

ARQUIPÉLAGO

Filosófico

ÉTICA

Julia Annas, Ética antiga e moralidade moderna



Arquipélago

02 set 2026 — 33 min read



Foto: WikiCommons

Artigo originalmente publicado na revista *Philosophical Perspectives* 6 (1992): 119-136. Julia Elizabeth Annas é especialista em filosofia antiga e

professora emérita da Universidade do Arizona. Integra a Academia Americana de Artes e Ciências e a Associação Filosófica Americana, além de ser editora fundadora da revista *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. A autora e a Ridgeview Publishing Company autorizaram graciosamente a publicação desta tradução feita por Julia Gabriele Dietrich, licencianda em Filosofia na UFRGS, e revisada por Rogério Severo.

Ética antiga e moralidade moderna

Julia Annas

Para os filósofos morais, não é novidade que é extremamente difícil definir a moralidade ao menos de forma convincente. Nós que estudamos filosofia antiga enfrentamos um problema ainda maior. Quando estudamos *A república* de Platão, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, os estóicos e os epicuristas, não fica claro que essas figuras famosas da filosofia moral estão, de fato, falando de moralidade. Todos eles supõem que o foco principal de sua investigação é a felicidade do agente, mas isso não parece ter muito a ver com a moralidade. É importante esclarecer que eles não estão se referindo à felicidade tal como a entendemos, mas à *eudaimonia*, que é uma vida bem-sucedida, bem vivida. Mas uma breve reflexão mostra que isso não ajuda muito, ao menos não tanto quanto o esperado, pois ainda não parece ter muito a ver com a moralidade. E esse desconforto inicial se intensifica quando nos deparamos com outras diferenças: na ética antiga, o bem dos outros integra o bem de cada um, a

justiça é uma virtude de caráter, não algo introduzido por meio dos direitos dos outros, e assim por diante.

Estudamos as teorias antigas, mas às vezes fica alguma dúvida sobre qual é, afinal, o objeto dessas teorias. Costumamos falar de *ética* antiga e não de moralidade antiga e fazemos o mesmo com as teorias modernas que incorporam elementos importantes da antiga. Assim, falamos de *ética* da virtude e não de moralidade da virtude. Existe uma concepção bastante difundida de que as teorias antigas da virtude e da boa vida não tratam do que entendemos por moralidade, mas de algo diferente, uma alternativa que pode ser classificada como *ética*.^[1]

Recentemente, a questão foi melhor delineada por Bernard Williams.^[2] Williams defende que os antigos de fato não possuíam a nossa noção de moralidade e estavam melhor sem ela, já que é confusa e, em muitos aspectos, questionável. No entanto, não é preciso ser hostil à moralidade para considerar que a *ética* antiga é uma alternativa da moralidade moderna e não parte do mesmo projeto. Talvez tenhamos tomado um caminho equivocado, mas talvez também tenhamos progredido.^[3] Além disso, há vários pontos de vista possíveis quanto à centralidade da moralidade em nossa própria perspectiva. Podemos considerar a *ética* antiga útil às nossas próprias tentativas de produzir uma teoria moral. Podemos igualmente considerá-la atrativa, mas irrelevante e talvez pouco viável na era moderna.

Seja lá o que fizermos com o contraste, em geral considera-se que ele existe. A *ética* antiga seria um outro país, onde as coisas são feitas e pensadas de modo diferente. Não estou convencida que esse contraste existe da maneira como é comumente apresentado. Claro que há diferenças importantes, mas elas não nos obrigam a negar que a *ética* antiga seja também a moralidade antiga.

Por causa da dificuldade de demarcar a noção de moralidade, penso que não faremos progresso se tentarmos primeiro definir a moralidade e depois compararmos com o que encontramos nas teorias antigas. Um projeto mais manejável consiste em examinar traços proeminentes da moralidade que, segundo se alega, *não* estão presentes nas teorias antigas. Embora o resultado não forneça uma explicação completa, ao menos é um avanço ao mostrar se a ética antiga e a moralidade moderna podem ou não ser vistas em seu conjunto como suficientemente distintas a ponto de serem alternativas.

Razões morais e não morais

O traço mais saliente das teorias modernas que está ausente nas antigas é o pensamento de que as razões morais e não morais são de tipos diferentes. As razões morais possuem uma força especial, difícil de resistir, pois possuem um papel especial nas nossas deliberações quando valorizadas do modo adequado: elas se sobrepõem ou silenciam as considerações não morais. É claro que, exposta desse modo categórico, a diferença entre as razões morais e não morais pode parecer um tanto quanto misteriosa. Ela é mais plausível se tomada como uma diferença formal. Nesse caso, as razões morais derivariam sua força do fato de se apresentarem à razão como, por exemplo, universalizáveis sem contradição.

O grego antigo carece de palavras ou conceitos que correspondam de forma próxima aos de moral e não moral. Além disso, nenhuma teoria ética sugere que razões práticas se dividam em dois tipos, cada um com um tipo básico de força. Em vez disso, todas as teorias antigas afirmam que a pessoa boa se caracteriza pela posse de *phronēsis*, a sabedoria ou inteligência prática que é uma excelência indivisa no raciocínio sobre a própria vida como um todo. No capítulo 5 do livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que alguém dotado

dessa excelência se caracteriza por "ser bom deliberador a respeito do que é bom e vantajoso para si mesmo, não em assuntos particulares... mas no tipo de coisa que conduz ao viver bem em geral". Ele cita Péricles e outros políticos bem-sucedidos, que não são os exemplares morais óbvios à mente moderna.

Como as teorias antigas não distinguem razões morais como um tipo especial de razão, *a fortiori*, tampouco as distinguem pela sua forma. Podemos ir ainda além: as teorias antigas não mostram nenhum interesse particular em uma forma de raciocínio ético em si. Há uma preocupação moderna com a "forma correta do raciocínio moral". Geralmente se presume que tal coisa existe, restando apenas a questão que qual é (seguir regras, calcular consequências, etc.). Mas nas teorias antigas não há nenhum tipo de raciocínio cujo emprego garanta a correção ética.^[4]

Dito isso, pode ser tentador concluir, com Williams, que "[o pensamento ético grego] basicamente carece por completo do conceito de *moralidade*, no sentido de uma classe de razões ou demandas que são crucialmente diferentes de outros tipos de razões ou demandas".^[5] Mas isso seria prematuro.

Se nos perguntarmos qual é o sentido de se distinguir razões morais de não morais, descobrimos algo que apresenta uma semelhança impressionante. O objetivo é mostrar que as razões morais ocupam uma posição especial nas nossas deliberações. Suponha que eu considere uma ação em termos de o quanto ela me custará, quanto tempo levará para ser realizada e assim por diante. Então, descubro que ela é desonesta. Isso não é só mais uma consideração a ser levada em conta e ponderada em relação às outras. Se entendo o que é a desonestidade, esse motivo simplesmente detém a deliberação, pois esse tipo de razão não apenas têm mais peso, mas anula e silencia os outros tipos.^[6] É claro que pode ser que eu aja dessa forma mesmo assim. Entender o que a moralidade exige e agir segundo ela são coisas

diferentes. Na verdade, a questão é outra. Considerar esse fato da desonestidade como se fosse só um motivo como os outros, que poderia ser superado pelo lucro obtido, é não entender o que ela realmente é. Razões morais são especiais simplesmente por causa dessa função que exercem nas nossas deliberações: elas silenciam ou vão além de outros tipos de razão em virtude de sua própria natureza.^[7]

Mas nesse tópico não vemos diferença em relação à ética da virtude antiga. Pois todas as teorias antigas pensam exatamente o mesmo sobre o fato de que a ação é desonesta: trata-se de uma consideração que não é só ponderada com as outras em relação ao lucro e ao tempo gasto na ação, mas que os desconsidera e pensar o oposto é interpretar erroneamente a desonestidade.

Os estóicos argumentam em favor disso da forma mais clara e descompromissada possível. Para eles, apenas a virtude é boa. Outras coisas que desejamos não devem ser chamadas de "boas", mas de "indiferentes". Isso não significa que não temos mais motivos para deixar de buscá-las do que para buscá-las, mas simplesmente distingue a virtude de todo o resto. Algumas coisas, como saúde e riqueza, são vantagens naturais e é racional buscá-las. São "indiferentes preferíveis", sendo a doença e a pobreza "despreferidos", uma vez que nada é ruim a não ser o vício. Ao lado disso, há todo um conjunto de novos vocábulos. Assim, apenas a virtude é "escolhida", enquanto saúde, riqueza etc. são "selecionadas". O propósito central é destacar o papel especial da virtude em nosso raciocínio. Se precisamos usar palavras diferentes para a virtude e para outras coisas que convencionalmente chamamos de boas, então há uma barreira inicial para que, sem pensar, as tratemos como equivalentes.

"Julgamos que a saúde é digna de um tipo de valor, mas não a julgamos como um bem e não pensamos que há algum outro valor tão grande que seja preferido à virtude... Compare o modo como a luz de uma lâmpada fica

obscurecida e ofuscada pela luz do Sol com uma gota de mel se perdendo na imensidão do Mar Egeu. Compare adicionar uma moeda de um centavo às riquezas de Creso a dar um passo na jornada em direção à Índia. Se o bem supremo é o que os estóicos dizem que é, todo o valor das coisas materiais precisa ser ofuscado e ultrapassado, até mesmo destruído pelo brilho e imensidão da virtude."^[8]

Essa analogia sugere duas coisas. Por um lado, a virtude não é inequivocamente incomensurável a outras coisas, no sentido de não estar de modo algum na mesma escala. Um centavo tem o mesmo tipo de valor (monetário) que as riquezas de Creso. Dar um passo realmente leva você a estar *um pouco* mais perto da Índia. Por outro lado, há uma diferença tão grande que comprar seriamente essas situações demonstra uma falta de entendimento do que são. Alguém que seriamente se parabeniza pelo seu progresso na ida até a Índia após ter dado o primeiro passo mostra que não compreende o que é um passo e o que é a jornada até a Índia. Assim também com alguém que seriamente considera um centavo como o primeiro passo em direção a uma fortuna bilionária. De modo semelhante, embora possamos falar intuitivamente de virtude, saúde e outras coisas como valiosas na vida de um agente, comparar seriamente o valor do dinheiro com o da honestidade, por exemplo, demonstra uma interpretação equivocada do que ambos são.

Isso nos é menos familiar que a distinção entre razões morais e não morais, tanto porque os antigos não abordam a questão em termos de diferentes tipos de razão, quanto porque a abordam em relação às maneiras pelas quais podemos e não podemos comparar a virtude com outros tipos de coisas. (Em particular, encontramos nas fontes antigas menor ênfase em razões que se sobrepõem e derrogam outras razões [*overridingness*] em casos de conflito, sem dúvida devido ao fato de que, nas discussões antigas, menos ênfase é dada

a conflitos e discordâncias.)^[9] No entanto, poderíamos facilmente reformular a argumentação antiga como uma reflexão sobre os tipos de razão originados da virtude. E mesmo sem reformulação as distinções parecem congruentes porque seu objetivo é o mesmo: enfatizar um aspecto da deliberação prática, o fato de que um tipo de consideração, se compreendido corretamente, não pode simplesmente ser ponderado em relação a outros tipos, mas os exclui. É claro que os motivos das teorias modernas para explicar *por que* a desonestidade deve ser evitada são diferentes das razões antigas. As teorias modernas podem indicar aspectos supostamente formais das razões derivadas da honestidade, ao passo em que as teorias antigas nos direcionam para a análise da natureza da virtude da honestidade. Mas há concordância quanto ao argumento principal: a desonestidade não é apenas mais uma razão a ser levada em conta, mas uma consideração que interrompe o percurso das demais e nos coloca novamente na estaca zero.

Podemos dizer que o estoicismo é a única escola que insiste de forma tão inflexível na diferença entre o valor da virtude e o valor de qualquer outro tipo de coisa. Aristóteles não insiste em dizer que a virtude se distingue de outros tipos de coisas que buscamos. Os seus seguidores, os peripatéticos, definiram mais tarde sua posição em oposição aos estóicos afirmando que a virtude e outros tipos de vantagem natural são todas boas, ridicularizando os estóicos por dizerem que coisas que buscamos racionalmente não são boas. Assim, Aristóteles não se encontra em uma posição tão enfática quanto a dos estóicos no que diz respeito ao destaque dado ao papel deliberativo especial da virtude. Entretanto, ele insiste de diferentes formas que a virtude tem tipos especiais de benefícios que outros bens não oferecem. A pessoa virtuosa sente prazer em ser virtuosa, mesmo que isso resulte em desvantagens, lhe machuque ou leve à morte. Assim, na sua atividade virtuosa ela não perde nada que seja tão valioso

quanto a virtude. Portanto, a virtude ocupa uma posição especial em relação aos outros bens.^[10]

Aristóteles também descreve a ação virtuosa de um modo que a aproxima de caracterizações modernas do que é feito por uma razão moral. A pessoa virtuosa realiza a ação virtuosa por si mesma^[11] porque a ação é *kalon*, "bela" ou "nobre".^[12] O *kalon* é o objetivo da virtude.^[13] Alexandre de Afrodísias, comentador tardio de Aristóteles, elabora a questão de forma mais precisa: "A virtude faz tudo em nome do *kalon quā kalon* porque ela é tal que faz coisas *kala* no âmbito da ação".^[14] A ação virtuosa é praticada pelo o que é em si, sem motivos adicionais. O mesmo comumente é dito de ações pautadas por razões morais. E ela é realizada objetivando o *kalon*, em vez de por benefício ou prazer, que são os outros objetivos característicos dos seres humanos.^[15] Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não analisa *kalon* adicionalmente. Ele o distingue não só do que é prazeroso e vantajoso, mas também do que é necessário,^[16] mas quase mais nada é dito. Aristóteles pressupõe que o *kalon* motiva a pessoa virtuosa e que isso é algo que podemos reconhecer. Ele pode ser analisado de diversas formas – o que não podemos fazer aqui^[17] – mas o que importa para a questão em pauta é que Aristóteles reconhece claramente que a pessoa virtuosa pratica a ação virtuosa por ela mesma e que isso é um tipo característico de motivação.

Novamente, parece haver mais concordância do que discordância com as exigências da moralidade moderna, já que se considera que as razões morais possuem justamente estas características: agir segundo uma razão moral é agir pelo o que ela é em si mesma e não por qualquer outro motivo, e isso também envolve um tipo característico de motivação. Assim, de modos diferentes, Aristóteles e os estóicos parecem concordar com as teorias modernas da moralidade. A posição de Aristóteles é mais fraca (por isso, não surpreende

que seja justamente a sua teoria a mais frequentemente citada em contraste com a moralidade moderna).^[18]

Os estóicos têm a posição mais nítida e satisfatória a respeito da virtude, embora outras escolas tenham uma concepção mais fraca mas com contornos semelhantes. Nos dois casos, parece não haver razões para negar que a função da virtude nas deliberações é essencialmente aquilo que as teorias modernas atribuem à moralidade. Apenas Epicuro não destaca o papel deliberativo da virtude, nem mesmo de forma mais enfraquecida. Mas justamente esse aspecto constitui uma *crítica* clássica e antiga dirigida a ele.^[19]

Responsabilidade moral

Na filosofia moral moderna, "dever implica poder" é um clichê, a avaliação moral implica responsabilidade moral, que, por sua vez, implica que o agente está, de algum modo, livre para não fazer o que está em questão. Costuma-se dizer, por outro lado, que a ética antiga preocupa-se menos com isso. A avaliação ética, por vezes, é feita em casos nos quais o agente não tem liberdade para agir conforme prescrito. Às vezes, isso se apresenta como uma questão de "sorte moral": o agente pode ser moralmente responsabilizado por ações que não tinha como evitar. Se aceitarmos essa afirmação, tenderemos a pensar que a ética antiga não é a moralidade moderna, já que é essencial para todas as teorias modernas que um sujeito não pode ser responsabilizado moralmente por uma ação se ele não tem liberdade para poder realizá-la.

Esse argumento costuma ser reforçado com a observação de que a palavra grega *aretē* (e o mesmo para a palavra latina *virtus*) não significa "virtude", mas "excelência" e pode se referir ao que faz de uma casa ou de um cavalo uma casa ou um cavalo excelentes. A partir disso, costuma-se inferir que também para os seres humanos as *aretai* não são as virtudes. (Algumas

traduções modernas refletem essa opinião.)^[20] As virtudes são estados em que nos ocupamos de uma avaliação especificamente moral e julgamos que a pessoa pode ser elogiada ou censurada e, portanto, é moralmente responsável pela ação. Mas se as *aretai* forem apenas as excelências humanas, então não há distinção de natureza entre ser corajoso e justo, por um lado, e ser saudável ou belo, por outro, nem maneira de delimitar um esfera de avaliação especificamente moral em que se presuma que o agente seja moralmente responsável.

Essa é uma crítica venerável à ética e pode ser encontrada no quarto apêndice da obra *Uma investigação sobre os princípios da moral* de Hume. Ele afirma que, mesmo na língua inglesa, não distinguimos claramente o que costuma ser chamado de virtudes morais e outros tipos de excelência não moral, afirmação rejeitada por Sidgwick.^[21] Voltando ao nosso tema principal, Hume afirma que "os moralistas antigos, os melhores exemplos, não faziam distinção significativa entre diferentes tipos de qualidades e defeitos morais, mas tratavam todos da mesma forma sob a denominação de virtudes e vícios", e, "Em geral, podemos observar que a distinção entre voluntário e involuntário era pouco levada em consideração pelos antigos nos seus raciocínios morais". Ele afirma que foi apenas com a inserção da religião, especificamente com o cristianismo, na filosofia moral que os filósofos passaram a ter obsessão pela questão da voluntariedade.

A análise e o diagnóstico de Hume têm sido frequentemente repetidos, e por isso é importante destacar que o que ele diz é totalmente falso. Aristóteles dedica uma boa parte do livro III da *Ética a Nicômaco* à discussão das condições da voluntariedade, justamente porque é necessária à investigação da virtude, uma vez que "o elogio e a censura são atribuídos ao que é voluntário, o perdão e, às vezes, a piedade, ao que é involuntário".^[22] Além disso, o que é

verdadeiro de Aristóteles vale para todas as escolas antigas: a virtude exige voluntariedade, o exercício da livre escolha para agir de uma forma e não de outra. Nada poderia ser mais falso que a afirmação de que os antigos não tinham interesse na diferença entre esse tipo de estado e estados como os de saúde ou beleza.

Mas o que dizer de seu argumento a respeito de *aretē*? É verdade que *aretē* significa "excelência", e não "virtude". Mas isso é compatível com o fato de que as excelências da vida humana deveriam ser as virtudes, as que decerto poderíamos chamar de virtudes morais. E é exatamente isso que constatamos. É claro que poderíamos discordar de que essa deveria ser a forma de viver de uma vida humana excelente. A partir de Platão, as *aretai* humanas são normalmente consideradas como sendo coragem, "temperança" (moderação e autocontrole), inteligência prática e justiça, além de outras que são subdivisões dessas.^[23] E se examinarmos mais de perto coragem, justiça e assim por diante, não podemos duvidar de que não são equivalentes a dotes naturais, nem que são meramente algumas dentre muitas disposições desejáveis. Elas são disposições *para fazer o que é eticamente correto* e, por isso, envolvem a escolha do agente, pressupondo que ela é voluntária.

No período dos estóicos, já estava explicitamente reconhecido e consagrado na terminologia técnica que as virtudes são tipos especiais de excelência ou de *aretē* precisamente porque envolvem escolhas que são, como diziam, "arrazoadas" [*reasoned*] e baseadas na aceitação de certos princípios.

"Quanto à *aretē*, ela significa, em um sentido, o alcançar da completude de alguma coisa. É assim com uma estátua. Há o tipo não arrazoadado, como a saúde, e o tipo arrazoadado, como a inteligência. Hécato afirma que... as *aretai* que se baseiam no conhecimento e na razão são as que se formam a partir de princípios^[24] como inteligência e justiça, ao passo em que as não arrazoadas

são aquelas que se observam ser coextensivas às constituídas a partir de princípios, tais como a saúde e a força".^[25]

De fato, o uso de *aretē* ou *virtus* para designar as virtudes morais de uma pessoa passou a ser visto como o uso padrão ou primário e a aplicação a estátuas e cavalos considerada secundária. Isso fica claro em passagens posteriores, nas quais as *virtutes voluntariae* são apresentadas como *virtutes* em sentido estrito^[26] e se observa que a *aretē* é, na verdade, uma noção ambígua, já que pode se referir tanto às virtudes humanas que se desenvolvem pela aceitação de princípios morais, quanto às atitudes e excelências naturais.^[27]

Assim, não há ganho de compreensão ao se traduzir "*aretē*" por "excelência" ou ao se recorrer ao seu uso para caracterizar estátuas e corpos sadios. De fato, perde-se em compreensão. Isso porque as *aretai* relacionadas à ética são a coragem, justiça, etc., que diferem dos usos relativos a estátuas e saúde precisamente na medida em que pressupõem um agente livre, que escolhe e que se desenvolve por si mesmo.

É verdade que em alguns textos antigos, como em tragédias, por exemplo, encontramos reflexos da crença na "sorte moral". Mas, é surpreendente que não a encontremos na *teoria* moral antiga. A principal razão para isso parece ser que a teoria moral antiga ocupa-se principalmente de virtudes que, como já vimos, são disposições acompanhadas de razões e que pressupõem livre-arbítrio. Na verdade, a teoria moral antiga empenha-se em *criticar* a aceitação da "sorte moral" em outras áreas da vida intelectual antiga de uma forma muito parecida com o modo como as teorias morais modernas se comprometem a ser críticas desse mesmo tipo de aceitação na vida intelectual moderna. Assim, seria enganoso supor que as teorias deontológicas e consequencialistas rejeitam a sorte moral, ao passo em que a ética das

virtudes, não. Ela se depara com exatamente o mesmo problema. Às vezes se afirma^[28] que é um erro grave rejeitar a noção de "sorte moral". Se for esse o caso, então a teoria ética como um todo estaria enganada, por oposição às crenças éticas pré-reflexivas. Não é um erro da teoria moderna em oposição à antiga.^[29]

Escopo

A reflexão sobre a lista das virtudes de Aristóteles comumente sugere aos leitores modernos (especialmente àqueles que, de ética antiga, leem apenas Aristóteles) que há uma diferença fundamental de escopo entre a moralidade moderna e a ética das virtudes antiga. As virtudes aristotélicas abarcam aspectos da vida que, para nós, não pertencem à esfera da moralidade. Por exemplo, Aristóteles contrapõe a virtude da "temperança", ou autocontrole nos prazeres corporais, como comer, beber e realizar atos sexuais, não apenas ao "excesso" (a autoindulgência), mas também a um "defeito", a *anaisthēsia*, a disposição de não desfrutar de comida, bebida e sexo tanto quando se deveria. (Essa disposição, ele comenta, raramente é encontrada.) Ele também delineia virtudes sociais em larga escala, como a de custear obras públicas belas e apropriadas. Se insistirmos em ler sua posição a respeito da virtude em um sentido reconhecidamente moral, seremos forçados a extrair conclusões absurdas, como a de que não gostar de comer é um vício moral ou que gastar com obras belas é uma virtude moral. E conclusões semelhantes se seguem para muitas das virtudes aristotélicas.

Outras considerações à parte, essa crítica pode ser parcialmente contornada com o argumento de que a lista das virtudes aristotélicas é bastante incomum. Os sucessores de Aristóteles reverterem ao hábito de Platão de considerar a virtude como sendo composta por quatro virtudes "cardeais" e suas

subdivisões. Assim, o que Aristóteles diz, no mínimo, não é típico. Além disso, sua teoria da mediania, que estrutura muitas das suas distinções, também era incomum e não apenas uma concepção geral da virtude, mas responsável por algumas de suas posições mais peculiares, como a da *anaisthēsia*. Mesmo levando-se isso em consideração, persiste o fato de que Aristóteles fala de virtudes em áreas da vida que geralmente não associaríamos à moral.

Há, contudo, outras respostas além da habitual, que diz que as virtudes aristotélicas não dizem respeito à moralidade. Pois pode ser que Aristóteles esteja disposto a moralizar mais aspectos da vida humana do que nós. Talvez ele pense que a indiferença à comida e ao sexo não é (sempre) algo fisicamente dado, mas uma forma de insensibilidade que envolve ou deriva de uma insensibilidade moral. E talvez uma sofisticação nos gastos públicos e as demais virtudes públicas de grande escala tenham relevância moral, por conta de seus efeitos, sua origem ou ambos. A plausibilidade dessa tese a respeito de Aristóteles obviamente depende de uma explicação detalhada de todas as virtudes aristotélicas, o que não cabe aqui, mas a estratégia geral está suficientemente clara.

Será que essa é uma posição absurda? Todas as escolas éticas antigas aceitaram a premissa de que a ética não é um compartimento isolado da vida de alguém. Gosto, estilo e comportamentos sociais geralmente não são questões neutras e indiferentes ao bem e ao mal: as diferenças éticas afetam todos os aspectos da sua vida por causa do papel central do caráter. A maior parte das teorias éticas não acompanha Aristóteles no esforço de estruturar virtudes para todos os aspectos da vida social. A sua posição é incomum e talvez ambiciosa demais ao tentar detalhar tudo isso como parte de sua teoria da virtude. Mas as demais escolas não discordam dele a respeito do fato de que possuir ou não as virtudes altera profundamente o modo como alguém gasta dinheiro, aprecia a comida, se diverte e assim por diante. O grau de

desenvolvimento ético de alguém é relevante em sua vida como um todo e em cada aspecto da sua interação com outros indivíduos.

Isso contrasta com a moralidade? Somente se ela é algo compartimentalizado em nossas vidas e se o nosso grau de maturidade ética tem pouco ou nenhum impacto no modo como vivemos o resto de nossas vidas. E embora alguns defendam que isso pode acontecer, não se trata de algo obviamente verdadeiro. Na verdade, há argumentos bem persuasivos capazes de mostrar que não é verdade – argumentos efetivamente formulados por Bradley. Nas suas palavras:

É um erro supor que há alguma área do que chamamos de vida humana que ainda não foi moralizada. O caráter se mostra em qualquer detalhe menor da vida, não podemos sair para nos divertir e deixar ele em casa com o nosso cachorro. Ele é o nosso próprio eu e nosso eu moral. O caráter não é meramente um temperamento ou uma disposição inata, mas o resultado de uma série de atos volitivos.^[30]

Podemos rejeitar essas afirmações. Nesse tópico, Bradley não é representativo da teoria moral moderna, que em geral ignora o problema. Mas certamente não se pode simplesmente supor que a moralidade se restringe a somente uma parte da vida. E se levarmos isso a sério, podemos ser levados a concluir que é uma questão de detalhe se, com Aristóteles, consideramos que cada área da vida social delimita um conjunto distinto de virtudes ou, com as outras escolas, que as virtudes, embora definidas mais estritamente, afetam a conduta de alguém em todas as áreas da vida social.^[31]

Ações e agentes

Williams caracteriza a moralidade como um sistema de pensamento em que a

obrigação é primária, de fato, a única exigência moral.^[32] Ele adverte que reduzir todos os aspectos da vida moral a um conjunto de obrigações resulta numa concepção drasticamente empobrecida. Embora isso seja certamente verdade, pode-se ainda duvidar se as teorias morais modernas são realmente caracterizadas tão fortemente pela prioridade da obrigação quanto Williams sugere. Por exemplo, os consequencialistas pensam que o importante é maximizar boas consequências de algum tipo. Mesmo que pensem que isso é o que deve ser feito, frequentemente não se sentem confortáveis com a ideia de partir de noções como obrigação e dever.

Uma posição mais fraca capta bem o que tem sido amplamente considerada como uma diferença relevante, resumida na designação da moralidade moderna como *centrada na ação*. O pensamento é este: o tópico da moralidade é primeiramente o de como se deve agir e o que fazer. O ponto de partida da moralidade é o que chamamos de intuição, os julgamentos pré-reflexivos que fazemos acerca de o que precisamos fazer. Ela examina as formas pelas quais chegamos a esses julgamentos e os tipos de fundamentos que consideramos relevantes. A tarefa da teoria moral consiste em nos esclarecer e tornar mais rigorosas nossas maneiras de decidir o que devemos fazer. Algumas correntes da teoria moral têm por meta elaborar um procedimento de decisão – uma maneira mecânica de descobrir o que fazer, que deve ser construída de tal modo a levar a resultados corretos. Mas até mesmo as teorias que alcançam essa meta tendem a considerar como seu objetivo primário o de aprimorar as habilidades de deliberação quanto ao que fazer.

A ética antiga, ao contrário, não concebe esse como sendo seu objetivo e não se detém nas tarefas que são importantes para as teorias modernas, como o estudo de casos difíceis. As teorias antigas foram rotuladas como *centradas no*

agente, pois o seu objetivo principal é delinear a pessoa boa e auxiliar no entendimento do que constitui a vida boa. Elas partem do princípio de que todos buscam uma vida boa, examinam em que ela consiste, perguntam o que torna algumas disposições virtuosas e de como possuí-las ajuda na conquista da melhor vida possível.

Enunciado dessa maneira geral, o contraste está obviamente correto, mas precisa ser refinado. As teorias modernas não buscam apenas procedimentos de decisão, especialmente se possuem concepções revisionistas do que é o agir correto. Elas também têm de examinar a relação entre fazer a coisa certa e ser o tipo de pessoa que faz o certo. Além disso, as teorias antigas não discutem apenas a virtude e a vida boa, mas também o que é a coisa certa a ser feita. Elas dificilmente conseguem evitar isso, dado que a virtude é a própria disposição de fazer o que é correto. Uma breve reflexão evidencia que nenhuma teoria sensata pode ser centrada na ação ou no agente no sentido de considerar *apenas* ações ou agentes. Todas as teorias precisam considerar ambos.

Então, o contraste estaria na importância relativa que as teorias antigas e as modernas atribuem a um e outro. À primeira vista, parece que ainda há um contraste marcante. As teorias modernas tendem a considerar as perguntas sobre o que fazer como sendo primárias, no sentido de que é apenas depois delas terem sido respondidas que se pode perguntar pelo tipo de pessoa que se deve ser. A pessoa boa, grosso modo, é alguém que possui a disposição para fazer a coisa correta. Mas descobrimos que o que é o certo a ser feito é independente, sem recorrer à ideia de uma pessoa boa. Assim, uma vez que as noções de virtude não nos ajudam a descobrir ou clarificar o que é a ação correta, elas ficam em um plano secundário na teoria moral. Por outro lado, as teorias antigas são vistas como concebendo as noções de virtude como sendo primárias, e as questões a respeito da ação correta como secundárias. A mais

importante para a ética antiga é estabelecer como é a pessoa virtuosa. O correto a ser feito é o que essa pessoa faria e, por isso, esse seria um assunto secundário.

A ideia do contraste entre as teorias antigas e modernas é amplamente aceita. Na verdade, esse contraste é geralmente usado para criticar as teorias antigas com o argumento de que não acrescentam nada de útil à conduta correta.^[33] Afinal, se um sujeito se depara com uma decisão difícil e escuta que o correto a se fazer é o que a pessoa virtuosa faria, ele não se sente muito ajudado.

No entanto, quanto mais se presta atenção nesse suposto contraste, mais frágil ele parece. Poucas teorias modernas são tão rudimentares a ponto de definirem um procedimento de decisão para a ação e depois simplesmente definir o agente bom ou ideal como sendo aquele que executa esse procedimento. Porque se a explicação da ação correta deve uma explicação de como as pessoas agem corretamente, então o problema de como as pessoas são e devem ser precisa ser incorporada nela. É inútil desenvolvê-la no vácuo. De que adiantaria uma teoria *moral* se ninguém conseguisse internalizá-la e agir de acordo com ela?^[34] Por outro lado, as teorias antigas não constroem a noção de uma pessoa virtuosa no vácuo e depois acrescentam que a ação correta é a que ela faria. Em vez disso, a pessoa virtuosa é aquela que tem a disposição desenvolvida para fazer a coisa certa. Precisamos ter alguma noção do que é a coisa correta a se fazer para elaborar a noção de *virtude*, por oposição a qualquer outro tipo de disposição. Na realidade, é óbvio que qualquer teoria ética precisa, de alguma forma, criticar ou esclarecer nossas concepções intuitivas tanto sobre o agir bem, quanto o que é ser uma boa pessoa.

No fim das contas, permanece uma diferença. As teorias modernas costumam exigir que respostas particulares para casos difíceis sejam incorporadas à

própria teoria, de modo que tudo que é preciso ser feito é descrever de forma simples um problema particular para que a teoria produza uma resposta a ele. Por outro lado, as teorias antigas são mais marcadas pela complexidade e dificuldade de situações particulares. A pessoa completamente virtuosa é capaz de chegar a decisões particulares a respeito do que fazer sem deixar de fazer justiça a todos os aspectos de uma situação particular, porque ela internalizou a teoria ética. No entanto, as decisões não fazem parte da teoria.

(Porém, cabe acrescentar que esse é o cenário ideal. Para você e para mim, que não somos completamente virtuosos, o melhor é seguir as melhores regras ou princípios ao nosso alcance, em vez de confiar na capacidade que desenvolvemos de fazer julgamentos particulares. Então, para pessoas não ideais, o hiato entre a abordagem antiga e moderna diminui um pouco.)

Às vezes, caracteriza-se a moralidade moderna como enfatizando regras como um guia para o agir correto e a ética antiga é apresentada como uma alternativa mais humana e mais interessada no desenvolvimento de disposições boas, já que está interessada em pessoas. Supõe-se que seguir regras só é importante se existe a preocupação somente ou principalmente com ações. Mas as regras morais claramente ocupam um lugar em ambos os tipos de teoria. Regras morais são um guia para a ação correta, e é por esse motivo que são um meio de desenvolver uma disposição virtuosa. Aristóteles diz pouco a respeito de regras, interessando-se mais em falar sobre seguir modelos virtuosos, e desse modo as regras são comumente subestimadas nas discussões modernas da ética antiga. Porém, os estóicos dão bastante espaço para o seguimento de regras no processo de desenvolvimento da virtude. É verdade que na ética da virtude seguir regras não é, por si mesmo, suficiente para tornar alguém virtuoso. Mas também são poucas as teorias modernas que

defenderiam que isso por si só é suficiente para fazer alguém agir corretamente.

Eu e os outros

A teoria ética antiga parte da especificação do que é, realmente, caso eu o entenda, o meu "fim último" ou "bem final". Parte-se do pressuposto que cada um de nós possui um bem final – um bem supremo que buscamos realizar em tudo que fazemos. Também se supõe que ele é a felicidade, ainda que essa constatação seja considerada trivial e não muito elucidativa. O verdadeiro debate centra-se em como o bem final de cada um pode ser especificado de modo informativo. Epicuro diz que é o prazer, Aristóteles e os estóicos discordam quanto ao bem final exigir apenas o desenvolvimento da virtude ou também vantagens materiais. Assim, a reflexão ética ocorre em um cenário no qual a questão ética fundamental que se coloca para mim é a de como posso alcançar o meu próprio bem final.

Essa não é, para ser branda, a questão ética central das teorias modernas. O fato de que estas costumam caracterizar a moralidade em termos de uma preocupação com os outros, ao passo em que as antigas partem da preocupação consigo mesmo, mostra que certamente há um contraste aqui. E se consideramos que uma preocupação básica e não derivada pelos outros é definidora da moralidade, somos levados a concluir, como seguidamente acontece, que o contraste mostra que a ética antiga não é moralidade ou, quando muito, é moralmente muito defeituosa. Mas, novamente, esse suposto contraste é escorregadio.

Às vezes, ainda se defende que a teoria ética antiga é egoísta porque procura responder à questão "o que constitui o meu bem final?" Ao buscar o meu próprio bem final, eu estaria buscando o meu próprio interesse. Essa afirmação

está equivocada porque a teoria antiga exige que eu desenvolva as *virtudes*, ao buscar o meu bem final, que incluem justiça, coragem e outras mais. Algumas delas possuem conexão direta com o bem dos outros, como é o caso da justiça, por exemplo. Todas envolvem ao menos a disposição para fazer o que é correto e isso se define independentemente dos interesses do próprio agente. Uma ética das virtudes é, no máximo, formalmente egocêntrica, dado que parte do bem final do próprio agente. O seu conteúdo pode ser tão plenamente voltado aos outros quanto outras teorias éticas.

Ainda assim, persiste a ideia de que, como a ética antiga parte do próprio bem final do agente, ela é no fundo egoísta. Acredito que esse pensamento tem duas fontes: uma confusa e a outra não, mas errada também. A confusão vem do pensamento de que, se o bem dos outros se insere no bem final do próprio agente, então não pode realmente ser o bem dos *outros*, mas tem de ser reduzido, de alguma forma, ao que importa *para o agente*. Mas por que teria de ser esse o caso? Talvez o pensamento seja que o bem dos outros deve importar para mim *porque* é o bem dos outros e não porque ele é parte do meu próprio bem. Mas nenhum pensador antigo discordaria disso. O bem dos outros não importa para mim porque é parte do meu próprio bem, mas importa para mim porque é o bem dos outros. Isso é perfeitamente compatível com o fato de que ele também pertence ao meu bem final. O segundo pensamento não anula o primeiro.

Uma objeção mais séria seria essa: se a ética parte da questão "qual é o meu bem final?", então ela pode incluir a *philia*, ou amizade, o cuidar de pessoas particulares por seu próprio bem. Pode incluir até mesmo a justiça, compreendida como a preocupação com tratamentos justos. Mas ela não se estende à imparcialidade, o pensamento de que eu importo, do ponto de vista moral, apenas como um entre outros e que meus interesses não devem ter mais

importância que os de ninguém. E a imparcialidade é exigida (por muitas, ao menos) teorias morais modernas.^[35]

Essa é uma argumentação interessante, mas falsa. Nem todas as teorias antigas exigem que eu pense de mim mesmo como uma pessoa dentre as outras do ponto de vista ético, mas o estoicismo, sim. Os estóicos pensam que uma pessoa racional é levada naturalmente a estender a sua preocupação racional a todas as outras pessoas (pelo menos as racionais) até se tornar imparcial quanto aos seus próprios interesses e os do "mais remoto Mísio" – isto é, alguém de um país muito distante, de quem ela não tem nenhum conhecimento pessoal e com quem não tem vínculo pessoal algum.^[36] Eles chegaram a conclusões que foram atacadas por críticos antigos da mesma forma que Williams criticou as teorias kantianas. Por exemplo, em um naufrágio em que há uma única tábua para duas pessoas que querem ser salvas, a posição estóica é a de que a pessoa que deve ficar com a tábua é a moralmente mais valiosa. Se ambas são igualmente valiosas moralmente, usarão um critério aleatório justo. Um crítico antigo atacou essa posição com base no argumento de que, nesse caso, cada pessoa salvaria a si mesma. Defender que ela deve ser imparcial entre os seus interesses e os dos outros e decidir com base no valor ético é supor motivações que as pessoas simplesmente não têm.^[37] Em outras palavras, os estóicos fazem exatamente o que supostamente não é possível: consideram que a ética é um exame do que constitui o bem do agente e defendem que o desenvolvimento ético leva ele, por fim, a fazer duas coisas. A primeira delas é visualizar a moralidade não só como uma das preocupações da ética, mas que se sobrepõe às demais. A segunda delas é ver a moralidade como uma perspectiva pela qual alguém é imparcial diante de seus próprios interesses e os das outras pessoas. Pode nos parecer estranho que o eudemonismo consiga acomodar esses pensamentos, mas isso faz parte dos fatos a respeito da ética antiga.

É verdade que nem todas as teorias éticas defendem que esse tipo de imparcialidade entre os seus interesses e os de outra pessoa é exigido por considerações éticas. A teoria da justiça de Aristóteles, por exemplo, não o exige como faz a teoria estoíca. As teorias derivadas dele não fazem da imparcialidade uma exigência geral da moralidade e tampouco da justiça em particular. Partem da preocupação do agente com outras pessoas particulares e tendem se limitar ao grupo de pessoas pelo qual o agente tem um sentimento de comunidade, como os concidadãos de sua própria cidade-estado. A questão importante aqui é que, embora a imparcialidade entre o interesse próprio e os de qualquer outra pessoa racional não fosse considerada como uma exigência da moralidade ou sequer da justiça nas teorias antigas, a ideia era familiar e um tópico de debate. Uma ética eudaimonista não impede o agente de chegar a esse ponto de vista imparcial.

Assim, não podemos negar que as teorias antigas são teorias morais com base no argumento de que não reconhecem que a moralidade exige imparcialidade. Algumas delas o reconhecem e esse é um tópico de disputas argumentativas. E, visto que nos últimos anos tem havido debate a respeito de se teorias modernas estão certas ao exigir esse tipo de imparcialidade, qualquer divisão de princípio entre as abordagens parece evaporar.

Conclusão

Minha análise foi rápida e parcial. Mas espero ao menos ter isolado e tentado encontrar uma linha única de argumentação. De fato, há grandes diferenças entre o pensamento ético antigo e o moderno e é fácil se deixar impressionar por elas e concluir que, como nossa noção de moralidade deve responder ao nosso próprio tipo de teoria, temos que classificar as teorias antigas não como

morais, mas como algo diferente. Tentei me concentrar nas principais razões que levam a esse pensamento e nas razões para rejeitá-las.

Meu projeto pode parecer ter sido irênico. Tentei conciliar posições que são geralmente vistas como irremediavelmente diferentes. Fiz isso ao tentar minimizar as diferenças: o que pareciam ser duas posições competindo acabou se mostrando como formas distintas de fazer a mesma coisa. Mas isso não deixa tudo como estava antes, pois abala duas atitudes em relação às teorias éticas antigas e às modernas que as evocam. A primeira delas é uma atitude hostil que considera que as teorias antigas estão simplesmente ultrapassadas: são inadequadas para lidar com os problemas que as teorias morais modernas precisam enfrentar.^[38] Espero ter mostrado que essa atitude se baseia em alguns mal-entendidos acerca das teorias éticas antigas. Mas há uma outra atitude tão prejudicial quanto essa, a meu ver, que é a da nostalgia romântica: o sentimento de que seria melhor se pudéssemos deixar o campo de problemas [*problem-area*] que temos e voltar a um conjunto bem diferente de problemas, que a ética seria um lugar mais amável e gentil se pudéssemos esquecer os casos difíceis e falar somente da amizade e da vida boa. Assim como grande parte das nostalgias, essa também está fora de lugar.

Ambas as atitudes neutralizam as teorias antigas como respostas para os nossos problemas: quer sejam ultrapassadas ou inspiradoras, essas teorias são vistas como fora de nosso alcance e não aplicáveis aos problemas morais que temos hoje. Mas se o que sugeri está correto, a ética antiga não se deixa descartar tão facilmente. Continua aberta a possibilidade de que uma das teorias antigas concorrentes tenha tantas chances quanto as modernas de ser não apenas interessante ou edificante, mas uma verdadeira teoria da moralidade.^[39]

1. Entendo que na linguagem cotidiana, os termos "ética" e "moralidade" são usados de modo intercambiável. De todo modo, não parece haver uma diferença única de princípio entre eles. O uso de "ética" para rotular uma alternativa diferente da moralidade resulta de certas suposições feitas na discussão das teorias éticas, às quais me conformo. Não conheço nenhum argumento geral que estabeleça a diferença, por isso meu adversário nesse texto não é uma única posição argumentativa, mas uma série de suposições difundidas nas discussões da filosofia antiga, embora seja possível que ninguém defenda todas as suposições aqui criticadas. ↵
2. No capítulo "Philosophy" em M. I Finley, *The legacy of Greece* (Oxford: Oxford University Press, 1981) e também em *Ethics and the limits of philosophy* (London: Fontana/Collins, 1985). As minhas críticas a Williams não se referem à sua própria posição no livro, mas apenas às suas afirmações históricas sobre a ética antiga. ↵
3. Bernard Williams, nas *Sather Lectures*, classifica como "progressista" a ideia de que superamos a ética antiga e que agora temos respostas mais maduras para os problemas em questão. ↵
4. Na verdade, o que é importante na teoria ética grega é a diferença entre o iniciante e a pessoa eticamente desenvolvida. Isso é comumente ilustrado com o modelo de um iniciante em um ofício, dependente de regras e modelos, por oposição a um especialista, que já internalizou os princípios do ofício e não precisa segui-los de forma tão rígida. (Entretanto, se isso representa uma diferença na forma do raciocínio ético entre um iniciante e

um especialista é uma questão complexa e que pode muito bem variar entre as diferentes escolas.) ↵

5. "Philosophy", p. 251. ↵

6. A respeito da metáfora do silenciamento, ver John McDowell, "The role of eudaimonia in Aristotle's Ethics", in: A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 359-376. ↵

7. Para evitar mal-entendidos, é assim que compreendo a noção intuitiva de uma razão moral. ↵

8. Cícero, *De finibus*, III, 44-5. ↵

9. Para os estóicos, a virtude é a *technē* ou habilidade exercida ao se colocar em prática as vantagens não morais ("indiferentes"). Essa concepção da relação entre valor moral e não moral é muito diferente da que pressupõe desde o início que elas tendem a entrar em conflito, como John Cooper me fez perceber. No entanto, ela é compatível com a concepção de que a virtude possui o que chamei de "papel deliberativo especial". ↵

10. Ela é necessária à felicidade, pois sem ela os outros bens não podem ter o seu valor devidamente apreciado, mas é insuficiente, pois os bens externos também são necessários. Ver meu artigo "Aristotle on virtue and happiness", *University of Dayton Review*, Winter 1988-9, pp. 7-22, e as partes relevantes do meu livro (nota 39), onde argumento que essa posição é essencialmente instável. ↵

11. Ver, por exemplo, 1105a31-2. ↵

12. Ver, por exemplo, 1116a11. ↵

13. 1115b11-3. Para uma análise mais detalhada das ocorrências dessas expressões, ver o excelente artigo de T. Irwin, "Aristotle's conception of morality", *Proceedings of the Boston Area Ancient Philosophy Colloquium*, vol. 1 (1985): 115-143. Ver também, "The kalon in the Aristotelian ethics", de J. Owens, in: D. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle* (Catholic University of America Press, 1981). ↵
14. *Dee anima*, II, 154 30-32. ↵
15. 1104b30-1105a1. ↵
16. Ver Irwin, *op. cit.*, pp. 125-126. ↵
17. Compare Owens, que o entende como "o caráter intrinsecamente obrigatório da bondade moral" com Irwin, que o explica, por meio de passagens da *Retórica*, como essencialmente conectado com o bem dos outros. ↵
18. A posição estóica mais forte sugere algo muito parecido com a aristotélica, mas o contrário não ocorre. A questão de saber se Aristóteles realmente reconhece ou não a natureza das razões morais depende da força que se atribui ao contraste entre razões morais e razões de outros tipos. Supus que pressupomos intuitivamente a concepção mais forte, mas não defendi essa suposição no texto. ↵
19. Ver Cícero, *De finibus*, II, 44 ss. Costuma-se interpretar que Epicuro atribui à virtude um valor somente instrumental como um meio de produzir prazer. Argumentei que várias restrições levaram Epicuro a reconhecer um valor intrínseco à virtude (ver meu artigo "Epicurus on pleasure and happiness", *Philosophical Topics*, XV (1987): 5-21, e as partes relevantes do meu livro (nota 39). ↵

20. Por exemplo, a tradução revisada de Oxford (ed. por J. Barnes, Princeton, 1984) substitui "virtude" por "excelência" em todo o texto. O resultado curioso disso é que as pessoas interessadas em ver as contribuições de Aristóteles para a "ética da virtude" descubrem, nessa tradução, que ele não tem nada a dizer sobre a virtude. J. O. Urmson, *Aristotle's ethics* (Blackwell, 1988, pp. 26 ss.), defende explicitamente a tradução por "excelência" e em vez de "virtude", com base no argumento de que Aristóteles não estaria fazendo afirmações "irremediavelmente equivocadas" sobre a virtude moral, mas estaria se ocupando do agir sem esforço e com alegria, decorrentes do caráter de uma pessoa. ↵
21. *The methods of ethics*, III, ii. ↵
22. Devemos notar que Hume afirma que "Precisamos apenas folhear os títulos dos capítulos da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles para nos convenceremos" de que as virtudes aristotélicas não estão limitadas ao que é voluntário. Mas há poucos indícios de que Hume tenha lido os capítulos. Com efeito, embora ele tivesse familiaridade com a literatura, história e oratória antigas, o seu domínio da filosofia antiga é surpreendentemente frágil. ↵
23. Aristóteles é a exceção: sua lista de virtudes inclui essas, mas é mais ampla e menos organizada. O fato de a ética aristotélica ter recebido tanta atenção acabou encobrindo o quanto essas quatro virtudes eram um padrão bastante difundido na antiguidade. Mesmo as versões tardias do aristotelismo se alinham mais a esse padrão. ↵
24. A palavra é *theorēmata*. Ela é usada pelos estóicos para teoremas matemáticos e também para princípios que organizam qualquer arte ou habilidade prática (ver as passagens em Arnim, *Stoicorum veterum*

fragmenta, III, 214, em que o *logos kata ta theorēmata* é distinguido da mera habituação; ver também III, 278, 295). A virtude para os estóicos é uma habilidade, e por isso os seus 'teoremas' são os princípios que estruturam a virtude, as regras ou princípios que é preciso aceitar para se tornar uma pessoa corajosa, justa, etc. (Isso não implica que o raciocínio moral do agente tenha uma estrutura dedutiva ou matemática). ↵

25. Diógenes Laércio, VII, 90. Ver também a passagem paralela em Ário Dídimo, explicação da ética estóica em Estobeu, *Eclogae*, II, 62 15-63 5. ↵

26. *De finibus*, V, 36-38, numa descrição da teoria ética de Antíoco. ↵

27. Alexandre de Afrodísias, *De anima*, II, 155, 24-8. ↵

28. De modo influente, por Martha Nussbaum, em *A fragilidade da bondade* (Cambridge University Press, 1986). ↵

29. E é claro que eu não mostrei, em absoluto, se isso é um erro ou não. ↵

30. *Ethical studies*, 2ª ed. (Oxford University Press, 1962, Ensaio VI), pp. 217-218. ↵

31. A segunda opção é certamente mais plausível, como podemos ver pelas dificuldades que tendemos a encontrar com as virtudes mais "sociais" de Aristóteles. Podemos presumir que as escolas posteriores compartilhavam essas dificuldades e isso explica por que tomaram o caminho alternativo. ↵

32. *Ethics and the limits of philosophy*, cap. 10. ↵

33. Ver R. Louden, "On some vices of virtue ethics", *American Philosophical Quarterly*, 1984 (reimpresso em R. Kruschwitz e R. Roberts, *The virtues*.

New York: Wadsworth, 1987), para uma afirmação mais incisiva. ↵

34. Algumas versões modernas do consequencialismo não reconhecem essa restrição, distinguindo o papel de uma teoria moral como motivadora e justificadora. Não creio que esse movimento seja tão bem-sucedido quanto se costuma pensar, mas não posso argumentar a respeito aqui. ↵
35. Esse problema é discutido de forma mais detalhada na parte relevante do meu livro (nota 39) e também em "The good life and the good lives of others", a ser publicado em *Social Philosophy and Policy*. ↵
36. No *Teeteto*, 209b, Platão faz Sócrates utilizar a expressão proverbial "o mais remoto mísio" para designar alguém muito distante e desconhecido. O Comentador Anônimo do *Teeteto*, provavelmente do século I a.C, de cuja obra possuímos um fragmento substancial em papiro, usa-o como um exemplo num contexto ético (cols. 5-6) quando discute a teoria estóica. ↵
37. O Comentador Anônimo (ver nota anterior). O exemplo do naufrágio está, de fato, fragmentado no Comentário, embora a posição do autor seja suficientemente clara a partir das objeções substanciais que restam e da passagem paralela em Cícero, *De officiis*, III, 89-90. ↵
38. Essa atitude geralmente é acompanhada pelo pensamento romântico de que a filosofia moral moderna enfrenta problemas sem precedentes e que nossas maneiras de lidar com eles devem pouco ou nada às tradições anteriores. ↵
39. Este trabalho foi apresentado na Universidade do Arizona, Universidade de Oklahoma, Universidade Brown, Johns Hopkins University, Brigham Young University e no seminário de teoria política na Universidade de Princeton. Beneficiei-me dos comentários em todas essas ocasiões e peço

desculpas à grande quantidade de pessoas cujas perguntas e observações me ajudaram enormemente a esclarecer os tópicos em discussão, mas cujas contribuições individuais já não consigo discernir com precisão. Sou grata aos comentários por escrito de Michael Stole e Jonathan Kandell. A reflexão sobre essas questões originou-se do livro que estou escrevendo sobre a estrutura intelectual da teoria ética grega, *The morality of happiness* (Oxford University Press). ↵

Arquipélago Filosófico, Vol. 2, No. 30 (2026), e-030

ISSN 3086-1136

Artigo: Ética antiga e moralidade moderna

Autoria: Julia Annas

Data: 02 set 2026

Volume: 2

Número: 30

Páginas: e-030

ISSN: 3086-1136

```
@article{julia-annas-etica-antiga-e-moralidade-moderna,  
  author = {Julia Annas},  
  title = {Ética antiga e moralidade moderna},  
  year = {2026},  
  month = {set},  
  journal = {Arquipélago Filosófico},  
  volume = {2},  
  number = {30},  
  pages = {e-030},  
  issn = {3086-1136},  
  url = {https://arquipelago.fi/julia-annas-etica-antiga-e-moralidade-  
moderna/}  
}
```