- Childress, James. 2007. "Methods in Bioethics". Em *The Oxford handbook of bioethics*, editado por Bonnie Steinbock. Oxford University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1933. *On the Nature of the Gods*. Editado por H Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

- . 2001. *Cicero: On moral ends*. Editado por Julia Annas. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Arthur J. 2010. “Empathy and Sympathy: Therapeutic Distinctions in Counseling.” *Journal of mental health counseling* 32 (2).
- Coplan, Amy, e Peter Goldie. 2011. *Empathy: Philosophical and psychological perspectives*. Oxford University Press.
- Crisp, Roger. 2015. “A Third Method of Ethics?” *Philosophy and Phenomenological Research* 90 (2).
- Cruz, Jorge Silva. 2020. “Ética das virtudes: em busca da excelencia”. *Revista de Medicina* 99 (6): 591–600.
- Cruz, Márcio Rojas, Solange de Lima Torres Oliveira, e Jorge Alberto Cordón Portillo. 2010. “A declaração universal sobre bioética e direitos humanos—contribuições ao estado brasileiro”. *Revista Bioética* 18 (1).
- Dale, Samuel. 2023. “A Critique of Principlism: Virtue and the Adjudication Problem in Bioethics”. *VOICES IN BIOETHICS*. Vol. 9.
- Darwall, Stephen. 2010. *Welfare and rational care*. Princeton: Princeton University Press.
- Das, Ramon. 2003. “Virtue ethics and right action”. *Australasian Journal of Philosophy* 81 (3): 324–39.
- Dawson, Angus. 2013. “IAB presidential address: Contextual, social, critical: how we ought to think about the future of bioethics.” *Bioethics* 27 (6).
- Engelhardt, Hugo Tristram Jr. 2006. “Global Bioethics: an introduction to the collapse of consensus”. Em *Global bioethics: the collapse of consensus*, editado por Engelhardt. Hugo Tristram Jr., 1–17. Salem: M & M Scrivener Press.
- Engelhardt Jr, H Tristram. 1998. *Fundamentos da bioética*. Edições Loyola.
- Engelhardt Jr, H Tristram, e Michael A Rie. 1988. “Morality for the Medical–Industrial Complex”. *New England Journal of Medicine*. Mass Medical Soc.
- Epicuro. 1999. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Editado por Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP.
- Epiteto. 1925. *Discursos, Livros 1-2*. Editado por William Abbot Oldfather. Cambridge: Harvard University Press.
- Foot, Philippa. 2001. *Natural goodness*. Oxford: Clarendon.
- Foot, Philippa. 2002. *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford University Press UK.
- Garrafa, Volnei. 2005. “Da bioética de princípios a uma bioética interventiva”.

- Garrafa, Volnei, e Claudio Lorenzo. 2008. "Moral imperialism and multi-centric clinical trials in peripheral countries". *Cadernos de Saúde Pública* 24 (10): 2219–26.
- Garrafa, Volnei, e Dora Porto. 2003. "Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice". *Bioethics* 17 (5-6): 399–416.
- . 2008. "Bioética de intervención". *Tealdi JC, director. Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco, 161–64.
- Gladkova, Anna. 2010. "Sympathy, compassion, and empathy in English and Russian: A linguistic and cultural analysis". *Culture & Psychology* 16 (2): 267–85.
- Hacker-Wright, John. 2010. "Virtue ethics without right action: Anscombe, Foot, and contemporary virtue ethics". *Journal of Value Inquiry* 44 (2): 209–24.
<https://doi.org/10.1007/s10790-010-9218-0>.
- Hampton, Jean. 1993. "Selflessness and the Loss of Self". *Social Philosophy and Policy* 10 (1): 135–65.
- Haybron, Daniel M. 2008. *The pursuit of unhappiness: The elusive psychology of well-being*. Oxford: Oxford University Press on Demand.
- Hicks, Daniel J, e Thomas A Stapleford. 2016. "The virtues of scientific practice: MacIntyre, virtue ethics, and the historiography of science". *Isis* 107 (3): 449–72.
- Holland, Stephen. 2011. "The virtue ethics approach to bioethics". *Bioethics* 25 (4): 192–201.
- Hooft, Stan Van. 2013. *Ética da virtude*. Editora Vozes Limitada.
- Hume, David. 1983. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Editado por J B Schneewind. Hackett Publishing Company.
- . 1987. *Essays, Moral, Political and Literary*. Editado por Eugene Miller. Liberty Classics.
- . 1999. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Editado por Tom L Beauchamp. Oxford University Press.
- . 2007. *A Treatise of Human Nature: Volume 1: Texts*. Editado por David Fate Norton e Mary J Norton. Clarendon Press.
- Hursthouse, Rosalind. 1991. "Virtue theory and abortion". *Philosophy & Public Affairs*, 223–46.
- . 1999a. *On Virtue Ethics*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind. 1999b. *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind, e Roger Crisp. 2013. "Normative virtue ethics". *Ethica* 645.
- Hursthouse, Rosalind, e Glen Pettigrove. 2009. "virtue ethics". Em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward Zalta.

- Jing-Bao, Nie. 2005. "Cultural values embodying universal norms: A critique of a popular assumption about cultures and human rights". *Developing World Bioethics* 5 (3): 251–57.
- Kamtekar, Rachana. 2013. "Ancient virtue ethics: An overview with an emphasis on practical wisdom". Em *The Cambridge companion to virtue ethics*, editado por Daniel C Russel, 29–48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1960. *Religion within the limits of reason alone*. Editado por John R Silber e Theodore Meyer Greene. Harper & Row New York.
- . 1964. *The Doctrine of Virtue Part 2 of the Metaphysic of Morals, with the Introduction to the Metaphysic of Morals and the Preface to the Doctrine of Law*. Editado por Mary Grego. Harper.
- . 1997. *Critique of Practical Reason*. Editado por Mary Gregor. Cambridge University Press.
- . 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Editado por Allen Wood. Yale University Press.
- Korsgaard, Christine M. 1993. "The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values". *Social Philosophy and Policy* 10 (1): 24–51.
- Laércio, Diógenes. 1988. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Editado por Mário da Gama Kury. 2º ed. Brasília: Universidade de Brasília.
- LeBar, Mark. 2009. "Virtue ethics and deontic constraints". *Ethics* 119 (4): 642–71.
- Louden, Robert B. 1986. "Kant's Virtue Ethics". *Philosophy* 61 (238).
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. University of Notre Dame Press.
- . 2020. "Whose justice? Which rationality?" Em *The New Social Theory Reader*, 130–37. Routledge.
- McDowell, John. 1979. "Virtue and Reason". *The Monist* 62 (3).
- McDowell, John. 2018. "Eudaimonism and realism in Aristotle's ethics". Em *Aristotle and moral realism*, editado por Robert A Heinaman, 201–31. London: Routledge.
- McDowell, John Henry. 1998. *Mind, value, and reality*. Harvard University Press.
- Meawad, Stephen. 2016. "Virtue as Mediator: Informing Health Care Issues through Virtue Ethics and Scripture".
- Médica, Educación, e Victoria Camps. 2015. "Los valores éticos de la profesión sanitaria Ethical values of the healthcare profession". *Educ Med*. Vol. 16. www.elsevier.es/edumed.
- Morin, Edgar. 2010. "A religação dos saberes: o desafio do século XXI". Em *A religação dos saberes: o desafio do século XXI*, 583.

- Neumann, Melanie, Christian Scheffer, Diethard Tauschel, Gabriele Lutz, Markus Wirtz, e Friedrich Edelhäuser. 2012. "Physician empathy: definition, outcome-relevance and its measurement in patient care and medical education". *GMS Zeitschrift für medizinische Ausbildung* 29 (1).
- Nussbaum, Martha. 1995. "Aristotle on human nature and the foundations of ethics". *World, mind, and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*.
- Oliveira, Aline Albuquerque S de. 2010. "A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos ea análise de sua repercussão teórica na comunidade bioética". *Revista Redbioética/Unesco* 1 (1): 124–39.
- O'Neill, Onora. 1983. "I. Kant after virtue". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 26 (4).
- Parizeau, Marie-Hélène. 1996. "Bioétique". Em *Dictionnaire d'Étique et de Philosophie Morale*, editado por Marie Canto-Sperber, 694–701. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pastura, Patrícia Souza Valle Cardoso, e Marcelo Gerardin Poirot Land. 2016. "A perspectiva da ética das virtudes para o processo de tomada de decisão médica". *Revista Bioética* 24 (2): 243–49. <https://doi.org/10.1590/1983-80422016242124>.
- Pellegrino, Edmund D. 1983. "The healing relationship: the architectonics of clinical medicine". *The clinical encounter: the moral fabric of the patient-physician relationship*, 153–72.
- Pellegrino, Edmund D, e David C Thomasma. 1988. *For the patient's good: the restoration of beneficence in health care*. Vol. 100. Oxford University Press.
- . 1993. *The virtues in medical practice*. Oxford University Press.
- . 1996. *The Christian virtues in medical practice*. Georgetown University Press.
- Platão. 1924. *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. Editado por Walter Ranglelei Maitland Lamb. *The Classical Review*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1951. *Fédon*. Editado por Frederick John Church e Fulton Henry Anderson. New York: The Liberal Arts Press.
- . 2000. *A República:(ou: sobre a justiça. Gênero político)*. Editado por Benedito Nunes. 3º ed. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Porto, Dora. 2014a. "Bioética na América Latina: desafio ao poder hegemônico". *Revista Bioética* 22 (2): 213–24. <https://doi.org/10.1590/1983-80422014222002>.
- . 2014b. "The importance of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights in Latin America". *Revista Redbioética/UNESCO*, 5 (9): 65–70. <https://doi.org/10.1111/bioe.12037/abstract>.

- Porto, Dora, e Volnei Garrafa. 2005. "Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado". *Revista Bioética* 13 (1): 111–23.
- Potter, van Rensselaer. 1971. *Bioethics: bridge to the future*. Hoboken: Prentice-Hall.
- Russel, D. 2013. "Virtue ethics, happiness, and the good life". Em *The Cambridge companion to virtue ethics*, editado por Daniel C Russel, 7–28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Daniel C. 2009. *Practical intelligence and the virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Paul. 2005. "Hume on religion". Em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- . 2013. "Hume's Anatomy of Virtue". Em *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, editado por Daniel C Russell. Cambridge University Press.
- Salter, Brian, e Charlotte Salter. 2007. "Bioethics and the global moral economy: the cultural politics of human embryonic stem cell science". *Science, Technology, & Human Values* 32 (5): 554–81.
- Salvador, Thaís, Hebert Sampaio, e Dario Palhares. 2018. "Análise textual da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos". *Revista Bioética* 26 (4): 523–29. <https://doi.org/10.1590/1983-80422018264270>.
- Sánchez, Yolanda G. 2006. "Los principios de autonomía, igualdad y no discriminación en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos". Em *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*, editado por H G Espiell e Yolanda G Sánchez, 271–308. Granada: Comares.
- Schneewind, Jerome B. 1982. "Virtue, narrative, and community: MacIntyre and morality". *The Journal of Philosophy* 79 (11): 653–63.
- Sgreccia, Elio. 2009. *Manual de bioética: fundamentos e ética biomédica*. Principia Editora.
- Sheehan, Mark. 2005. "Healthcare and (a kind of) virtue ethics". Em *Bioethics and Social Reality*, editado por Matti Häyry, Tuija Takala, e Peter Herissone-Kelly, 165:149–60. Rodopi.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*. 3º ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slote, Michael. 2001. "Virtue Ethics". Em *Three Methods of Ethics: A Debate*, editado por Marcia Baron e Philip Pettit, 3º ed, 62:175–238. Oxford: Blackwell Publishers.
- . 2003. *Morals from motives*. Oxford University Press, USA.
- . 2013. "Virtue Ethics". Em *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, editado por Hugh Lafollette e Ingmar Persson, 2º ed, 394–411. John Wiley & Sons.
- Slote, Michael A. 1992. *From morality to virtue*. Oxford University Press on Demand.

- Smajdor, Anna, Andrea Stöckl, e Charlotte Salter. 2011. "The limits of empathy: problems in medical education and practice". *Journal of medical ethics*.
- Sumner, Leonard Wayne. 1999. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Oxford university Press.
- Swanton, Christine. 2001. "A virtue ethical account of right action". *Ethics* 112 (1): 32–52.
- . 2003. *Virtue ethics: A pluralistic view*. Clarendon Press.
- Taylor, Charles. 1992. *Grandeur et misère de la modernité*. Les Éditions Fides.
- Teichmann, Roger. 2008. *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford University Press, USA.
- Veatch, Robert M. 1985. "Against virtue: a deontological critique of virtue theory in medical ethics". Em *Virtue and medicine: Explorations in the character of medicine*, 329–45. Springer.
- . 1991. "Is trust of professionals a coherent concept". *Ethics, Trust and the Professions: Philosophical and Cultural Aspects*, 159–73.
- Williams, Bernard. 1981a. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge University Press.
- . 1981b. *Moral luck: philosophical papers 1973-1980*. Cambridge University Press.
- Williams, Bernard Arthur Owen. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana.
- Wisnewski, J Jeremy. 2015. "Perceiving sympathetically: Moral perception, embodiment, and medical ethics". *Journal of Medical Humanities* 36:309–19.
- Wood, Allen W. 2007. "Kantian ethics".
- Zyl, Liezl van. 2005. "In defence of agent-based virtue ethics". *Philosophical Papers* 34 (2).
- Zyl, Liezl Van. 2009. "Agent-based virtue ethics and the problem of action guidance". *Journal of Moral Philosophy* 6 (1): 50–69.