

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ RUDSON FIDÉLIS DO NASCIMENTO

A ÉTICA DAS VIRTUDES E O PROBLEMA DO RELATIVISMO MORAL

João Pessoa – PB
2025

JOSÉ RUDSON FIDÉLIS DO NASCIMENTO

A ÉTICA DAS VIRTUDES E O PROBLEMA DO RELATIVISMO MORAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vitor Sommavilla de Souza Barros

João Pessoa – PB
2025

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N244é Nascimento, José Rudson Fidelis do.

A ética das virtudes e o problema do relativismo moral / José Rudson Fidelis do Nascimento. - João Pessoa, 2025.
129 f.

Orientação: Vitor Somavilla de Souza Barros.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Ética das virtudes. 2. Relativismo moral. 3. Objetivismo moral. 4. Naturalismo ético neo-aristotélico. I. Barros, Vitor Somavilla de Souza. II. Título.

UFPB/BC

CDU 179.9(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) JOSE RUDSON FIDELIS DO NASCIMENTO.

Aos doze dias do mês de março de dois mil e vinte e cinco, às 15h00min, em sala virtual do Google Meet, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do mestrando **José Rudson Fidelis do Nascimento**, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros (Presidente–UFPB), Dr. Arthur Viana Lopes (Examinador Interno ao Programa), Dr. Gabriel Resende de Souza Pinto (Examinador Externo à Instituição –UFMG) e Dr. José Elielton de Souza (Examinador Externo à Instituição – UFPI). Dando início à sessão, o Professor Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora e orientador do candidato, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando **José Rudson Fidelis do Nascimento** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: “**A ÉTICA DAS VIRTUDES E O PROBLEMA DO RELATIVISMO MORAL**”. Após a exposição do candidato, ele foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da defesa da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Professor Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação “**A ÉTICA DAS VIRTUDES E O PROBLEMA DO RELATIVISMO MORAL**”, tendo declarado que seu autor **José Rudson Fidelis do Nascimento** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. O candidato deverá, no entanto, realizar as modificações sugeridas pela banca, no corpo do texto. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira, Secretária do PPGF, lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca.

João Pessoa, 12 de março de 2025.

JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF



Documento assinado digitalmente
JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
Data: 12/03/2025 14:16:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF.DR.VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS
PRESIDENTE/UFPB

PROF.DR.ARTHUR VIANA LOPES
MEMBRO INTERNO AO PROGRAMA/UFPB

PROF.DR.GABRIEL DE SOUZA PINTO
MEMBRO EXTERNO À INSTITUIÇÃO
/UFPB

PROF. DR. JOSE ELIELTON DE SOUZA
MEMBRO EXTERNO À INSTITUIÇÃO/UFPI



Documento assinado digitalmente
GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO
Data: 12/03/2025 17:27:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>



Documento assinado digitalmente
JOSE ELIELTON DE SOUSA
Data: 12/03/2025 17:12:03-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

“Não que, por nós mesmos, sejamos capazes de pensar alguma coisa, como se partisse de nós; pelo contrário, a nossa capacidade vem de Deus”. (2Coríntios 3.5)

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Triúno, por sua graça e bondade. Nada disso seria possível sem Aquele em quem “vivemos, nos movemos e existimos”. *Soli Deo Gloria*.

À minha amada esposa, Gleiciane, sem a qual eu não teria conseguido concluir este mestrado.

À minha sogra, Rivannia, e à minha mãe, Lúcia Fidélis, pelo apoio.

Ao caríssimo professor e orientador, Dr. Vitor Sommavilla de Souza Barros, pela amizade, paciência, contribuição e confiança em ter acreditado na proposta desta pesquisa.

Aos queridos professores Dr. José Elielton, Dr. Arthur Lopes e Dr. Gabriel Rezende.

Aos demais professores da pós-graduação em Filosofia.

A universidade Federal da Paraíba.

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é examinar algumas discussões sobre as virtudes e o problema do relativismo no debate filosófico contemporâneo. Nesse sentido, tendo em vista que, para o relativismo moral, diferentes culturas incorporam diferentes virtudes, o propósito desta dissertação é demonstrar como a ética relativista torna-se um problema para a ética das virtudes aristotélica, que busca oferecer uma fundamentação objetiva e universal para as virtudes humanas. Portanto, a pesquisa busca responder em que medida as virtudes humanas dependem de fundamentos objetivos da natureza humana. Assim, procura-se elucidar os argumentos de alguns dos principais proponentes neo-aristotélicos da ética das virtudes contemporânea, como Philippa Foot e Rosalind Hursthouse, na tentativa de responder ao problema do relativismo moral. Em vista disso, esses autores argumentam que é possível integrar a moralidade a uma perspectiva naturalista, a fim de demonstrar que ela está fundamentada na natureza dos seres humanos, e que esse fato é suficiente para justificar uma ética universal e objetiva, explicitando que o exercício das virtudes não depende de fatores contingentes e subjetivos.

Palavras-chave: Ética das virtudes; Relativismo moral; Objetivismo moral; Naturalismo ético neo-aristotélico.

ABSTRACT

The general objective of this work is to examine some discussions on virtues and the problem of relativism in the contemporary philosophical debate. In this sense, considering that, for moral relativism, different cultures incorporate different virtues, the purpose of this dissertation is to demonstrate how relativist ethics becomes a problem for Aristotelian virtue ethics, which seeks to offer an objective and universal foundation for human virtues. Therefore, the research aims to answer to what extent human virtues depend on objective foundations of human nature. Thus, the goal is to elucidate the arguments of some of the main neo-Aristotelian proponents of contemporary virtue ethics, such as Philippa Foot and Rosalind Hursthouse, in an attempt to respond to the problem of moral relativism. In view of this, these authors argue that it is possible to integrate morality into a naturalistic perspective, in order to demonstrate that it is grounded in the nature of human beings, and that this fact is sufficient to justify a universal and objective ethics, making clear that the exercise of virtues does not depend on contingent and subjective factors.

Keywords: *Virtue ethics; Moral relativism; Moral objectivism; Neo-Aristotelian ethical naturalism.*

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
1. UMA INTRODUÇÃO À ÉTICA DAS VIRTUDES.....	17
1.1. A ética de Aristóteles.....	17
1.2. O renascimento da ética das virtudes no pensamento filosófico contemporâneo	20
1.3. O que é uma virtude?.....	29
1.4. A ética das virtudes e o caráter humano.....	35
1.5. A ética das virtudes e a sabedoria prática.....	37
1.6. Ética das virtudes ou teoria da virtude?.....	40
1.7. O naturalismo ético.....	43
2. O RELATIVISMO MORAL.....	54
2.2. As formas de relativismo moral.....	60
2.2.1. Relativismo moral descritivo (RMD).....	60
2.2.2. Relativismo moral metaético (RMM).....	63
2.2.3. Relativismo moral normativo (RMN).....	65
2.3. Caracterizando o relativismo moral.....	67
2.4. O argumento para o relativismo moral metaético.....	78
2.5. A relação entre o relativismo moral e a ética das virtudes.....	81
3. A RESPOSTA DO NATURALISMO NEO-ARISTOTÉLICO AO PROBLEMA DO RELATIVISMO.....	88
3.1. O naturalismo ético de Philippa Foot.....	89
3.2. O naturalismo ético de Rosalind Hursthouse.....	104
3.3. O argumento do naturalismo neo-aristotélico contra o relativismo moral.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	125

INTRODUÇÃO

A normatividade é um dos tópicos mais desafiadores da filosofia moral contemporânea e a ética das virtudes de Aristóteles tem emergido, nas últimas décadas, como uma teoria normativa muito promissora no campo da filosofia moral, ao lado de outras teorias consideradas normativas como o consequencialismo e o deontologismo. De acordo com essa abordagem, o seu arcabouço teórico reivindica afirmações sobre o *caráter humano*. Nesse sentido, essa noção de caráter tornou-se um elemento central para a ética das virtudes, na medida em que busca, como teoria normativa, oferecer um guia de ação para a ação moralmente correta.

Com efeito, ela tem sido descrita de várias maneiras, ou seja, como uma teoria que se estende para além da esfera da moralidade, que foca o caráter do agente em vez da ação em si, que faz uso de termos “aretáicos” (bem, excelência, virtude), que utiliza conceitos “grossos” (justiça, honestidade, coragem) em vez de conceitos “finos” (dever, obrigação). Em outros termos, a ética das virtudes estaria interessada em qualidades admiráveis de uma pessoa como guia de ação moral em vez de regras ou princípios que podem fornecer orientação de ação específica.

Desse modo, a ética das virtudes destaca a importância do caráter humano como critério de avaliação moral. Isto significa que a base dos julgamentos morais tem como critério de avaliação o caráter humano que, resumidamente, deve ser entendido como um conjunto de disposições do agente que são manifestas nas suas ações, ou seja, para a maioria das versões da ética das virtudes, uma ação correta pode ser entendida como aquela que poderia ser realizada por um agente virtuoso. Assim, uma ação é correta se for o que um agente virtuoso faria, caracteristicamente, nas circunstâncias particulares (Hursthouse, 1999, p. 79).

Ademais, uma teoria normativa, ou o que às vezes é chamado de teoria moral, é uma tentativa de fornecer uma explicação sistemática e coerente dos valores, normas, ideais e padrões aos quais apelamos ao fazer julgamentos morais (ou éticos). Nesse sentido, como teoria normativa, a ética das virtudes busca oferecer um guia de ação na medida em que ela estabelece um padrão de comportamento moral que as pessoas devem seguir para se tornarem virtuosas a fim de fornecer diretrizes sobre como agir corretamente. Assim, um importante objetivo prático de uma teoria normativa é oferecer

critérios de ação moral correta que ajudem guiar a ação humana em situações de conflito moral. Em vista disso, a maioria dos defensores da ética das virtudes acredita que alcançar tal critério é crucial para justificar a ética das virtudes como uma teoria normativa (Hacker-Wright, 2010, p. 209).

Além disso, como a ética das virtudes passou a ocupar um lugar de destaque na filosofia moral, seria natural o surgimento de objeções a uma abordagem que pretende alterar o eixo teórico da literatura. Como resultado, uma característica marcante da ética das virtudes nas discussões atuais é a sua ampla rejeição pelas teorias normativas deontológicas e consequencialistas (Solomon, 1988). Enquanto que a ética deontológica evidencia as regras e deveres a serem obedecidos numa ação moral, a ética consequencialista evidencia as consequências resultante do ato como critério de valor moral.

Assim sendo, fazendo um paralelo com essas teorias normativas, a ética das virtudes é centrada no agente, em vez de centrada nas consequências ou regras, isto é, ela é centrada no agente na medida em que introduz o conceito de agente virtuoso como critério para a ação correta, onde o utilitarismo e a deontologia introduzem os conceitos de consequências e regra moral, respectivamente (Hursthouse, 1999, p. 29). Portanto, ao contrário das outras éticas normativas que enfatizam o ato do agente, a ética das virtudes destaca o caráter como critério de avaliação da ação moral.

No entanto, a ética das virtudes também tem ganhado as discussões no campo de metaética, ou seja, a despeito de ser considerada, normalmente, uma ética normativa, a ética das virtudes tem implicações metaéticas, no que diz respeito à justificação das virtudes morais. Nesse campo da metaética, a ética das virtudes, nas discussões contemporânea, tem se apresentado, em geral, como uma forma de naturalismo neo-aristotélico pelos seus principais proponentes, que também são às vezes conhecidos como uma categoria de autores neo-aristotélicos (Nussbaum, 1999, p. 201; Hursthouse, 2004, p. 263; Annas, 2005, p. 11). Do mesmo modo, o relativismo moral também é considerado um tópico importante no estudo da metaética (Gowans, 2021; Stangl, 2017, p. 2). Com efeito, o cenário das discussões entre relativismo e a ética das virtudes se dá no campo da metaética, quer dizer, o problema apresentado nesse trabalho é um problema de natureza metaética.

Além disso, como será abordado, o neo-aristotelismo é inspirado em autores como G. E. M. Anscombe, Philippa Foot, Michael Thompson, Rosalind Hursthouse e Martha Nussbaum. Nesse contexto, o fato é que tem havido uma tendência de entender a "ética das virtudes" em termos de um naturalismo neo-aristotélico (Swanton, 2003, p. 1). E em vista disso, o naturalismo neo-aristotélico se apresenta como um tópico importante na metaética na atualidade (Odenbaugh, 2015, p. 3). Consequentemente, as principais objeções à ética das virtudes aristotélica, que têm ganhado espaço nas discussões atuais, são de natureza metaética.

Nesse cenário, Hursthouse & Pettigrove (2022) apresentam oito principais objeções que desafiam a ética das virtudes contemporânea. São elas: o problema da aplicação, o problema da adequação, o problema do relativismo, o problema do conflito, o problema da autoanulação, o problema da justificação, o problema do egoísmo e o problema do situacionismo. Para efeito desta dissertação, abordarei a objeção colocada pelo relativismo moral à ética das virtudes.

Assim, tendo em vista que diferentes versões da ética das virtudes mantêm a ênfase sobre a virtude humana, elas estariam sujeitas a um problema comum, a saber, a relatividade cultural (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 3). Nesse sentido, esta dissertação tem a finalidade de destacar a relação entre as duas teorias éticas que mais tem recebido considerável atenção dos filósofos morais nas últimas décadas, como a ética das virtudes, em sua forma de naturalismo neo-aristotélico, e o relativismo moral. O intento é aprofundar esse debate, mas não esgotá-lo tendo em vista a complexidade que naturalmente envolve relacionar duas teorias que se pretendem oferecer um fundamento para moralidade cada uma de um ponto de vista diferente.

Por conseguinte, uma vez que as discussões sobre as virtudes e o relativismo cultural têm um importante lugar no debate filosófico de hoje, pretendo investigar especificamente o desafio do relativismo moral para uma abordagem ética que busca oferecer um ideal objetivo e universal de caráter humano. O relativismo moral defende a ideia de que na ética não existe uma verdade universal. Normalmente, o seu entendimento está associado à justificação ou significado dos juízos morais.

Nesse sentido, o relativismo moral pode ser compreendido como uma tese metaética (relativismo metaético), segundo a qual a verdade ou justificação dos

juízos morais não seria absoluta, mas relativa ao padrão moral de algum grupo de pessoas ou sociedade (Gowans, 2021). Portanto, como o relativismo moral nega a verdade universal em ética, ele, conseqüentemente, desafia a crença de que a verdade das afirmações morais é objetiva e universal (Rachels, 2015). Conseqüentemente, como demonstraremos no capítulo 2, o relativismo moral metaético aparece como a principal forma de relativismo que apresenta um problema para a ética das virtudes (Gowans, 2011, p. 394).

Do outro lado, os proponentes de uma ética das virtudes aristotélica tentam defender que diferentes culturas não incorporam diferentes virtudes, bem como tentam demonstrar, conseqüentemente, que as virtudes não podem ser justificadas com base em critério subjetivos, mas em fatos objetivos e universais sobre a natureza humana. Nesse sentido, como afirma Gowans (2011), intérpretes de Aristóteles têm tido o entendimento de que a sua ética fornece bases objetivas para as virtudes morais no entendimento da natureza humana. Embora seja pouco convincente para um relativista moral, o naturalismo neo-aristotélico busca fornecer um relato mais abrangente e filosoficamente satisfatório da natureza humana em termos objetivos e universais. Assim, essa abordagem teórica parece ter como um dos objetivos encontrar uma explicação da natureza humana capaz de fundamentar uma explicação das virtudes em termos universais (Stangl, 2017, p. 2). Logo, se neo-aristotélicos estiverem certos, o relativismo moral torna-se um grande desafio para a ética das virtudes, que parece propor, como defendem seus proponentes, que existem virtudes que são necessárias para a vivência humana.

Assim, em virtude das considerações apresentadas na caracterização do problema sobre a relação entre a ética das virtudes e o relativismo moral no debate contemporâneo, esta dissertação busca esclarecer em que medida o naturalismo ético desses proponentes estabelece que uma vida de virtudes, como eles entendem, depende de fatos sobre a natureza humana e das circunstâncias da vida humana, ao contrário da posição relativista que depende de fatos contingentes convencionalmente estabelecidos pelas diferentes sociedades. Portanto, buscarei responder em que medida a ética das virtudes é capaz de fornecer um fundamento objetivo para as virtudes humanas.

Com a finalidade de bem posicionar o leitor acerca da presente discussão, esta dissertação tem como objetivo geral demonstrar os argumentos de alguns dos principais proponentes contemporâneos da ética das virtudes, em sua forma de naturalismo neo-aristotélico, em resposta ao problema do relativismo moral. Com esse propósito, o texto está estruturado em três capítulos.

No primeiro capítulo, procuro introduzir o tema da ética das virtudes e explicitar suas principais características na abordagem contemporânea. Para isso, buscarei explicitar brevemente suas principais características, bem como tentarei esclarecer de forma mais aprofundada o conceito de virtude e a sua natureza. Em seguida, farei uma breve introdução ao naturalismo neo-aristotélico. Como abordaremos, esse tipo de naturalismo sugere que os julgamentos éticos são da mesma forma que as afirmações normativas feitas de animais e plantas não humanos, ou seja, os julgamentos morais compartilham uma estrutura conceitual com julgamentos de excelência e defeito em outros seres vivos, como as plantas e os animais. O ponto central dessa abordagem é que as virtudes, disposições duradouras de caráter e intelecto, são essenciais para vivermos vidas prósperas de acordo com nossa natureza como seres racionais.

Desse modo, para o naturalismo neo-aristotélico, assim como faz parte da vida biológica dos carvalhos ter raízes e à vida dos lobos caçar em matilhas, também pertence à vida dos seres humanos reconhecer e agir de acordo com as razões, e as virtudes morais caracterizam como a razão prática humana deve operar para que uma pessoa realize o bem humano. Nesse sentido, a bondade moral (*moral goodness*) é considerada uma forma de bondade natural (*natural goodness*) nos seres humanos, em termos objetivos. Portanto, busca-se demonstrar como a ética das virtudes depende de um fundamento objetivo da natureza humana, de acordo com os seus principais proponentes contemporâneos e como isso a coloca em frente com a visão oposta do relativismo.

No segundo capítulo, introduzirei o tema do relativismo moral. Com esse objetivo, na primeira seção faço uma breve apresentação do pensamento relativista, bem como da sua origem. Na seção seguinte, apresento as principais formas de relativismo moral, como o relativismo descritivo, metaético e o normativo. Em sequência irei abordar os argumentos dos principais autores relativistas demonstrando como eles

podem fundamentar uma posição não cognitivista e subjetivista que é contrária ao fundamento proposto pelo naturalista ético. Depois, apresento o argumento para o relativismo moral metaético, considerado a principal forma de relativismo que tem implicações para a ética das virtudes. Nesse sentido, por último, pretendo traçar uma possível relação entre o relativismo e a ética das virtudes neo-aristotélica, tentando demonstrar as possíveis implicações que aquele representa para este.

No último capítulo, buscarei apresentar introdutoriamente o naturalismo ético neo-aristotélico. Com esse propósito, apresentarei o argumento dos principais expoente do naturalismo ético contemporâneo como Philippa Foot e Rosalind Hursthouse. De acordo com Foot, existe no mundo natural um elemento normativo. Ela procura fundamentar a ética em julgamentos sobre o que ela chama de "normatividade natural". A ideia é que todos os seres vivos exibem padrões naturais, em termos de suas funções e formas de vida biológica, capaz de fazê-los florescerem. Nesse sentido, os julgamentos que fazemos acerca desses seres vivos seriam considerados normativos.

Já de acordo com Hursthouse, que elabora sua visão naturalista inspirada em Foot, também defende que existe no mundo natural um elemento normativo capaz de promover o florescimento dos seres vivos. Diferente de Foot, o seu naturalismo afirma que as características dos animais racionais e sociais, como os seres humanos, devem ser avaliadas de acordo com o fato de promoverem quatro fins diferentes: sobrevivência individual, continuidade da espécie, os prazeres característicos de tais criaturas, juntamente com sua liberdade de dor, e o bom funcionamento do grupo social. Assim sendo, o seu argumento é que as virtudes, entendidas como geralmente as entendemos, podem ser justificadas pelo apelo a esses quatro fins. O seu argumento tenta demonstrar que a explicação das virtudes não é simplesmente uma explicação de dentro de nossa tradição cultural, mas uma que pode ser justificada pelo apelo a uma explicação da natureza humana como tal, em termos objetivos e universais.

Em vista disso, esse capítulo tenta esclarecer em que medida o projeto do naturalismo ético é capaz de fundamentar as virtudes, como eles entendem, em fatos sobre a natureza humanam, em termos objetivos, ao contrário à posição relativista que depende de fatos contingentes convencionalmente estabelecidos pelas diferentes sociedades. Desse modo, os naturalistas neo-aristotélicos tentam demonstrar que a ética

das virtudes pode ser justificada com base em fatos objetivos sobre a natureza humana e que, portanto, as virtudes morais dependem de um fundamento objetivo e universal. Portanto, pretendo demonstrar até que ponto a ética das virtudes fundamentada nesta versão neo-aristotélica pode oferecer uma resposta razoável para o problema colocado pelo relativismo moral.

1. UMA INTRODUÇÃO À ÉTICA DAS VIRTUDES

O objetivo deste capítulo é apresentar aos leitores alguns conceitos e questões centrais na ética das virtudes aristotélica no debate filosófico contemporâneo. Dadas as limitações de espaço, tempo e experiência acadêmica que não o permitem, este trabalho não procura analisar a ética das virtudes aristotélica de forma completa, mas tão somente fazer uma breve apresentação no debate atual, considerando-a como uma alternativa razoável em relação à hegemonia de outras éticas normativas.

Com esse propósito, começarei apresentando uma breve descrição do pensamento moral de Aristóteles em relação à sua teoria ética e a sua importância na formação do pensamento moral ocidental. Em seguida irei explicar como ocorreu o renascimento da ética das virtudes no cenário atual. Logo depois, buscarei abordar o conceito de virtude, bem como a sua importância para o entendimento acerca do caráter humano. Posteriormente, discuto a relação entre uma ética das virtudes e uma teoria das virtudes apontando a diferença entre elas. Depois, apresento brevemente as principais discussões sobre a ética de Aristóteles no pensamento filosófico contemporâneo. Por último, e não menos importante, exponho o naturalismo ético de Aristóteles, por seus principais intérpretes contemporâneos, e como ele pode ser desafiado pelo relativismo.

Portanto, antes de abordar a questão do relativismo moral e porquê ele se apresenta como uma objeção à ética das virtudes, essa introdução tem por objetivo situar inicialmente o leitor nesse debate da filosofia moral que tem recebido destaque, nos últimos anos. Assim, este capítulo procura destacar a importância das virtudes morais no processo de deliberação moral e como elas podem ser entendidas em termos de uma objetividade e universalidade, pelos principais autores aristotélico contemporâneo.

1.1. A ética de Aristóteles

O tratado ético de Aristóteles teve uma grande influência na formação moral da cultura ocidental. A sua *Ética a Nicômaco* é considerada um dos textos mais importantes da história da filosofia. Ela é o trabalho mais conhecido sobre o pensamento ético de Aristóteles (Bobonich, 2006, p. 12). Apesar da sua relevância na construção

do pensamento moral, também é atribuída a Aristóteles a autoria de outras obras sobre o assunto como *Ética a Eudemo*, a *Magna Moralia* (ou *Ética Maior*) e fragmentos de *Protrépticos*¹. Ao contrário da *Ética a Eudemo*, que permanece comparativamente negligenciada pelos estudiosos, a *Ética a Nicômaco* pode ser considerado o livro mais analisado na história da filosofia ocidental (Bobonich, 2006, p. 14).

Com efeito, a ética de Aristóteles foi uma das primeiras tentativas que buscou explicar como os seres humanos deveriam viver e agir bem na vida comunitária da pólis, que tinha a missão de garantir uma vida comunitária e individual boa. Para ele, os costumes e comportamentos deveriam conduzir os seres humanos a um padrão de excelência na maneira de agir. Assim, viver na comunidade de acordo com os padrões de excelência que estabelecemos significava ser virtuoso, para Aristóteles.

Por conseguinte, a sua abordagem ficou conhecida como “ética das virtudes”, pois dava papel de destaque às virtudes humanas. Para Aristóteles, a virtude é uma disposição interna, ao invés de um mero sentimento. É ela que nos torna bons como seres humanos, na medida em que faz desempenhar bem as nossas funções na vida social. Portanto, para Aristóteles, a principal questão era “como devemos viver bem?”, e não “qual a coisa moralmente certa a se fazer ou moralmente errada a se evitar?”.

Além disso, os temas centrais discutidos por Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco*, são correspondentes às questões que envolvem o caráter humano. Em que pese a sua importância na filosofia moral, ela não é uma obra sobre a moralidade da forma que esse termo passou a ser entendido pelos filósofos morais na história do Ocidente. Isto é, Aristóteles não escreve um tratado para ensinar como devemos agir moralmente na sociedade. Nesse sentido, Aristóteles não prescreve uma lei moral para os seus concidadãos gregos. Ele parece que não estava preocupado com a criação de normas e deveres morais pelos quais um cidadão grego deveria viver. Antes, a sua preocupação apontava para a necessidade de padrões de excelência humana. Aristóteles apresenta um modo de viver ético e conselhos acerca de como os seres humanos devem viver uma boa vida em sociedade (Hooft, 2013, p. 77).

¹ A obra *Protrépticos* é um discurso dirigido a Themison, rei da Cipriota, no qual Aristóteles o encoraja a adotar um determinado modo de viver filosoficamente. A autenticidade da autoria aristotélica é discutível. (Bobonich, 2006, p. 13).

De acordo com Slote (1997, p. 178), Aristóteles, na sua ética, parece se concentrar mais nos traços internos e no caráter do indivíduo virtuoso do que naquilo que poderia tornar uma ação certa ou errada. Assim sendo, aquilo que parece ser tido como fundamental no julgamento ético diz respeito ao exame dos motivos internos e aos hábitos dos agentes que realizam as ações. Logo, a maneira como Aristóteles entendia o termo “ética” dizia respeito à maneira como deveríamos viver. O termo não diz respeito à obediência a uma lei moral. Para os seres humanos viverem bem, algo que vale a pena, eles precisam das virtudes. Assim, esse parece ser o objetivo que Aristóteles tem em mente quando escreveu sua ética.

Ademais, para Aristóteles, toda a nossa vida moral deveria apontar para uma finalidade, que ele chama de *Bem supremo*, o melhor de todos os bens (EN, I, 1094a 17-22). De acordo com ele, esse *Bem* consiste na *eudaimonia*². De acordo com a ética aristotélica, a *eudaimonia* deveria influenciar a atividade humana, tendo em vista que é considerada a meta para a qual a vida, como um todo, se orienta. Assim, para Aristóteles, a finalidade de todo ser humano deve ser a felicidade (*eudaimonia*), isto é, a vida humana precisa alcançar um tipo de excelência em todos os seus aspectos e também em toda a sua duração. Logo, essa ideia de felicidade deve ser pensada como um aspecto significativo resultante da agregação das ações humanas ao longo de toda uma vida (Hooft, 2013, p. 112). Desse modo, ser feliz é um modo de vida, ou seja, é agir conforme uma vida de virtude.

Em suma, a ética de Aristóteles tem sua importância pelo fato de que foi uma das primeiras investidas que buscou desenvolver representações do bem viver e do bem agir. Portanto, como Aristóteles parece entender, a sua ética é, ou pelo menos deve ser entendida, como uma abordagem preocupada acima de tudo não com regras ou princípios morais, mas com o cultivo de disposições ou traços de caráter. Assim sendo, o seu entendimento acerca da ética diz respeito a tudo aquilo que é virtuoso, em vez daquilo que é correto ou obrigatório, ou seja, ele nos oferece uma concepção de como os seres humanos podem viver bem a vida.

1.2. O renascimento da ética das virtudes no pensamento filosófico contemporâneo

² Palavra grega *eudaimonia* frequentemente traduzida como “felicidade”.

Esta seção tem o propósito de situar o leitor acerca do debate em torno da ética das virtudes nas discussões atuais. Para isso, primeiro farei uma breve explanação histórica do renascimento da ética das virtudes demonstrando com ela ganhou espaço entre as principais teorias normativas da atualidade. Em seguida, tentarei demonstrar que a elaboração de um critério para a ação moralmente correta é fundamental para o desenvolvimento da ética das virtudes como uma teoria normativa. Nesse sentido, explico que os defensores da ética das virtudes contemporânea, como Anscombe, Foot e Hursthouse, têm buscado alcançar tal critério como um guia de ação para a ação moralmente correta levando em considerações fatores como os estados psicológicos do agente, suas intenções e motivações, além de sugerir que as virtudes estão principalmente preocupadas em direcionar o comportamento humano para aumentar o florescimento humano. Por último, apresentarei algumas objeções a essa teoria normativa.

Por conseguinte, o pensamento moral de Aristóteles ganha força e ressurge notadamente a partir do artigo da filósofa Elizabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, publicado em 1958. O seu artigo exerceu reconhecidamente uma grande influência e serviu como fonte de inspiração para um estudo fundamentado da ética das virtudes (Irwin, 2006, p. 325). Nesse sentido, ele influenciou Philippa Foot, que foi uma das principais contribuidoras sobre as virtudes, Alasdair MacIntyre, que contribuiu com *After Virtue* na década de 1980, bem como Rosalind Hursthouse, que em seu livro *On Virtue Ethics* desenvolveu um naturalismo ético, que será abordado neste trabalho.

Contudo, o que teria motivado esses autores contemporâneos a um interesse pela ética de Aristóteles? Para tentar compreender esse interesse, é necessário entender o contexto da filosofia moral antes desse reavivamento. Primeiramente, a ética das virtudes aristotélica foi dominante, na filosofia moral ocidental, até o período moderno. No entanto, ela acabou sendo substituída por outras teorias éticas normativas que foram surgindo. Nesse aspecto, os debates filosóficos no campo da filosofia moral, nos últimos séculos centralizaram-se em torno de duas teorias éticas principais. A deontologia, que se inspirou no filósofo Immanuel Kant, e o utilitarismo de Jeremy Bentham e J. S. Mill. Além disso, a própria Anscombe foi uma das primeiras a criticar, em seu artigo, o estado da filosofia moral em sua época, especialmente a hegemonia da deontologia e do

consequencialismo, além de sugerir um retorno ao pensamento de Aristóteles para desenvolver uma psicologia filosófica como critério adequado de guia para a ação moral.

Portanto, é um fato notório que os debates, na filosofia moral, desde a modernidade, centralizaram-se em torno dessas teorias éticas principais. O deontologismo diz que uma ação é correta se estiver de acordo com uma regra ou princípio moral correto. Para uma ética deontológica existem deveres e normas rígidas que exprimem obrigações as quais os agentes morais precisam aplicar em toda e qualquer situação em que se encontrarem. Portanto, a ideia fundamental do deontologismo é a de que ela tem uma natureza mais legalista, isto é, a moral é considerada como um tipo de dever ou obrigação semelhante a uma obrigação legal.

Já para a ética consequencialista (utilitarista), uma ação é correta se ela promove as melhores consequências, que são aquelas em que a felicidade é maximizada. Assim o valor da ação moral consiste em produzir o maior bem possível para a maior quantidade de pessoas possível. Assim, para a ética utilitarista, é a consequência de nossas ações que determinará se ela foi boa ou não, ou seja, o valor da ação moral deve ser avaliado em função das consequências que ela produziu no que diz respeito à promoção do bem.

Nesse sentido, Michael Stocker (1976), também fez duras críticas à ética utilitarista e deontológica. Ele tenta demonstrar que as teorias éticas normativas modernas falham em não examinar os motivos, as estruturas motivacionais e as limitações da vida ética (Stocker, 1976, p. 453). Ele argumenta que uma vida moral plenamente satisfatória depende de uma harmonia entre as motivações morais e as razões³ para o decidir e agir do indivíduo. Para Stocker (1976, p. 455), uma teoria ética que se concentra apenas na ação correta nunca será capaz de oferecer uma descrição completamente satisfatória da vida moral. De acordo com ele, a vida humana se torna fragmentada e incoerente porque essas teorias fazem uma distinção entre as razões e as motivações para o agir humano. Portanto, para uma boa vida em sociedade, seria fundamental uma boa descrição da motivação moral, capaz de fornecer ao agente uma boa justificativa para decidir e agir.

³ Para Stocker, o termo “razão” equivale a justificativa e valores.

Desse modo, Stocker tenta demonstrar que uma teoria ética que enfatize apenas a retidão, o dever e a obrigação da ação correta nunca seria capaz de promover uma vida moral plenamente valiosa e integrada na promoção do bem (1976, p. 455). Ao contrário, para ele, o valor moral da vida seria ser movido por aquilo que é bom, belo, correto, honesto e justo, por exemplo. Desse modo, para os teóricos da virtude, as motivações das ações morais normalmente são examinadas levando em consideração os desejos e sentimentos que fazem parte da vida ética (Pence, 1991, p. 255).

Segundo David Solomon (1988, p. 428), existem três aspectos que poderiam ser considerados relevantes nesse reavivamento do tema das virtudes. Primeiro, o uso de conceitos que expressariam melhor aspectos do caráter humano, como o uso de conceitos densos⁴. Para Solomon, a filosofia moral não vinha dando atenção suficiente ao uso desses conceitos como “corajoso”, “bondoso”, “justo”, entre outros. O pensamento ético ocupava-se de conceitos finos como “certo”, “errado”, “bom” e “dever”. Em vista disso, Anscombe já havia sugerido a substituição de conceitos finos por conceitos densos com a finalidade de melhor avaliar o caráter humano, em suas ações, em termos de virtudes. Ela sustenta a necessidade de oferecer, na ética, uma caracterização geral de conceitos que expressam virtudes, em vez de conceitos que expressem dever e obrigação (2006, p. 179).

Nesse sentido, Anscombe buscou demonstrar que termos como “moralmente certo” ou “moralmente errado” deveriam ser substituídos por “justo” ou “injusto”, ou seja, que seria preciso caracterizar a vida ética em termos de virtude e não em termos de uma ética utilitarista ou de uma ética do dever, que estariam focadas meramente na ação do agente. Portanto a avaliação das ações humanas seria melhor explicada em termos de virtude, pois isso resultaria em um ganho de precisão e clareza na avaliação de uma ação moral.

Ainda de acordo com Solomon (1988, p. 428), o segundo aspecto desse reavivamento aponta para a necessidade de incorporar a qualquer desenvolvimento de uma teoria ética componentes que tratam das virtudes. Nesse sentido, uma teoria moral

⁴ O termo “denso” vem do inglês “thick” que significa aquilo que é grosso ou denso, enquanto que o termo “thin” traduz-se literalmente por aquilo que é fino ou magro. No sentido moral, os conceitos “thick” oferecem mais informações descritivas avaliativas numa ação. Por exemplo, dizer que uma ação foi corajosa ou justa. Já os conceitos “thin” oferecem pouca informação na descrição de uma ação. Por exemplo, dizer que uma ação foi certa ou errada.

que não explore, em seu arcabouço teórico, questões que envolvem o caráter humano parecem ser incompletas. Com relação a este ponto, Nussbaum afirma que um elemento fundamental e comum entre os defensores da ética das virtudes aristotélica, evidenciado pelo aumento da literatura sobre o tema, é a ideia de que as questões que envolvem o caráter humano são indispensáveis e, assim, de grande interesse filosófico para uma explicação e avaliação adequada do comportamento humano segundo as virtudes (1999, p. 175).

Terceiro, e não menos importante, uma ética das virtudes implica em uma teoria normativa que tem como critério de avaliação o caráter humano em vez da ação em si ou das consequências resultantes desta (Solomon, 1988, p. 428). De maneira geral, a ética das virtudes considera que a vida moral de um indivíduo está além de uma mera vida de deveres e obrigações.

De forma correlata, para Martha Nussbaum, há uma insatisfação entre muitos filósofos morais com essas teorias éticas, pelo fato de elas serem consideradas teorias que estão distantes de uma experiência humana concreta (2001, p. 199). De acordo com ela, enquanto que o utilitarismo estaria preocupado em alcançar um cálculo universal de satisfação, a ética kantiana estaria interessada na formulação de princípios universais de generalidade muita ampla e distante da realidade humana.

Assim sendo, apesar desses dois sistemas éticos, que têm suas diferenças, concentrarem a maior parte das reflexões sobre o comportamento humano, o deontologismo e o consequencialismo compartilham um ponto em comum, a saber, o foco no ato do agente. Como diz Marco Zingano:

A perspectiva deontológica avalia o ato em direção ao que é anterior, investigando em que princípios o ato estava baseado, buscando verificar quais regras o ato estava seguindo; o consequencialismo, por sua vez, avalia o ato em direção ao que é posterior, perguntando pela natureza de seus resultados. Ambas, porém, a despeito de suas diferenças, são éticas centradas na avaliação dos atos que fazemos. (ZINGANO, 2013, pp. 28-29)

Nesse sentido, essas teorias normativas têm como critério de avaliação moral duas perspectivas no que diz respeito ao ato do agente. Uma perspectiva que foca o seu julgamento sobre a ação e as regras a serem observadas, e uma outra que destaca a ação e a sua consequência. Ao analisar um caso qualquer, um kantiano lidaria com esse caso de uma maneira, enquanto que um utilitarista lidaria de outra maneira.

Desse modo, em virtude das divergências e insatisfações com a ética utilitarista e deontológica, os autores aristotélicos contemporâneos, como Anscombe e MacIntyre, buscaram em Aristóteles a necessidade de um retorno à ética das virtudes. (Nussbaum, 1999, p. 168). Para esses autores, o desenvolvimento de uma ética das virtudes aristotélica seria uma alternativa razoável frente aos problemas encontrados nas éticas normativas do seu tempo.

Segundo, outro fator que teria motivado esses autores contemporâneos a um interesse pela ética de Aristóteles é sugerido por Nussbaum. Ela tenta demonstrar que outro fator que talvez teria motivado esses autores contemporâneos foi a falta de uma literatura filosófica que abordasse a natureza e as estruturas das emoções humana de um modo mais profundo (1999, p. 171). Para ela, o período da filosofia moral moderna carecia de algo que ficou conhecido posteriormente como *psicologia moral*. De acordo com Nussbaum, antes do surgimento da psicologia moral, existia o entendimento de que as paixões e os desejos humanos tinham pouca ou quase nenhuma influência sobre as ações morais.

Neste ponto, Nussbaum parece concordar com a primeira tese de Anscombe, sobre a importância de uma filosofia da psicologia para a filosofia moral, que seja capaz de avaliar as ações humanas em termos de suas intenções. Anscombe argumentou que não era proveitoso fazer filosofia moral no presente tempo enquanto não tivesse uma filosofia da psicologia que levasse em consideração os aspectos internos dos seres humanos, como suas intenções e motivações no agir (Anscombe, 1981, p. 26).

Assim, de acordo com Nussbaum, o resultado da negligência de uma psicologia moral foi o surgimento de um pressuposto teórico para o entendimento das emoções humanas dentro de uma perspectiva não-cognitivista na filosofia moral (1999, p. 173). Entendia-se que, se as emoções fossem apenas um tipo de “impulso irracional”, elas não teriam qualquer relação com a intencionalidade da ação moral. Assim, parecia não existir uma relação entre a ação moral e as emoções humanas. O que essas autoras parecem propor é que a ética das virtudes poderia ser capaz de explicar de maneira mais adequada a ação humana em termos das intenções e motivações do agente da ação, um ponto normalmente não levado em consideração por outras teorias normativas.

Contudo, Nussbaum, assim como Anscombe, reconhece que, para responder bem a essas questões envolvendo as emoções e as intenções do agente na ação, é necessária uma maior investigação na psicologia moral e na filosofia da ação (1999, p. 174). Em vista disso, Nussbaum, assim como outros defensores da virtude, tenta demonstrar que a filosofia moral não seria capaz de atender essa exigência de se avaliar bem uma ação moral se ela focasse apenas sobre a escolha isolada de uma ação ou sobre questões que envolvem os deveres e as obrigações dos agentes morais (1999, p. 174). Antes, seria preciso considerar toda a vida do agente moral e tudo aquilo relacionado ao seu caráter.

Isto posto, pode-se ver que a ética das virtudes aristotélica, no seu momento atual, a despeito de ser considerada uma abordagem normativa relativamente nova, é tida como uma abordagem promissora na filosofia moral. Assim, ética das virtudes passou a ganhar espaço no debate moral nas últimas décadas. Trata-se da primeira maior tentativa de chamar a atenção, na filosofia moral recente, para as vantagens de centrar a ética sobre as virtudes dos indivíduos em vez dos atos (Zagzebski, 1996, p. 17). Inspirada pelo pensamento ético de Aristóteles, ela reapareceu como uma das maiores abordagens normativas na filosofia moral (Slote, 1997, p. 175).

Consequentemente, o tema das virtudes tem atraído um interesse crescente na filosofia moral contemporânea (Nussbaum, 2001, p. 199). De fato, o interesse filosófico pelo renascimento das virtudes tem sido um dos temas mais relevantes na filosofia moral contemporânea, nas últimas décadas. Autores como a própria Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, John McDowell, Alasdair MacIntyre e Rosalind Hursthouse, entre outros, podem ser considerados os responsáveis por esse interesse no tema das virtudes.

Nesse contexto, quando refletimos acerca da moralidade da ação humana, a dimensão relativa ao agente passou a ganhar ênfase sobre a dimensão relativa à ação, bem como às consequências dessa. Nesse sentido, os eticistas da virtude, no que diz respeito ao julgamento das ações humanas, estão interessados, principalmente, no caráter do agente, como critério de avaliação moral. Assim sendo, a ética das virtudes não está interessada em algum cálculo de utilidade, ela não tem as consequências da ação como um fim e ela não está preocupada com regras ou deveres, mas a sua

preocupação última é com que tipo de pessoa alguém pode ser ou na maneira como ela deve viver. Para um eticista da virtude, diferente das outras teorias normativas, uma ação é se correta se for o que uma pessoa virtuosa faria em uma dada situação.

Nessa perspectiva, uma teoria da virtude, ao fazer uma avaliação, olha para além do mero comportamento do agente envolvido na ação (Pence, 1991, p. 256). Ela busca saber que tipo de pessoa está envolvida na ação, que tipo de caráter o agente possui, o que ele pensa a respeito dos outros, por exemplo. Consequentemente, para a ética das virtudes, o entendimento da nossa vida moral passa pelo entendimento de como as virtudes poderiam contribuir para uma melhor ação do agente. Portanto, um primeiro elemento que distingue a ética das virtudes de outras abordagens normativas interessadas em meras regras ou deveres morais seria o *foco no agente* (Slote, 1997, p. 177).

Para os defensores dessa posição, o que torna uma pessoa boa ou admirável é o fato de que ela tem bons estados internos. Assim, não importa se as pessoas realmente realizam as coisas que se propõem a realizar ou se suas ações estão de acordo com um conjunto de regras morais. Em vez disso, o que importa é que eles possuam e sejam motivados pelo tipo certo de crenças, valores, atitudes e emoções que são considerados disposições para agir, pensar ou sentir de certas maneiras.

Além disso, outra característica comum de todas as formas de ética das virtudes é que elas fazem uso de termos *aretáicos*⁵, em oposição aos termos *deônticos*⁶, como fundamento básico para a moralidade, em seu julgamento (Frankena, 1973, p. 63). Uma ética baseada em um princípio aretáico propõe que o fundamento da avaliação da ação moral deve assentar-se sobre o caráter humano, em vez das ações. Desse modo, para a ética das virtudes, a ação deve ser julgada como “essa ação foi virtuosa” ou “sua atitude foi corajosa”, por exemplo. Isso significa que para um eticista da virtude, uma ação pode ser considerada admirável, virtuosa ou justa, por exemplo, diferente de éticas fundamentadas em regras e deveres, que avaliam a ação como sendo moralmente certa ou errada.

⁵ Adjetivo formado a partir da palavra grega *arete*, normalmente traduzida como excelência ou virtude.

⁶ Conceitos deônticos, do grego *déon*, expressam normas ou regras, isto é, diz respeito àquilo que é moralmente certo ou errado.

Em vista disso, a despeito de pontos de vistas diferentes acerca da utilização de alguns conceitos elaborados por Aristóteles, é possível descrever características comuns da ética das virtudes contemporânea. Isto é o que faço a seguir. Com a finalidade de descrever algumas características comuns as abordagens sobre a ética das virtudes, bem como contrastar essas características com a de outras teorias éticas, Solomon propõe três objetivos que seriam centrais para essa teoria normativa (1988, p. 429):

- (1) desenvolver e defender alguma concepção de pessoa ideal;
- (2) desenvolver e defender alguma lista de virtudes que são necessárias para ser uma pessoa desse tipo;
- (3) defender alguma visão de como as pessoas poderiam vir a possuir virtudes adequadamente.

Para Solomon, enquanto que outras éticas normativas estariam preocupadas com meras ações ou consequência do agente, a ética das virtudes estaria preocupada com o caráter do agente. Assim, ele tenta demonstrar a importância das virtudes para a construção de um ideal de caráter humano. Solomon sugere que a tarefa ética de cada pessoa é tornar-se uma pessoa de um certo tipo. E tornar-se uma pessoa de certo tipo consiste em tornar-se uma pessoa que tem certas disposições para responder às situações de uma maneira caracteristicamente virtuosa, segundo um ideal de caráter humano.

Para Justin Oakley, existem algumas características que seriam fundamentais à ética das virtudes. Essas características a distinguem das versões tradicionais e contemporâneas do kantismo e do utilitarismo. Assim, ele sugere que para qualquer teoria que verse sobre a ética das virtudes algumas características são indispensáveis e centrais (1996, p. 129):

- a. Uma ação é correta se e somente se ela é conforme ao que um agente com um caráter virtuoso faria em uma circunstância;
- b. A bondade é anterior à retidão;
- c. As virtudes são bens intrínsecos irredutivelmente plurais;
- d. As virtudes são objetivamente boas;
- e. Alguns bens intrínsecos são relativos ao agente;
- f. Agir corretamente não exige que maximizemos o bem.

Ademais, Nussbaum sugere três afirmações que seriam comuns aos defensores de uma ética das virtudes (1999, p. 170):

A. A filosofia moral deve se preocupar com o agente, assim como a sua escolha e ação.

B. A filosofia moral deve, portanto, se preocupar com o motivo e a intenção, a emoção e o desejo: em geral, com o caráter da vida moral interior, e com os padrões estabelecidos do motivo, da emoção e das razões que nos levam a chamar alguém de um certo tipo (corajosa, generosa, moderada, justa, etc.).

C. A filosofia moral não deve focar apenas sobre os atos isolados da escolha, mas também, e mais importante, sobre todo a trajetória da vida moral do agente, os padrões de compromisso, conduta e, além disso, as emoções.

Desse modo, podemos ver que essas abordagens focam sobre o agente, algo que seria essencial para uma explicação completa sobre uma ação moral. Assim, percebe-se que pouco ou nenhuma atenção era dada, pelos filósofos morais modernos, às questões envolvendo o caráter humano, bem como às emoções, desejos e motivações do agente, isto é, a um conjunto de elementos que estariam vinculados à vida moral de alguém.

Contudo, a despeito do interesse pelo tema das virtudes, essa abordagem normativa centrada no caráter humano ainda é relativamente recente. Para muitos autores, os conceitos e termos que dizem respeito às virtudes humanas precisam ser melhores definidos e esclarecidos para uma melhor compreensão da proposta normativa. Para alguns interpretes da ética de Aristóteles, talvez essa falta de clareza seja um problema inicial a ser enfrentado pela ética das virtudes no cenário atual.

Para Nussbaum, a própria categoria de uma “ética das virtudes” não seria uma terminologia tão adequada devido ao fato de que outras éticas normativas, como o utilitarismo e a ética kantiana, também buscam adotar, em alguma medida, uma teoria de virtudes em seu arcabouço conceitual (1999, p. 164). Nesse sentido, uma categoria de ética das virtudes não seria uma terminologia exclusiva da ética de Aristóteles.

Também, Christopher Coope considera a descrição de uma ética das virtudes enganosa (2006, p. 20). Apesar de ela ser uma abordagem nova e valiosa para a filosofia moral, ele tenta demonstrar que essa terminologia não seria tão adequada tendo em vista que, para ele, há muita imprecisão sobre os termos e conceitos que os autores aristotélicos abordam, bem como o que o próprio Aristóteles queria dizer sobre o tema das virtudes.

Ainda de acordo com Oakley (1996, p. 129), quando os teóricos da virtude expõem sua visão acerca da teoria, muitas vezes há uma falta de clareza e especificidade. Para ele, quando os eticistas da virtude tentam demonstrar como a teoria

pode superar alguns problemas percebidos no kantismo e no utilitarismo, muitas vezes há uma falha em articular a teoria das virtudes de modo que fique claro como ou por que suas características não podem ser simplesmente apropriadas por formas mais sofisticadas ou ecumênicas dessas éticas normativas mais familiares.

Ainda segundo Foot, é um obstáculo quando se estuda a ética de Aristóteles devido à falta de coincidência entre a terminologia usada por ele e a nossa (2002, p. 2). Para ela, ainda é um pouco confuso e falta uma certa correspondência quando nos referimos e pensamos sobre virtudes do ponto de vista de Aristóteles. Também para Hursthouse (1991, p. 226), o próprio conceito de *eudaimonia* não seria tão claro. Ela considera que o conceito de florescimento humano (*human flourishing*), bem como de racionalidade (*rationality*) e felicidade (*happiness*) possuem dificuldades interpretativas, que esse trabalho não pretende abordar.

Por fim, Para Slote (1992), apesar do reconhecimento da insatisfação com outras teorias dominantes da ética contemporânea, ele defende que a natureza das virtudes, bem como a sua noção geral de virtudes precisam ser melhor explicadas. Embora ela seja considerada uma das três principais éticas normativa da atualidade, ainda são poucos os estudos sobre a ética das virtudes (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 1).

1.3. O que é uma virtude?

Em Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco*, encontramos a sua explicação das virtudes. Para ele, existem duas espécies de virtudes: as *intelectuais* e as *morais* (EN, 1103a). As *intelectuais* consistem no bom exercício das funções racionais. As virtudes *morais* dizem respeito ao bom exercício das nossas ações morais. Diferente das virtudes *intelectuais*, que seriam resultado da aprendizagem, as virtudes *morais* é produto do hábito.

Para Aristóteles, as virtudes morais são “disposições de caráter”, que é capaz de tornar um homem bom, fazendo com que ele desempenhe a sua função, enquanto ser humano, com excelência (EN, II, 1106a10-20). De acordo com ele, a virtude nos torna bons como seres humanos na medida em que faz desempenhar corretamente as nossas funções, segundo a finalidade da nossa natureza. Assim, as virtudes nos permitem viver vidas florescentes, de acordo com nossa natureza enquanto seres racionais. “Florescer”

nessa perspectiva está para além mais de ser bem-sucedido em projetos e realizações pessoais. Significa viver segundo os padrões de excelência estabelecidos em nossas interações sociais em nossas comunidades.

Com efeito, a palavra usada para virtude é *arete*, que muitas vezes é traduzida por “excelência moral”. Para Aristóteles, *arete* é considerada um tipo de disposição que estaria enraizada no agente moral. Ela é uma disposição da alma (EN, II, 1106b). Ela não seria um mero hábito, uma espécie de repetição mecânica ou de condicionamento comportamental, mas uma disposição interna para agir de uma certa maneira. Desse modo, é a virtude que torna um ser humano bom e o motiva a desempenhar bem sua função (EN, II, 1106a). Assim, de acordo com o pensamento aristotélico, como a disposição do homem virtuoso é querer agir da maneira correta, o exercício das virtudes seria em si um elemento fundamental para a boa vida de um ser humano.

Nessa perspectiva, a despeito da acusação de que ainda muito precisa ser explicitado acerca da ética das virtudes, sobretudo com relação à imprecisão de alguns termos e conceitos, como o de “virtude”, parece indiscutível que para os proponentes da ética dessa abordagem, os seres humanos não podem viver bem sem as virtudes. Assim, quando falamos acerca das virtudes morais, primeiramente, está claro que elas são algo benéfico para os seres humanos (Foot, 2002, p.2). Nesse sentido, na medida em que alguém possui virtudes, suas ações terão pretensões de serem boas. Logo, possuir virtudes significa, de algum modo, agir bem, ou seja, agir conforme as virtudes.

Por conseguinte, seguindo a tradição aristotélica, um dos pressupostos mais comuns sobre as virtudes morais é que elas são consideradas traços de caráter. No entendimento da ética de Aristóteles, podemos considerar traços de caráter como uma disposição que conduz os seres humanos a uma vida boa, uma vida caracterizada pela felicidade ou florescimento. Nessa visão, Michael Slote diz que uma virtude individual é concebida como um traço ou disposição interna do indivíduo (2001, p. 4). Para ele, a compreensão da vida moral ou ética exige principalmente que entendamos o que é ser um indivíduo virtuoso e o que é ter uma ou outra virtude particular, concebida como um traço ou disposição interior do indivíduo.

Nesse sentido, a despeito de que há outras concepções de virtude, é amplamente aceito que uma virtude é um traço de caráter (Copp and Sobel, 2004, p. 516). Nesse

entendimento, uma virtude é algo a ser buscado pelos seres humanos como um ideal de caráter. Assim, normalmente, é aceito que as virtudes, como uma excelência de caráter, ajudam o seu possuidor a pensar e agir corretamente. Portanto, a teoria ética de Aristóteles baseia-se na ideia de que as virtudes são centrais para a vida dos seres humanos.

Para os neoaristotélicos, as virtudes são traços de caráter parcialmente constitutivos de uma vida próspera (Snow, 2017, p. 3). Nessa interpretação, o padrão neo-aristotélico afirma que uma virtude é um traço de caráter que um ser humano precisa para a *eudaimonia*, para florescer ou viver bem (Hursthouse, 1999, p. 29). Foot descreve as virtudes com sendo um tipo de excelência humana que tem pretensões de tornar as ações de seus possuidores boas (1994, p. 206). Por exemplo, se a justiça é uma virtude, é isso que a justiça faz com que seja boa, isto é, os justos são bons na medida em que reconhecem e agem de acordo com certas razões, ou seja, uma pessoa justa visa manter suas promessas, pagar o que deve e defender aqueles cujos direitos estão sendo violados, na medida em que tais ações são requeridas pela virtude da justiça. Ela entende as virtudes em termos de reconhecimento de considerações particulares como razões para agir.

Nesse sentido, para ela, como a moralidade está fundamentada na natureza humana, as virtudes seriam o meio pelo qual os seres humanos podem florescer. Assim, ela entende que as virtudes humanas, à medida que seus possuidores a reconhecem com tal, podem oferecer razões convincentes para a ação (Foot, 2001b, p. 9). Ela está interessada em demonstrar que podemos avaliar as ações humanas como sendo uma ação boa ou má tendo como fundamento as virtudes segundo Aristóteles. Portanto, Foot pretende mostrar que cultivar as virtudes é sempre do interesse do ser humano (2002, XV). Ela tenta demonstrar que cada um de nós tem motivos para cultivar as virtudes e que elas podem ser consideradas tão essenciais para a realização de nossos desejos quanto nossos membros (Hacker-Wright, 2021, 2).

Assim sendo, nessa perspectiva, uma virtude pode ser considerada um excelente traço de caráter, bem como uma disposição moral que pertence ao agente possuidor (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 1.1). Uma virtude tem a pretensão de levar o agente moral possuidor a considerar vários fatores que pudessem estar relacionados à sua ação.

Assim, para os teóricos da virtude, possuir uma virtude significa ser um certo tipo de pessoa com uma certa mentalidade complexa, que, em tese, calcula uma gama distinta de considerações como razões para a ação. Portanto, um agente virtuoso não poderia agir baseado apenas num dever ou em boas consequências, mas a sua tomada de ação seria mais complexa, pois, a depender do contexto da ação, ele poderia considerar uma variedade de razões para decidir e agir.

Além disso, de acordo com Hursthouse, uma virtude tem o propósito de tornar o seu possuidor um bom ser humano (1999, p. 192). Na sua opinião, ela não é apenas uma disposição para agir de certas maneiras características, mas uma virtude leva a pessoa a agir de maneiras características, ou seja, leva a pessoa a agir de tais maneiras por razões características e de maneira característica, a ter certas atitudes e emoções características. Assim, como as virtudes tem pretensão de fazer de seu possuidor um bom ser humano, eles necessitam de virtudes para viver bem o tipo de vida caracteristicamente humano. Logo, as virtudes são traços de caráter que os seres humanos necessitam para a *eudaimonia* (Hursthouse, 2004, p. 263). Na sua visão parece ser que ser virtuoso é o caminho mais confiável para o florescimento.

Então, uma pessoa que possui uma virtude é um tipo de pessoa com uma certa mentalidade complexa no que diz respeito ao seu poder de decidir e agir (Hursthouse and Pettigrove 2022, 1). Um homem virtuoso é um homem que possui certos traços de caráter e, assim, sempre busca desempenhar uma ação moral com excelência. Assim, para Foot e Hursthouse, possuir virtudes significa, de algum modo, agir bem, o que de algum modo contribui para o florescimento humano.

A fim de trazer entendimento sobre o conceito de virtude, penso ser interessante oferecer a explicação de Alasdair MacIntyre, um dos principais proponentes aristotélicos da atualidade. Para ele, o conceito de virtude é considerado como uma fonte importante para o enfrentamento dos desacordos morais de nossa época, marcado pelo debate entre relativismo e universalismo das teorias morais e pelo crescente reconhecimento do pluralismo que envolve as diferentes culturas espalhadas pelo mundo (Carvalho, 2011, p. 192). Apesar da sua definição de virtude ser um tanto complexa, MacIntyre oferece num primeiro momento uma definição. Para ele, virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos permitir alcançar

aqueles bens que são internos às práticas e cuja ausência de fato nos impede de alcançar quaisquer desses bens (2007, p. 191)

De modo geral, ele reconhece que para compreender a sua concepção completa de virtude, é preciso identificar pelo menos três etapas, interligadas entre si. A primeira é o que ele chama de *prática*, a segunda de *narrativa da vida humana* e a terceira de *tradição moral* (2007, p. 187). Essas etapas, segundo MacIntyre, fornecem uma espécie de pano de fundo conceitual, que seria essencial para a compreensão da virtude.

De acordo com MacIntyre, é na *prática*, entendida como qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida, que temos o contexto em que as virtudes humanas se manifestam em busca do alcance da excelência (2007, p. 187). Nesse contexto, virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a nos capacitar para alcançar aqueles bens que são internos a determinada prática e cuja falta nos impede efetivamente de alcançar quaisquer desses bens (2007, p. 191). Além disso, as virtudes humanas, para ele, são qualidades que proporcionam ao indivíduo o alcance da *eudaimonia* e cuja falta frustrará seu movimento em direção a esse telos (2007, p. 148). Assim, para MacIntyre, a prática das virtudes é um elemento necessário e central para a vida humana no sentido de que, dentro de uma estrutura aristotélica, a sugestão, portanto, é que não pode haver meio de alcançar o bem para o ser humano sem o exercício das virtudes (2007, p. 149).

Numa segunda etapa na sua definição de virtude, MacIntyre a situa em relação à vida boa para o ser humano, e não apenas em relação a práticas. Para ele, as virtudes devem ser compreendidas como aquelas disposições que não apenas sustentarão as práticas e nos permitirão alcançar os bens internos às práticas, mas também nos sustentarão no tipo relevante de busca pelo bem que é a constância por uma boa vida marcada pela integridade (2007, p. 219). Assim, essa sua concepção de bem humano leva em consideração a vida humana como um todo. Logo, ele tenta demonstrar que as virtudes são necessárias nessa busca por uma vida bem-aventurada.

As virtudes são precisamente aquelas qualidades cuja posse permitirá a um indivíduo alcançar a *eudaimonia* e cuja falta frustrará seu movimento em direção a esse telos. Mas, embora não seja incorreto descrever o exercício das virtudes como um meio

para alcançar o bem para o homem, essa descrição é ambígua. Aristóteles não distingue explicitamente em seus escritos entre dois tipos diferentes de relação meio-fim.

Por fim, numa terceira etapa da sua definição, MacIntyre tenta demonstrar que a concepção de bem humano não ocorre de forma isolada, mas está inserida numa tradição social. É na tradição que ocorre a busca pelos bens. Ela fornece o contexto amplo onde ocorre a história de cada uma de nossas vidas. MacIntyre argumenta, portanto, que as virtudes encontram importância e propósito em sustentar as tradições, que fornecem o contexto histórico necessário tanto às práticas quanto para cada vida individualmente (2007, p. 223). Assim, o que constitui o bem para o ser humano é uma vida completa e bem vivida da melhor maneira possível mediante as virtudes, como disposições de caráter necessárias para tal.

Na sua teoria aristotélica das virtudes, MacIntyre tenta demonstrar que as virtudes podem ser consideradas disposições não apenas para agir de determinado modo, mas também para sentir-se de determinado modo, isto é, agir virtuosamente é agir a partir de uma disposição interior que busca cultivar o exercício das virtudes, um componente vital da vida boa para o homem.

Além disso, para Martha Nussbaum (1999, p. 179), a virtude é o produto de bons hábitos. De acordo com ela, desempenhar uma virtude requer prática, mas um tipo de prática altamente inteligente e cada vez mais perspicaz, bem como uma educação filosófica. Já para Frankena, como as virtudes são disposições ou traços que não são totalmente inatas à natureza humana, quer dizer, elas devem, em alguma medida, ser adquiridas pela prática e através do ensino (1973, p. 63). Assim, entendimento é que as virtudes são adquiridas por meio do hábito e da prática, ou seja, ser virtuoso é cultivar uma disposição interna para decidir e agir corretamente.

Em vista dessas diferentes concepções sobre virtude, podemos concluir, segundo esses autores, que elas são excelências humanas que fazem de alguém um bom ser humano, permitindo que ele viva bem ou floresça como ser humano. Assim, observamos que, apesar de suas diferenças, tal relato das virtudes possui em comum um valor geral, a saber, elas são qualidades necessárias para a vivência humana bem-sucedida. Portanto, o bem para o ser humano é uma vida de *eudaimonia* segundo o exercício e a prática das virtudes, de acordo com a razão humana. Como será visto, se

esses proponentes de uma ética das virtudes estiverem certos, aquilo que é considerado virtuoso não pode mudar ao longo do tempo e, tampouco, ser determinado por fatos contingentes da sociedade, ou seja, as virtudes não são relativas aos contextos sociais e culturais, quer dizer, aquilo que as sociedades consideram virtuoso não poderia mudar ao longo do tempo.

Portanto, para os proponentes da ética das virtudes, as virtudes são excelências humanas: são elas que fazem de alguém um bom ser humano. A virtude requer bons estados internos, incluindo sabedoria prática e compromisso com o que é bom. O que torna um traço de caráter uma virtude é que ele caracteristicamente beneficia seu possuidor.

1.4. A ética das virtudes e o caráter humano

Um entendimento bastante comum sobre a ética das virtudes é que ela sustenta que os julgamentos básicos são julgamentos que têm como fundamento o caráter humano como critério de avaliação moral. Qualquer versão da ética das virtudes dá primazia ao caráter humano sobre a ação moral (Jost, 2005, p. 679). Nesse sentido, na medida em que uma ética das virtudes busca uma fundamentação para a justificação da ação humana, ela toma o julgamento do caráter humano como fundamento dessa ação. Quer dizer, não é o que devemos fazer, mas quem devemos ser enquanto agente morais que ganha destaque na teorização.

Mas como a ética das virtudes procura fornecer uma orientação para a ação correta? A premissa de Hursthouse é que uma ação é correta se for o que um agente virtuoso faria caracteristicamente, ou seja, agindo segundo o seu caráter, nas circunstâncias (1999, p. 28). A ética da virtude está mais interessada na condição moral do agente do que em conhecer se a sua ação foi certa ou errada. Nesse sentido, a ação do agente para um eticista da virtude é vista como uma expressão do seu caráter. Dito de outro modo, o caráter do agente é central para a ética das virtudes (Hooft, 2013, p. 24).

Para Aristóteles, o caráter de um ser humano virtuoso é uma construção. Para ele, nenhuma virtude moral surge por natureza (EM, II, 1103a20). Apesar das virtudes não serem dadas por natureza, Aristóteles reconhece que somos adaptados por essa natureza para recebê-las e nos tornarmos perfeitos através do hábito. Assim,

segundo Aristóteles, precisamos criar o hábito de agir virtuosamente, e esse hábito se tornará então uma disposição para agirmos dessa maneira (Hooft, 2013, p. 88). Assim sendo, o entendimento comum é que a ética das virtudes sustenta que os julgamentos básicos na ética são julgamentos relativos ao caráter, onde o caráter é entendido como um conjunto unificado de disposições, que envolvem coisas como ação, motivo, intenção, razão, desejo e emoção, que um agente constrói ao longo de sua vida adulta (Gowans, 2011, p. 392).

Por exemplo, de acordo com Aristóteles, uma pessoa se torna justa, verdadeiramente, por praticar a justiça ou tornarmo-nos corajosos por praticar atos de coragem. Para ele, precisamos nos engajar dentro de nossas relações com outras pessoas com a finalidade de que uma virtude se torne um tipo de disposição interna que nos motive a agir sempre da mesma maneira. Essas disposições se manifestam nas ações, motivações, intenções, desejos e emoções de um agente, isto é, em tudo aquilo que estaria relacionado à sua vida moral.

Diferente de outras formas de ética baseadas numa lei moral, em regras ou em algum princípio da utilidade, na ética das virtudes, o foco está no indivíduo virtuoso e nos traços de caráter, nas disposições e na motivação moral que qualificam o agente como sendo alguém virtuoso (Slote, 1997, p. 177). Assim, algumas regras e princípios seriam elementos apenas secundário para a ética das virtudes, tendo em vista que o centro de avaliação é o caráter humano.

Para Solomon, uma ética das virtudes busca um ideal de caráter humano, ou seja, a função de cada ser humano é tornar-se um certo tipo de pessoa que possui certos traços de caráter capazes de ajudá-la a responder adequadamente a situações de modo específico (1988, p. 429). Para ele, a ética das virtudes foca o caráter do agente como função fundamental para o agir ético (Solomon, 1988, p. 429). Assim, o objetivo prático dessa ética normativa seria de servir de guia para a ação humana diante de um conflito moral. Ademais, para Oakley, o caráter humano tem primazia na justificação de uma ação correta, quer dizer, uma ação correta é aquela que está de acordo com o que uma pessoa virtuosa faria em uma circunstância (1996, p. 129). Para a ética das virtudes, de acordo com ele, o que torna a ação moral correta é que uma pessoa com um caráter virtuoso a realizaria.

Portanto, como tem sido visto, o caráter humano ocupa, ainda hoje, uma posição central nas discussões sobre ética das virtudes. Contudo, as questões que dizem respeito ao caráter humano foram por muito tempo negligenciadas na filosofia moral do período moderno. As teorias éticas modernas como utilitarismo e a ética kantiana tinham como foco a ação humana. Grosso modo, essas teorias desconsideram o caráter humano como requisito de avaliação da ação moral. Em contraste, muitos eticistas das virtudes sustentam que a vida moral seria muito rica e complexa para ser capturada por teorias como utilitarismo (consequencialismo) e deontologismo, em razão de que um entendimento adequado daquilo que seria admirável e virtuoso, no que diz respeito às ações humanas, não poderia ser completamente realizado simplesmente por meio de regras gerais e princípios (Slote, 1997, p. 176). Para Hursthouse, o que diferencia e contrasta a ética das virtudes de outras teorias normativas, que enfatizam deveres ou regras (deontologia) ou as consequências das ações (utilitarismo), é a ênfase no caráter moral (1999, p. 1).

Nesse sentido, como caráter humano era pouco abordado pela filosofia moral moderna, o que os pensadores de uma ética da virtude aristotélica fizeram foi recuperar a importância das questões envolvendo o caráter humano, bem como as motivações e as intenções do agente sobre o desempenho na vida ética e na tomada de decisões na vida cotidiana (Nussbaum, 1999, p. 173). Desse modo, o surgimento do interesse por assuntos envolvendo o caráter humano emergiu entre os filósofos morais contemporâneos. Isto é, temas sobre o caráter humano, bem como a descrição de certos tipos de caráter que seriam admiráveis, passaram a ocupar, claramente um lugar central na filosofia moral (Pence, 1991, p. 249). A preocupação com a vida moral e o caráter do agente torna-se, assim, o objeto de uma ética das virtudes.

1.5. A ética das virtudes e a sabedoria prática

Outro conceito central para a ética das virtudes aristotélica é o de sabedoria prática. O termo grego para sabedoria prática é *phronêsis*⁷. De modo geral, *phronêsis* é uma virtude intelectual que significa a capacidade de fazer um juízo correto em casos específicos. Esse conceito diz respeito à ação apropriada em qualquer circunstância na

⁷ Também traduzido como “prudência” ou “discernimento”.

qual um agente virtuoso se encontra, ou seja, é a ideia de que uma ação correta exige uma aplicação adequada das virtudes de caráter. Ela busca fornecer a percepção e a motivação para o agir eticamente bem. De acordo com isso, uma pessoa que realiza uma ação justa porque foi ordenada, mas sem que ela mesma queira essa ação, não é considerada uma pessoa justa. Uma pessoa justa é aquela que realiza ações justas a partir de uma atitude determinada, ou seja, quem age por causa do que é justo.

Por conseguinte, para Aristóteles, devemos examinar a natureza das ações e como devemos praticá-la (EN, II, 1104a). Para essa finalidade, a sabedoria prática seria um tipo de habilidade intelectual, um princípio geral que nos ajudaria a tomar a melhor decisão possível em um determinado contexto. Como afirma Aristóteles, “as próprias pessoas engajadas na ação devem considerar em cada caso o que é adequado à ocasião, como também acontece na arte da medicina ou na arte da navegação” (EN, II, 1104a).

De acordo com Hursthouse, em relação a cada uma das virtudes aristotélica é necessário fazer a coisa certa, pois cada virtude envolve a *phronesis*, que é a capacidade de raciocinar corretamente sobre assuntos práticos (Hursthouse, 1999, p. 12). Para ela, por exemplo, no caso da generosidade, isso envolve dar a quantidade certa do tipo certo de coisa, pelas razões certas, para as pessoas certas, nas ocasiões certas. Assim sendo, para Aristóteles, a excelência de caráter e a excelência intelectual estão intimamente relacionadas, ou seja, o exercício da *phronêsis* requer a presença das virtudes de caráter (MacIntyre, 2007, p. 154). Seria possível transformar as disposições iniciais da nossa natureza em virtudes apenas mediante o exercício da *phronêsis*.

Além disso, a sabedoria prática atua na situação particular na qual o agente se encontra. Ela está relacionada com a ação do agente nas circunstâncias específicas em que ele se encontra e com a maneira como ele percebe tanto o que está a sua volta quanto o que seria eticamente relevante, não só para ele, mas para o próximo também (Hooft, 2013, p. 106). Segue-se disso que a sabedoria prática, de acordo com Aristóteles, é uma condição necessária que um ser humano precisa para se tornar virtuoso.

Assim sendo, para a ética das virtudes um agente virtuoso não pode ser motivado a tomar uma decisão meramente com base em emoções ou algum tipo de inclinação, mas deve ser motivado por uma escolha racional. Nesse sentido, a sabedoria

prática diz respeito à capacidade do agente de apreciar uma situação específica e aplicar da maneira mais correta possível o melhor guia de ação. Isso significa que a sabedoria prática capacita um ser humano a julgar o que seria excessivo e o que seria deficiente em uma situação particular (Hoof, 2013, p. 100). É a sabedoria prática que ajuda um homem virtuoso a decidir e agir da melhor maneira possível numa determinada situação. Compete à sabedoria prática oferecer ao seu possuidor a capacidade de reconhecer, em qualquer situação particular, uma orientação prática de como agir.

Por conseguinte, à vista disso, a sabedoria prática possui dois aspectos, a saber, ela se torna possível apenas com a experiência de vida do agente e a com capacidade de reconhecer que existem situações mais relevantes e importantes do que outras (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 1). A experiência de vida faz parte da sabedoria prática. Ela é um elemento importante para a vida moral de um agente, porque ela pode engendrar a capacidade de ele avaliar fatos relevantes moralmente, numa situação específica.

Para Aristóteles, o conhecimento moral, ou seja, saber que decisão moral deve-se tomar, falta aos mais jovens porque lhes falta experiência de vida. E são as experiências que adquirimos durante a vida que nos ajudam a adquirir sabedoria. Nesse sentido, uma característica da ética das virtudes é que ela procura fundamentar suas regras em termos cuja aplicação exige um julgamento criterioso e completo de um determinado caso (Hursthouse, 1991, p. 231). Desse modo, ela não alcança uma criança, mas apenas um adulto é capaz de possuí-la, porque pode-se presumir que ele teria maturidade suficiente para decidir e agir por si próprio.

Um segundo aspecto, intrinsecamente ligado ao primeiro, diz respeito à capacidade de avaliar cada situação reconhecendo que existem fatos morais que podem ser mais relevantes do que outros. O modo de um sábio enxergar a vida seria diferente do modo de um adolescente, por exemplo. Nesse sentido, sabedoria moral ou prática é, para os especialistas em ética das virtudes, uma forma de conhecimento e algo que, caracteristicamente, não pode ser encontrado nos jovens e inexperientes (Hursthouse, 1999, p. 190).

Assim sendo, a ética das virtudes incorpora explicitamente o requisito de que a *phronēsis*, ou razão prática, informe as virtudes, regule as respostas emocionais e

orienta a ação correta (Hursthouse, 1999, p. 102). Assim, o desenvolvimento bem-sucedido da virtude requer o cultivo da *phronēsis*, quer dizer, traços como coragem, lealdade e assim por diante não podem ser considerados virtudes aristotélicas desenvolvidas, a menos que sejam informadas pela *phronēsis*, embora possam ser virtudes naturais.

1.6. Ética das virtudes ou teoria da virtude?

Como é de reconhecimento, a ética das virtudes é amplamente reconhecida, ao lado do consequencialismo e da deontologia, como uma importante teoria normativa. No entanto, as reivindicações centrais da ética das virtudes são normalmente mal compreendidas. Como resultado, uma fonte frequente de mal-entendidos é que o termo “ética da virtude” às vezes é usado de forma muito ampla para incluir qualquer pessoa interessada em examinar questões filosóficas sobre a natureza e o papel das virtudes e vícios em geral. Como veremos, o problema é evitado fazendo uma distinção entre a teoria da virtude, que se refere ao campo mais amplo de investigação que se concentra em questões filosóficas sobre virtudes em geral, e a ética das virtudes, que é uma teoria normativa que afirma que as virtudes desempenham um papel central na ética. Nesse sentido, a fim de esclarecer e situar o relato dos proponentes da tradição aristotélica, o objetivo desta seção é oferecer uma visão geral de como a ética das virtudes pode diferir de uma teoria da virtude. outras teorias normativas.

Por conseguinte, o desenvolvimento de uma ética fundamentada nas virtudes humanas é atribuído incontestavelmente a Aristóteles. Sendo assim, todo o pensamento teórico de uma ética das virtudes foi amplamente recebido como sendo herança da tradição aristotélica. Contudo, em anos recentes, tem se percebido uma mudança. Abordagens não aristotélicas sobre as virtudes humanas têm sido propostas por autores contemporâneos como Michael Slote, Julia Driver e Christine Swanton. Essas abordagens podem ser conhecidas como “teorias das virtudes”, ao lado da ética das virtudes de orientação aristotélica. No debate atual, existem distinções teóricas entre ambas. Essas distinções podem ser consideradas um resultado natural, tendo em vista o reaparecimento da ética de Aristóteles frente a outros eixos teóricos da filosofia moral.

Nesse sentido, devemos fazer uma distinção entre uma teoria da virtude, tomada de forma mais geral e ampla, e a ética das virtudes propriamente dita. Grosso modo, as teorias da virtude oferecem explicações acerca das virtudes dentro de um arcabouço teórico maior, como o kantismo e o utilitarismo. Em contraste, a ética das virtudes, como o nome sugere, inspira-se em Aristóteles. Ela é uma teoria ética que descreve e considera as virtudes como seu conceito central. Nesse sentido, ela tem sido considerada uma alternativa à deontologia e ao utilitarismo.

Em vista disso, uma teoria da virtude cobre qualquer tratamento teórico no que diz respeito à natureza da virtude e do vício, mesmo que seu papel na teoria não seja central, diferentemente de uma ética das virtudes de tradição tipicamente aristotélica. Isso abriu a possibilidade para que outras abordagens normativas como o consequencialismo e deontologismo pudessem abordar o tema das virtudes em suas respectivas teorias normativas (Gowans, 2011, p. 391). Para Oakley, a despeito da noção de caráter do agente virtuoso ser essencial para a justificação da ação correta na ética das virtudes, ele também parece ser endossado por formas influentes recentes de kantismo, utilitarismo e consequencialismo, que também invocam a noção de pessoa virtuosa em seu conteúdo teórico (1996, p. 130).

Contudo, essas teorias que abordam o caráter humano e as questões relacionadas às virtudes não levam em consideração o caráter humano com um elemento fundamental da avaliação moral (Gowans, 2011, p. 392). Assim sendo, por exemplo, para um consequencialista ou deontologista que aborda o tema das virtudes, a ação correta fundamental continua a ser aquela que maximiza boas consequências da ação ou aquela que observa uma lista de deveres ou obrigação, respectivamente. Para tais teorias, a avaliação da ação moral sempre focará a ação do agente. Diferente da perspectiva da ética das virtudes aristotélica, na qual a ação correta seria entendida como aquela na qual o agente agiria virtuosamente. Não obstante, esse interesse pelo tema da virtude humana fomentou o desenvolvimento posterior de teorias consequencialista da virtude (Driver, 2001, p. 85).

Desse modo, para Roger Crisp, segundo essa distinção, uma teoria da virtude diz respeito a uma área de investigação interessada no tema das virtudes de modo geral, diferentemente de uma ética das virtudes, que é mais restrita, prescritiva e consiste

principalmente na defesa das virtudes como acreditava Aristóteles (1996, p. 5). Para ele, muitos filósofos modernos buscam escrever sobre as virtudes a partir de uma postura com mais neutralidade. Ainda para Crisp, não necessariamente alguém que defende as virtudes, que vive ou age virtuosamente pode ser caracterizado como um eticista da virtude, pois um utilitarista também poderia recomendar isso. Crisp tenta demonstrar que uma distinção central a ser compreendida aqui, entre outras teorias normativas e a ética das virtudes, refere-se ao critério para a ação correta, isto é, como os agentes devem decidir e como agir em casos particulares (1996, p. 6).

Além disso, releituras com foco nas virtudes de autores como Nietzsche também se tornaram comuns (Swanton, 2003, p. 12). Nos últimos anos, as ideias estoicas começaram a influenciar os debates atuais, e o sentimentalismo moral de Hume e Hutcheson também começou a se relacionar com os temas e métodos da ética das virtudes (Slote, 2001, vii). Para Nussbaum, com relação a ética de Kant, embora seja conhecido por formular uma ética do dever, ele ofereceu uma descrição geral das virtudes como uma força de vontade capaz de superar as más inclinações humanas em busca da ação correta (Nussbaum, 1999, p. 165). Da mesma forma, os utilitaristas não foram indiferentes ao tema das virtudes. Na obra *The Methods of Ethics* (1900), de Sidgwick, um utilitarista inglês, a virtude está entre os tópicos principais abordados⁸. Ele busca defender que as virtudes têm uma base utilitarista e que, em última análise, essa noção comum seria melhor entendida deste modo (Nussbaum, 1999, p. 166).

Ademais, Jeremy Bentham, na obra *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, abordou a questão das motivações, intenções e os tipos de disposições humanas, as quais ocuparam uma parte importante do seu trabalho (Nussbaum, 1999, p. 166). Portanto, para Nussbaum (1999), seria implausível opor a ética das virtudes ao pensamento utilitarista e kantiano, tendo em vista que tais pensadores consideravam as virtudes como um elemento importante dentro de suas teorias, assim como também fez Tomás de Aquino na sua ética cristã (p. 167). Nesse sentido, Nussbaum (1999, p. 200) afirma que seria um erro categorizar o termo “ética das virtudes” como uma abordagem

⁸ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, seventh edition (New York: Dover, 1966), Book IV, Chapter III, pp. 453-454).

normativa unitária e alternativa às tradições kantiana e utilitarista, haja vista que há muito tempo seus principais autores escrevem sobre temas relacionados à virtude.

Em suma, as virtudes humanas e as questões envolvendo o caráter humano têm ganhado espaço com outros autores, que não são necessariamente da tradição aristotélica. Contudo, apesar desse desenvolvimento na teoria das virtudes, a maioria dos trabalhos contemporâneos sobre a ética das virtudes é tipicamente de tradição aristotélica. Portanto, para a finalidade desta dissertação, para responder o desafio do relativismo moral, discutiremos os autores que abordam o caráter humano segundo os ideais aristotélicos.

1.7. O naturalismo ético

Algumas formas de ética das virtudes podem ser enumeradas no debate atual. Não obstante, embora todas as formas de ética das virtudes concordem que a virtude é central e a sabedoria prática é necessária, elas diferem em como combinam esses e outros conceitos aristotélico. Assim, as formas mais comuns são: a) ética da virtude eudaimonista, defendida por Rosalind Hursthouse; b) ética da virtude exemplarista, defendida por Linda Zagzebski; c) ética da virtude baseada em agentes, defendida por Michael Slote; d) ética da virtude centrada em alvos, defendida por Christine Swanton; e) ética da virtude platônica, defendida por Robert Merrihew Adams e) ética da virtude neo-aristotélica, também defendida Hursthouse e Foot.

Esta seção foca a forma mais dominante de ética das virtudes da atualidade, a saber, o neo-aristotelismo, também conhecido como o naturalismo ético aristotélico, considerada uma alternativa importante na metaética. Desse modo, tento demonstrar como essa visão sobre o entendimento da ética de Aristóteles, como tenta defender seus intérpretes, se depara com o desafio do relativismo, que será abordado no próximo capítulo.

O naturalismo ético é a visão de que os valores morais e os princípios éticos podem ser explicados e justificados por meio de fatos naturais, sem a necessidade de recorrer a entidades sobrenaturais ou a princípios metafísicos. Nesse sentido, os naturalistas defendem que os fatos que encontramos na natureza são normativos. Assim, eles tentam demonstrar que nossos julgamentos morais são fundamentados em fatos

objetivos do mundo, algo que seria independente das crenças dos indivíduos e das convenções sociais, como defendem os relativistas.

Por conseguinte, o neo-aristotelismo assume uma forma de naturalismo ético. Os neo-aristotélicos defendem a ética de Aristóteles contém elementos reconhecidamente naturalistas (Lutz, 2024). Apesar da ética das virtudes não ser por definição naturalista, no debate contemporâneo, a maioria das formas de ética das virtudes são naturalistas e frequentemente assumem uma forma chamada neo-aristotélica, remontando à teoria ética naturalista de Aristóteles (Annas, 2005, p. 11). Para Nussbaum, pode-se ver a ideia de um naturalismo dentro dos argumentos éticos de Aristóteles, que, de acordo com ela, fundamenta sua ética recorrendo aos fatos sobre a natureza humana (1995, p. 87).

Desse modo, o naturalismo neo-aristotélico, de modo geral, é uma posição contemporânea na metaética que faz uso de ideias da metafísica teleológica de Aristóteles para oferecer uma explicação da moralidade em termos da natureza humana (Moosavi, 2022, p. 1; Odenbaugh, 2015, p. 3). Além disso, a visão neo-aristotélica é caracterizada por uma tentativa de combinar eudaimonismo e naturalismo por meio da ideia unificadora da nossa natureza humana racional (Swanton, 2003, p. 94). Assim, para os neo-aristotélicos, Aristóteles defende um ideal de natureza humana capaz determinar o modo como devemos viver em termos teleológico.

Nesse sentido, a ética das virtudes se mostra naturalista visto que ela não depende de qualquer conhecimento metafísico ou teológico sobre a natureza da moral, mas depende apenas do conhecimento da natureza humana e de outras realidades envolvidas (Hooft, 2013, p. 79). O naturalismo ético apresentado por Hursthouse, e também compartilhada por Foot, é geralmente pensado não apenas como fundamentando a ética de alguma forma em considerações da natureza humana, mas também como tomando os seres humanos como parte da ordem natural e biológica dos seres vivos (1999, p. 206). Ela tenta demonstrar que a primeira premissa padrão é que o que os seres humanos são uma espécie de animais racionais e sociais que têm uma composição biológica particular e um ciclo de vida natural, ou seja, os seres humanos seriam entendidos em termos de sua capacidade de razão prática.

No entanto, embora autores como Foot e Hursthouse tenham apresentado o neo-aristotelismo como uma teoria naturalista da ética, a interpretação da visão como uma forma de naturalismo ético tem sido contestada. Apesar dessa concepção ética, de alguma forma ser fundamentada em considerações da natureza humana, tomando os seres humanos como parte da ordem natural e biológica dos seres vivos, o naturalismo enfrenta a objeção de não oferecer uma explicação da moralidade baseada em fatos derivados da investigação empírica e científica. Esse projeto naturalista não procura estabelecer suas conclusões a partir de um ponto de vista de uma ciência evolucionista, pois ao argumentar que a moralidade é um exemplo de bondade natural nos seres humanos, os neo-aristotélicos fundamentam a visão em uma concepção teleológica da natureza dos seres vivos que parece amplamente fora de contato com a biologia evolutiva moderna (Moosavi, 2022, p. 2). Nesse sentido, as pretensões de um naturalismo aristotélico não são estabelecidas em termos de uma explicação científica da natureza humana (Hursthouse, 1999, p.193).

Desse modo, os neo-aristotélicos confiam em uma concepção teleológica da natureza dos seres vivos que parece amplamente fora de contato com a biologia evolutiva moderna. Assim, apesar dessa concepção teleológica ser questionável para fundamentar a moralidade, está claro que o neo-aristotelismo não oferece uma explicação da virtude moral que, em última análise, se baseie em fatos derivados da investigação empírica e científica.

Isto posto, os neo-aristotélicos defendem que podemos encontrar na natureza um critério de normatividade capaz de fundamentar o agir humano. Eles tentam argumentar que a natureza dos seres humanos como seres vivos é contínua com a natureza dos seres vivos não humanos e, portanto, é igualmente natural (Moosavi, 2022, p. 18). É a ideia de que a natureza dos seres humanos como uma espécie de ser vivo é a fonte da avaliação moral e das razões normativas.

Portanto, o naturalismo neo-aristotélico tenta oferecer uma explicação da moralidade que fundamenta as verdades morais em fatos sobre a natureza humana. Em vista disso, as verdades morais são obtidas em virtude de fatos sobre a natureza humana da mesma forma que a bondade das raízes profundas nos carvalhos é obtida em virtude dos fatos sobre a natureza dos carvalhos. A ideia central dessa concepção metaética é

que as avaliações da bondade e maldade moral dos humanos têm a mesma estrutura conceitual que as avaliações da bondade e maldade de plantas e animais (Snow, 2017, p. 11). É a visão de que a virtude moral é um exemplo de bondade natural nos seres humanos.

Nessa perspectiva, como será abordado no terceiro capítulo, os intérpretes de Aristóteles têm tido o entendimento de que a sua ética fornece bases objetivas para as virtudes morais no que diz respeito ao entendimento sobre a natureza humana (Gowans, 2011, p. 392). Não obstante, sob a pressuposição de que a ética de Aristóteles pode ser considerada, em alguma medida, naturalista, como a natureza humana poderia ser capaz de fornecer bases objetivas, e, portanto, universais, para as virtudes humanas? Como veremos, se os defensores de um naturalismo aristotélico estiverem certos, algumas virtudes humanas seriam justificadas pela própria natureza humana, independentemente de convenções ou construção social, como propõe o relativismo moral.

Por conseguinte, Foot, que foi uma das primeiras autoras a desenvolver um tipo de naturalismo que busca inspiração em Aristóteles, tenta oferecer um naturalismo ético a fim de fundamentar a sua ética das virtudes. Ela defende a ideia de bondade natural como uma forma de avaliação que se aplica exclusivamente no caso dos seres vivos. Para ela, as avaliações da bondade natural são distintas na medida em que se aplicam às partes e aspectos dos seres vivos independentemente dos interesses dos seres humanos. Elas dependem apenas do organismo vivo individual e de como ele se comporta em relação à sua própria forma de vida à qual um organismo pertence.

Assim sendo, o naturalismo de Foot tenta identificar uma forma de avaliação que se aplica a plantas e animais e, em seguida, argumentar que a avaliação moral em seres humanos é uma instância desse mesmo tipo de avaliação. Ela compara a base da avaliação moral dos seres humanos à da avaliação do comportamento em animais (Foot, 2000, p. 117). Desse modo, ela buscou demonstrar que, apesar das diferenças, existe uma analogia entre os seres humanos e as demais formas de vida biológica, no que diz respeito às suas necessidades (Foot, 2001, p. 24). Assim, ela tenta esclarecer que é possível entender melhor a bondade em humanos entendendo primeiro como a bondade se apresenta nos demais seres vivos, como plantas e animais.

Com efeito, de acordo com Foot, a avaliação do comportamento dos seres humanos segue uma estrutura conceitual análoga a da avaliação do comportamento de um animal. Para ela, é certo que não se negará que há algo errado com um lobo parasita, que come, mas não participa da caça, como com um membro da espécie de abelhas dançantes que encontra uma fonte de néctar, mas não deixa que outras abelhas saibam onde está (2000, p. 116). Do mesmo modo, existe algo errado com um ser humano que carece de virtudes como caridade, coragem e justiça, por exemplo.

Portanto, olhar para um organismo nessa perspectiva é olhar considerando o reconhecimento de suas necessidades biológicas. Como essas necessidades biológicas parecem apontar para um aspecto teleológico, o seu naturalismo pode encontrar em Aristóteles o seu fundamento, dada a importância atribuída por Aristóteles ao que cada organismo vivo deve possuir para florescer. Logo, assim como as plantas e os animais, no desempenho de suas funções, podem ser julgados como sendo bons ou defeituosos com relação às suas necessidades biológicas, os seres humanos também poderiam ser avaliados nestes termos (Foot, 2001, p. 30).

Por consequência, Foot tenta demonstrar que quando observamos os fatos da natureza podemos encontrar neles um padrão de normatividade natural (2001, p. 26). Ela tenta explicitar que esse elemento normativo diz respeito ao funcionamento natural existente em todas as formas de organismo vivo, que possuem necessidades inerentes das quais depende seu bom funcionamento. Esse padrão normativo é natural na medida em que o critério de avaliação depende apenas da natureza da espécie humana ou qualquer outra espécie natural sob avaliação e não de alguma avaliação externa ou metafísica. Assim, ela apela aos fatos naturais para tentar justificar juízos normativos, isto é, o seu naturalismo ético busca encontrar na natureza dos organismos vivos um critério de normatividade.

Da mesma forma, Hursthouse defende que a avaliação que fazemos na ética é análoga ao modo pelo qual avaliamos, funcionalmente, o comportamento dos animais e das plantas. Isto é, existe uma comparação entre a nossa avaliação moral e a avaliação do comportamento dos animais. Nesse sentido, as avaliações éticas dos seres humanos como bons ou maus são consideradas análogas às avaliações de outros seres vivos como sendo bons ou maus de acordo com sua espécie.

Além disso, Hursthouse considera que a tentativa de encontrar em Aristóteles a justificação dos nossos julgamentos éticos, tomando por base elementos da natureza humana, é um projeto distintamente moderno que foi iniciado por Foot (2004, p. 263). Nesse sentido, o seu projeto naturalista busca inspiração em Foot. Apesar do trabalho de Hursthouse ser bastante similar ao de Foot, o seu projeto naturalista busca ampliar e estruturar o de Foot.

Por conseguinte, Hursthouse defende uma forma de naturalismo aristotélico no sentido de que ela entende que, de acordo com a visão de Aristóteles, as virtudes são traços de caráter que os seres humanos, dada a sua natureza, necessitam para a *eudaimonia* (2004, p. 263). Para ela, como as virtudes são traços de caráter que os seres humanos precisam possuir para viver bem como seres humanos, um ser humano eticamente defeituoso, ou seja, aquele que não tem as virtudes, pode viver uma vida longa e muito agradável, mas ainda assim não conseguiria viver uma boa vida como ser humano, segundo Aristóteles, pois, para viver uma boa vida humana, o padrão aristotélico é que as virtudes fazem de seu possuidor um bom ser humano (Hursthouse, 2000, p. 264). Assim, os seres humanos precisam das virtudes para viver bem como seres humanos, para viver uma vida boa e caracteristicamente humana.

Com efeito, Hursthouse defende que podemos encontrar nos seres vivos, desde as plantas aos animais, uma espécie de estrutura avaliativa que se aplica aos seres humanos. Para ela, a vida dos seres vivos é caracterizada por quatro fins, a saber, (1) a sobrevivência individual durante a sua vida natural, (2) a continuação da espécie, (3) ausência de dor e alegria característica, e (4) o bom funcionamento do grupo social (2004, p. 268). De acordo com esses quatro fins descritos, Hursthouse tenta demonstrar que quando consideramos as avaliações de nós mesmos como bons seres humanos, precisamos ter em mente que elas são objetivas, quer dizer, a verdade de tais avaliações dos seres vivos não depende de forma alguma de nossos desejos, interesses ou valores (1999, p. 202). Com efeito, de acordo com ela, a maneira caracteristicamente humana de perseguir esses quatro fins seria pelo uso da racionalidade. Isso significa que somente os humanos entre os animais agem não por mero instinto, mas por uma capacidade racional de deliberação e escolha.

Assim, como Hursthouse tenta explicitar, nossa maneira característica de proceder, que nos distingue de todas as outras espécies de animais, é a nossa capacidade de sermos racionais (1999, p. 222). Para ela, essa capacidade “racional” é a forma característica da espécie humana de proceder, ou seja, é a habilidade humana de tentar ver corretamente os motivos e as razões que temos para decidir e agir.

Da mesma forma, nossos prazeres característicos são quaisquer prazeres que possamos ver como bons, como algo que de fato desfrutamos e que a razão pode endossar com razão. Quer dizer, a maneira característica dos seres humanos perseguirem estes quatro fins humanos é através do uso da racionalidade. É porque somos animais racionais que podemos identificar o que é característico de uma boa vida humana, diferente de outras espécies de seres vivos.

Por isso, por sermos animais racionais, florescemos de uma maneira diferente de outros animais sociais, de uma maneira que envolve o uso da razão, o modo pelo qual podemos alcançar os quatro fins propostos (Annas, 2005, p. 15). É porque somos racionais que podemos criticar e mudar o que fazemos e podemos escolher viver e agir de várias maneiras. Portanto, nossas concepções do que é viver uma vida boa não são dadas apenas pela maneira como a biologia nos tornou capazes de alcançar nossos quatro fins. Por exemplo, assim como um bom lobo, no seu grupo social, precisa agir corajosamente para proteger seus filhotes, um bom ser humano precisaria agir com coragem para proteger sua família. Desse modo, a virtude da coragem seria fundamental para manter o bom funcionamento da vida social entre os seres vivos devido ao papel crucial que ela desempenha em ajudar os indivíduos a enfrentar desafios, lidar com o medo, com as adversidades e a tomar decisões morais difíceis, por exemplo. Contudo, diferente dos animais, os seres humanos não agem por instinto, mas baseado em razões afirma Hursthouse (2004, p. 270).

Nesse sentido, ela tenta demonstrar que as considerações sobre a natureza humana podem fornecer, em algum sentido, uma base racional para a ética. O propósito do seu naturalismo é um meio de melhor fundamentar, de modo racional, uma ética das virtudes (Hursthouse, 1999, p. 21). o seu naturalismo busca fornecer um critério objetivo para determinar que traços de caráter contam como virtudes (Hursthouse, 1999, p. 211).

Em vista disso, as virtudes serviriam aos quatro fins apropriados a um animal social superior (Hursthouse, 2004, p. 269). Elas teriam a função de promover o funcionamento adequado aos seres humanos dentro da sociedade. Assim, de acordo com Hursthouse, as virtudes são fundamentais para os seres humanos porque buscam promover os quatro fins que compartilhamos em alguma medida com os outros animais sociais (Gowans, 2011, p. 406). Para o naturalismo de Hursthouse e Foot, um ser humano desprovido de virtudes não poderia ser um bom membro da sua espécie, eticamente falando. Assim, para esses autores, a maneira como avaliamos as plantas e os animais, no que diz respeito ao que eles precisam para florescer, em alguma medida, se aplicaria aos seres humanos.

Por fim, Hursthouse elenca alguns pontos em relação ao seu naturalismo neo-aristotélico. Primeiro, sua forma de naturalismo não exige que, para sermos bons seres humanos e vivermos bem, todos temos que viver o mesmo tipo de vida (Hursthouse, 2004, p. 271). Para ela, isso é possível porque a nossa vida pode assumir uma variedade de formas no que diz respeito aos nossos papéis e funções dentro da sociedade, algo que não encontramos nos animais. Cada pessoa, de acordo com o seu papel social, pode desenvolver virtudes diferentes de outra pessoa que ocupa outro tipo de papel.

Nessa interpretação, o propósito de Foot e Hursthouse é tentar aplicar as lições aprendidas na compreensão da bondade no mundo vegetal e animal à bondade nos humanos, ou seja, para essas autoras, o projeto central do naturalismo é mostrar que existe uma estrutura ou modelo comum de avaliação entre os seres humanos e outros animais (Copp and Sobel, 2004, p. 534). Assim, o neo-aristotelismo dessas autoras tenta descrever a natureza humana objetivamente, como parte da ordem natural e biológica, tomando a natureza humana como parte do mundo dos seres vivos, com a finalidade de conferir sentido à vida ética.

Assim, de acordo com esse projeto naturalista, existe uma semelhança entre a avaliação que fazemos das plantas e animais e a que fazemos dos seres humanos. Aquilo que pode ser dito acerca dos seres vivos (mundo natural) semelhantemente pode ser dito sobre os seres humanos. Acredita-se que essa constatação pode fornecer uma base objetiva razoável para as virtudes morais na natureza humana (Gowans, 2011, p. 405). Dessa maneira, essas autoras buscam mostrar que a ética de Aristóteles defende

que as virtudes não deveriam ser justificadas com base em critérios subjetivos ou relativos à cultura, mas em fatos objetivos e universais sobre a natureza humana.

Com efeito, o que é útil para a ética a partir do tipo de naturalismo biológico desenvolvido por esses autores é que descobrimos, por meio da reflexão sobre a nossa natureza racional, que a normatividade do discurso ético não é algo que emerge de modo misterioso na vida humana e apenas pode ser projetado de volta, de forma antropomórfica, nas árvores e suas raízes (Annas, 2005, p. 13). Em vez disso, esse tipo de naturalismo encontra um tipo de normatividade no próprio reino dos seres vivos, como plantas e animais.

Martha Nussbaum também defende um projeto naturalista, ainda que não nos termos apresentados anteriormente, na medida em que ela também busca fundamentar as virtudes na natureza humana. Ela tenta explicitar que Aristóteles não é apenas o defensor de uma teoria baseada nas virtudes, mas também defensor de uma explicação objetiva do bem ou florescimento humano que é justificada por razões que não derivam apenas de tradições e práticas locais, mas sobretudo de características próprias da natureza humana (2001, p. 200). Diferente de Foot e Hursthouse, o naturalismo de Nussbaum está baseado nas experiências humanas.

Nessa perspectiva, Nussbaum busca explicitar que há um conjunto de experiências fundamentais universais e que seriam correspondentes às principais virtudes identificadas por Aristóteles (2001, p. 202). Assim, ela tenta demonstrar que essas experiências envolvem esferas da existência humana nas quais precisamos agir e decidir. Por exemplo, na esfera do medo, existe a virtude correspondente da coragem. Assim, ela tenta explicitar que, como essas esferas seriam universais e como, conseqüentemente, as virtudes correspondentes também o seriam, a moralidade seria determinada por características objetivas e universais.

Portanto, no projeto naturalista de Nussbaum ela recorre aos fatos sobre nossa natureza humana para fundamentar sua ética (1995, p. 86). Assim, o argumento aristotélico sobre a natureza humana, segundo a leitura de Nussbaum, é usado para defender implicações normativas, isto é, a conclusão de que devemos preferir uma concepção comum da boa vida ao invés de uma concepção mais solitária.

Ademais, Nussbaum tenta demonstrar que o objetivo de Aristóteles de fundar uma teoria das virtudes em uma descrição sobre a natureza humana não estaria em desacordo com a afirmação do relativista cultural que defende a convergência entre as culturas e sociedades mesmo no que diz respeito as experiências fundamentais básicas compartilhadas pelos seres humanos (1995, p. 120).

Nesse sentido, os defensores das virtudes aristotélica buscam em seu naturalismo as possíveis respostas para o problema do relativismo moral, pois, para eles, Aristóteles acreditava que todos os seres humanos têm alguma coisa em comum, a despeito das diferenças culturais (Rachels, 2015, p. 169). Logo, o entendimento é que existem algumas virtudes que são necessárias por todas as pessoas em todas as épocas. Por exemplo, as pessoas em todas as culturas precisam da virtude da coragem para enfrentar situações de perigo ou necessitam de honestidade para a boa convivência nas relações sociais.

Em vista disso, para esses autores, esse entendimento da ética de Aristóteles como uma forma de naturalismo tenta demonstrar que a nossa maneira de nos avaliarmos moralmente tem um tipo de continuidade com padrões avaliativos encontrados na vida de animais e plantas. Então, como vimos, a base para o argumento dos neo-aristotélicos não é nem uma concepção científica nem neutra em termos de valor da forma de vida humana, mas sim uma compreensão da forma de vida humana como contínua com outras formas de vida, que podemos plausivelmente considerar natural (Moosavi, 2022, p. 19). Portanto, o argumento para o naturalismo neo-aristotélico parte da suposição plausível de que as formas de vida não humanas são naturais. A ideia é que, as plantas e os animais não humanos enquanto seres vivos pertencem à ordem natural.

Assim, embora o relativista, em alguma medida, possa estar correto quando defende que em diferentes culturas as virtudes podem ser entendidas de modos diferentes e que em determinadas sociedades alguns tipos de virtudes podem ser mais importantes do que outras, os neo-aristotélicos defendem que a natureza dos seres humanos têm alguma coisa em comum, a despeito das diferenças culturais. Pode-se argumentar que as virtudes são fundadas em necessidades que todos os seres humanos possuem em comum. Portanto – assim seguiria o argumento – não seria razoável

afirmar simplesmente que determinado traço de caráter não seria nada mais do que o resultado de uma convenção social, já que ele é estabelecido por fatos básicos sobre a condição humana que todos compartilhamos (Rachels, 2015, p. 169).

Essa seção apenas esboça uma possível resposta ao problema levantado pelo relativismo a toda ética universalista e à ética das virtudes em particular na sua forma de naturalismo neo-aristotélico. No capítulo seguinte, será feito um estudo mais cuidadoso do relativismo, para ganharmos mais clareza sobre o problema a ser enfrentado e podermos, na parte final da dissertação, avaliar a qualidade das respostas existentes na literatura contemporânea da ética das virtudes ao desafio posto do relativismo.

Ademais, em razão da limitação de espaço, muitos pensadores contemporâneos foram deixados de lado, em função da impossibilidade de analisar a recepção aristotélica de forma completa. Além disso, procurou-se destacar a importância das discussões em torno da ética das virtudes e como ela se tornou relevante nos debates filosóficos nos dias atuais. Buscou-se oferecer uma série de discussões em relação aos principais conceitos, suas noções fundamentais, bem como as diferentes abordagens da ética das virtudes, com a finalidade de acrescentar elementos para a discussão em torno da relação entre as virtudes e o relativismo moral, que encontraremos a seguir.

2. O RELATIVISMO MORAL

Este capítulo busca apresentar uma breve introdução ao tema do relativismo moral, posto que ele tem se tornado um tópico proeminente na filosofia moral nas últimas décadas. Para isso, o ponto central que o norteia é tentar demonstrar em que medida a ética relativista representa um problema para a ética das virtudes aristotélica que, segundo seus defensores neo-aristotélicos, busca encontrar na natureza humana um padrão moral com pretensões objetivas e universais.

Nesse sentido, tendo em vista que os autores neo-aristotélicos tentam ver em Aristóteles uma alternativa razoável para o enfrentamento da problemática moral de nossa época, a saber, o pluralismo ético que envolve as diferentes culturas espalhadas pelo mundo, este capítulo tem por objetivo apresentar ao leitor os principais elementos que fundamentam a ética relativista. Desse modo, irei abordar os argumentos dos principais autores relativistas demonstrando como eles podem fundamentar uma posição não-cognitivista e subjetivista que é contrária ao fundamento proposto pelo naturalista ético.

Portanto, com esse objetivo, na primeira seção faço uma breve apresentação do pensamento relativista, bem como da sua origem. Na seção seguinte, apresento as principais formas de relativismo moral, como o relativismo descritivo, metaético e o normativo. Em sequência, tento demonstrar as principais teorias relativistas pelos seus principais defensores no debate contemporâneo. Na próxima seção, apresento o argumento para o relativismo moral metaético. Na última seção, pretendo traçar uma possível relação entre o relativismo e a ética das virtudes neo-aristotélica, tentando demonstrar as possíveis implicações que aquele representa para este.

2.1. O pensamento relativista

Quando observamos povos e culturas ao redor do mundo, podemos perceber formas de vida tão diferentes que muitas vezes podem nos chocar. Em 1962, o missionário Don Richardson e sua esposa Carol foram à terra dos *sawis*, uma tribo de canibais, cujo ideal de virtude, passada pelas gerações, era a traição. Para os *sawis*, cultivar uma amizade por um longo tempo e depois matar a vítima era considerada a

mais elevada forma de heroísmo em sua cultura. Em seu livro “*Peace Child*” Don Richardson descreve:

O povo sawi que habita na antiga área holandesa da Nova Guiné constitui uma das inúmeras tribos – estimadas em quatrocentas – que povoam a região ocidental daquele país [...] Cada um destes grupos tribais é uma unidade distinta e singular, um pequeno mundo em si mesmo, com seu próprio acervo de lendas e seu próprio senso de humor [...] Enquanto estudávamos seu idioma, lutando com suas complexas estruturas gramaticais e procurando conhecer a cultura do povo, fomos gradualmente tomando consciência de sua visão do mundo. Quando afinal conseguimos penetrar os profundos significados de suas lendas e costumes, descobrimos que estávamos convivendo e trabalhando com uma gente que tinha a traição em elevadíssimo conceito. Em muitas das narrativas históricas que compunham sua tradição, e que os pais passavam para os filhos ao pé das fogueiras noturnas, os heróis eram homens que haviam conquistado a simpatia e amizade de outrem com o expresso objetivo de mais tarde trair o amigo, matá-lo e devorá-lo (Richardson, 2005, p. 12, tradução nossa).

Nesse contexto, para a cultura dos *sawis*, o ato da traição poderia ser considerado como uma virtude. Ele torna-se um padrão moral estabelecido nessa cultura. Quer dizer, considerar a traição como uma virtude significa que agir de tal modo nessa cultura coloca o agente numa posição de destaque entre os demais. Consequentemente, para essa tribo, o ato de trair alguém não seria considerado uma ação moralmente errada.

A despeito de a traição ser um padrão moral estabelecido entre os *sawis*, ela é considerada uma atitude ou ato bastante controversa para nós. Nesse sentido, essa prática seria uma evidência de que diferentes culturas possuem diferentes códigos morais? Seria um indicativo de que as virtudes são relativas às culturas e, portanto, estabelecidas por uma convenção social? A resposta não é simples. O fato é que é inegável que os códigos morais endossados pelas culturas diferem em alguma medida (Stangl, 2017, p. 1).

Além disso, se levarmos o relativismo moral às últimas consequências, não poderemos julgar o comportamento e os costumes de outra sociedade como sendo inferiores aos nossos (Rachels, 2015, p. 20). Na prática isso significa que não poderemos condenar as ações morais de outra cultura. No caso dos *sawis*, portanto, não poderíamos rejeitar a prática da traição, que para eles seria virtuosa.

Em nossa cultura Ocidental, ao menos, a traição não é uma prática aceitável para a maioria das pessoas. Contudo, um relativista concordaria que, como os únicos padrões que existem são restritos a comunidades específicas, parece evidente que sociedades e culturas têm costumes e padrões morais que variam de uma para a outra. Nesse sentido, as concepções de certo e errado diferem de cultura para cultura, isto é, não existe um padrão independentemente de certo e errado, pelo qual o nosso comportamento pode ser julgado. Portanto, essa ideia de que as virtudes variam de uma cultura para outra parece bem aceitável e plausível para os defensores dessa posição.

Por conseguinte, o relativismo moral ou cultural⁹ defende a tese de que na ética não existe uma verdade universal. Para o pensamento relativista não existe uma afirmação moral com pretensões de objetividade e universalidade. Esse ponto de vista, em um primeiro momento, parece algo atrativo para a maioria das pessoas devido ao fato de que comumente reconhecemos que cada povo tem costumes ou padrões morais que são diferentes, isto é, que são relativos a uma dada cultura.

Desse modo, os relativistas defendem que diferentes sociedades têm diferentes códigos morais, que cada sociedade ou cultura tem suas regras morais que determinam o que é certo ou errado, bem como a ideia de que não existe um padrão objetivo ou uma verdade moral que seja válido para todas as pessoas em todos os momentos (Rachels, 2015, p. 17). Nesse sentido, o relativismo moral desafia, naturalmente, teorias éticas que afirmam a crença na objetividade e na universalidade de uma verdade moral absoluta, como parece ser o caso da ética de Aristóteles.

Antemão, o pensamento relativista é uma das ideias mais antigas da filosofia. A despeito do interesse recente pelo relativismo moral, ele tem origem no mundo grego clássico. A concepção de uma relativização dos valores morais remonta à Grécia antiga. Os gregos tinham plena consciência da grande variedade de costumes e práticas culturais no mundo antigo (Wong, 1991, p. 443). Pensadores como Heródoto e o sofista Protágoras parecem adotar alguma forma, ainda que incipiente, de relativismo, no mundo grego clássico (Gowans, 2021, 1).

⁹ O relativismo cultural é normalmente entendido como a ideia de que as verdades normativas são relativas a uma dada cultura e os seus padrões morais estabelecidos. Para Sikka, o relativismo moral e cultural são termos frequentemente utilizados como sinônimos (Sikka, S. *Moral Relativism and the Concept of Culture*. 2012, p. 50).

Protágoras, um dos representantes clássicos desse tipo de pensamento subjetivista, é normalmente considerado a origem antiga para um tipo de relativismo moral (Fricker, 2013, p. 799). A tese fundamental de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas expressa uma visão pragmática do espírito relativista da sua época. Esse subjetivismo pode ser entendido como uma forma extrema de relativismo, no qual as verdades normativas são verdades relativas a um sujeito específico.

Dessa forma, é com os sofistas que se pode ver a defesa de uma versão de relativismo moral entre os gregos. Eles entendiam que fatores externos, como o meio ambiente, o espírito da época e o contexto social, poderiam exercer alguma influência sobre o conhecimento humano. Assim, para Miranda Fricker, esse tipo de pensamento subjetivista, no que diz respeito ao domínio moral, forneceu uma base fértil para o nascimento do relativismo moral (2013, p. 799).

No *Teeteto* de Platão, que descreve um confronto entre a verdade e uma espécie de relativismo do conhecimento, as concepções atribuídas a Protágoras parecem defender a ideia de que as normas que as cidades estabelecem para si são aquilo que seus membros acreditam ser conveniente e útil. No diálogo com Sócrates, Teodoro de Cirene, ao subscrever o pensamento do sofista Protágoras, afirma:

Mas, quando me refiro aos casos de justiça e de injustiça, de piedade ou de impiedade, estão dispostos a manter firmemente que nenhuma destas coisas é por natureza possuidora de uma realidade própria, tornando-se então verdade o que parece à comunidade, sempre que lhe pareça e enquanto que lhe parecer (*Teeteto*, 172ab)

Em conformidade com o pensamento de Protágoras, os costumes humanos seriam responsáveis por determinar a moral de uma sociedade. Uma crença poderia ser verdadeira para um povo, mas não necessariamente para outro. Os costumes de um povo seriam responsáveis por determinar o critério de justiça de uma cidade. Aquilo em que cada cidade acreditava, no que concerne à injustiça ou justiça, impiedade ou piedade, por exemplo, servia como uma espécie de padrão normativo apenas para aquele povo. Consequentemente, uma implicação é que, como cada cidade difere uma das outras, nenhuma cidade ou cidadão, portanto, é melhor do que outra ou outro. Quer dizer, cada cidade possui o seu próprio código moral.

Assim sendo, quando dois códigos morais diferentes se encontram, o desacordo parece inevitável, pois, como as pessoas possuem visões de mundo diferentes, bem como vivem em culturas diferentes, normalmente, elas discordam de questões sobre ética. Nesse sentido, um dos grandes problemas normativos com que temos que lidar é com a existência de desacordos morais profundos e aparentemente insolúveis (Wong, 1984, p. 8). Então, parece claro que os costumes variam de uma sociedade para outra e que esses costumes dependem da sua cultura (Wellman, 1963, p. 170).

Além disso, quando falamos de relativismo, o fator cultura deve ser levado em consideração. Para o pensamento relativista existe uma relação entre a cultura e a moralidade. Para muitos autores, a cultura parece ter um papel importante na construção da moralidade. Na definição de Edward Burnett Tylor, a cultura, em um sentido amplo, é um conjunto complexo que inclui nossos conhecimentos, crenças, artes, moralidade e qualquer capacidade humana que pode ser transmitida a um outro membro da sociedade (2016 [1871], p. 13). Assim, para Tylor, a cultura consiste em elementos que são socialmente aprendidos pelos membros da sociedade.

Já de acordo com Prinz (2007), quando falamos do fator cultura estamos falando de coisas que são socialmente aprendidas através de um processo que ele chama de conformidade, isto é, membros de uma cultura fazem coisas, conscientes ou inconscientes, em virtude do fato de que outros membros também fazem aquelas coisas (p. 184). Para ele, assim, os valores, práticas e costumes que adquirimos são basicamente herdados de outros.

Desse modo, Prinz, à semelhança de Tylor, coloca o aprendizado social como um elemento central na definição de cultura. Nesse sentido, hábitos, costumes, habilidades, moral e valores são coisas que podem ser transmitidas socialmente entre pessoas. Em conformidade com esse ponto de vista, cada grupo social teria sua própria moralidade, isto é, cada cultura teria seu próprio sistema de crenças e valores morais, tendo em vista que a moral é algo que as pessoas compartilham uma com as outras. Portanto, para Prinz (2007, p. 184), não pode haver uma cultura ideal que compartilhe de valores éticos superiores a outras, pois, para ele, somos pessoas diferentes que têm vidas e valores diferentes, e que compartilham necessidades e interesses pessoais.

Portanto, o aspecto cultural torna-se um importante aliado em defesa da ética relativista. A ideia de que cada cultura tem seu próprio código moral é plenamente aceito pelas ciências humanas, como a sociologia e a antropologia. Antropólogos têm argumentado que essa grande diversidade de crenças e padrões morais entre os humanos é uma evidência a favor do relativismo moral (Moser & Carson, 2001, p. 11). Essas ciências humanas fornecem uma riqueza de evidências no que diz respeito à diversidade das crenças morais existentes nas sociedades (Wong, 1984, p. 3). Logo, as descobertas da antropologia têm tido implicações revolucionárias para o campo da ética (Wellman, 1963, p. 169). Desse modo, o relativismo moral parece se apresentar como uma resposta razoável ao problema dos desacordos fundamentais que enfrentamos em nossa vida ética (Wong, 1991, p. 442).

Contudo, uma objeção plausível é que os costumes e a diversidade cultural podem não ser suficientes para fundamentar o relativismo moral, como defende seus proponentes, pois a diversidade cultural não exclui a possibilidade de existirem crenças morais que estariam mais justificadas ou seriam consideradas moralmente melhores do que outras. Portanto, a mera existência de divergências profundas e amplas na ética não refuta a possibilidade de que os julgamentos morais possam ser avaliados objetivamente (Wong, 1991, p. 445).

Ademais, visto que a cultura é um conceito amplo que representa as crenças e os costumes de um grupo social, ela também representa o conjunto de tradições. Grosso modo, uma tradição é a transmissão, passada pelas gerações, de costumes, comportamentos, memórias, crenças, narrativas entre as pessoas de uma comunidade. Nesse entendimento, como as concepções de certo e errado diferem e são passadas de tradição para tradição, não existe um padrão moral independente de certo e errado, pelo qual o nosso comportamento pode ser julgado. Assim, a ideia de que as ações morais variam de uma tradição para outra parece bem aceitável e plausível para um relativista.

Ainda no que se refere à negação de um padrão moral universal, William Graham Sumner procurou demonstrar que os costumes de um povo seriam o padrão para a ação moral tendo em vista que eles são tradicionais e se estendem por toda a vida. Em uma passagem, Sumner descreve a essência da ética relativista:

A maneira “certa” é a maneira como os ancestrais costumavam fazer e que tem sido transmitida. A tradição é a sua própria garantia. Ela não está sujeita a verificação pela experiência. A noção de certo está nos costumes. Ela não está fora deles, tendo origem independente, mas é trazida e testada por eles. Nos costumes populares, não importa o que seja, é certo. Isto é porque eles são tradicionais e, portanto, contêm em si mesmos a autoridade dos antepassados (Summer, 1906, p. 29, tradução nossa).

Ademais, para Summer, as crenças e os códigos morais são produtos da cultura da época e do lugar de um povo, que evoluem ao longo do tempo. Para o autor, não existe uma ação moral simplesmente certa ou errada pelo fato de que não existe um padrão moral universal e absoluto estabelecido. De acordo com ele, a noção de certo ou errado estaria fundamentada no comportamento das pessoas.

Portanto, para Summer, a tradição seria um elemento justificador no que se refere às ações morais. Para ele, em cada sociedade existem regras familiares específicas, padrões específicos na concessão de honrarias e padrões comportamentais no que diz respeito aos relacionamentos interpessoais e essas regras e padrões parece motivar a ação humana. Portanto, para o pensamento relativista, o que há são apenas códigos morais contingentes que variam convencionalmente de acordo com as diferentes culturas.

2.2. As formas de relativismo moral

O entendimento acerca do relativismo moral normalmente tem assumido algumas formas nas discussões éticas atuais. Assim, com o objetivo de tentar explicar a problemática de como a ética relativista representa um problema para o naturalismo neo-aristotélico, faz-se necessário distinguir as formas de relativismo moral. Desse modo, alguns filósofos tem buscado categorizar as teses relativistas nas formas de relativismo moral descritivo, de relativismo moral metaético e de relativismo moral normativo (Seipel, 2020, p. 165; Brandt, 2001, p. 25; Wong, 1991, p. 442; Gowans, 2021, 2; Prinz, 2007). A seguir discutiremos brevemente cada uma delas.

2.2.1. Relativismo moral descritivo (RMD)

Essa forma de relativismo, considerada uma tese empírica, que afirma que os desacordos morais são fundamentais para a vida ética. Para esse relativismo diferentes sociedades são levadas a adotar diferentes padrões morais, e as diferenças entre elas são consideradas mais importantes do que quaisquer semelhanças que possam compartilhar. Defender que um desacordo moral é fundamental significa dizer que ele permanece entre os indivíduos ou sociedades sobre a natureza de um ato que está sendo avaliado. Nesse sentido, para que haja desacordos fundamentais e, portanto, diversidade moral, as avaliações que fazemos acerca dos valores dos indivíduos ou sociedades devem ser consideradas incompatíveis entre si (Brandt, 2001, p. 26).

Com efeito, o *relativismo moral descritivo* (RMD) sustenta que as crenças ou padrões morais são relativos aos diferentes indivíduos ou diferentes sociedades (Moser and Carson, 2001, p. 1). Consequentemente, como essas crenças e padrões são relativos, é natural que haja um conflito sobre questões morais, o que por sua vez pode implicar em um tipo de desacordo entre os indivíduos e entre as sociedades. Desse modo, o RMD se refere à visão de que existem divergências fundamentais sobre as crenças e os padrões morais dos indivíduos e da sociedade.

O RMD tenta demonstrar que os muitos desacordos morais significativos entre as culturas parecem serem fundamentais porque eles são parte da estrutura dos valores morais de uma sociedade (Seipel, 2020, p. 165). De acordo com essa abordagem, esses desacordos seriam considerados mais importantes do que os próprios acordos encontrados entre essas diferentes sociedades e culturas (Gowans, 2021, 2). Portanto, para o RMD a ênfase está nos profundos desacordos morais ao invés dos acordos existentes.

Nessa perspectiva, para um relativista descritivo, a tradição cultural é vista como uma fonte primária das opiniões e crenças dos indivíduos no que se refere à vida ética (Brandt, 2001, p. 25). De acordo com Prinz, a despeito das culturas serem unidades amplas demais para fundamentar a moralidade, os valores morais são profundamente influenciados pela tradição cultural (2007, p. 183). Nesse sentido, a maioria dos desacordos éticos entre esses indivíduos seriam resultados de uma enculturação, processo no qual uma pessoa aprende as exigências, valores e comportamentos de uma cultura na qual ela está inserida.

No entanto, o modo como o RMD aborda o conceito de cultura é um tanto controverso, de acordo com Seipel (2020, p. 167). Para o autor, uma cultura não pode ser vista como uma entidade homogênea e independente, como defende o RMD. Como elas são muito diversificadas e contêm vários pontos de vista conflitantes, além de mudanças culturais constantes, seria quase impossível estabelecer um limite bem definido ou valores fundamentais entre elas, como o RMD parece propor para alegar a importância dos desacordos.

Também, os defensores do RMD têm na antropologia e nas ciências empíricas um forte aliado na fundamentação dessa perspectiva. Para Wellman, o estudo científico das culturas tem minado a crença em qualquer tipo de absoluto ético (1963, p. 169). De acordo com ele, a ciência tem tentado mostrar que certas coisas que antes poderiam ser consideradas absolutas são, na verdade, relativas à cultura. Desse modo, esse tipo de relativismo moral é considerado uma teoria ética de natureza empírica e antropológica (Seipel, 2020, p. 165). Nesse sentido, essa abordagem teórica torna-se um problema e um desafio para uma teoria da moralidade humana que não procura estabelecer suas conclusões normativas, sobre a natureza humana, a partir de um ponto de vista de uma ciência empírica como defende a abordagem neo-aristotélica.

Embora o RMD seja uma forma de relativismo bem aceita, existem objeções a seu respeito. Por exemplo, Seipel argumenta que uma prática específica pode não refletir necessariamente o ponto de vista da grande maioria dos membros dessa sociedade (2020, p. 167). Tal prática poderia ser meramente fruto de uma ideologia, servindo apenas para promover os interesses de um grupo específico, bem como uma questão do consentimento social. Portanto, ela tenta demonstrar que uma prática ou comportamento específico que é difundido ou consentido numa sociedade não seria suficiente para fundamentar o RMD (Seipel 2020, p. 168).

Ainda em conformidade com essa objeção, Sonia Sikka tenta explicitar que o consentimento moral não pode, no entanto, resolver a questão de saber se uma prática é ou não uma função da ideologia ou da moralidade, uma vez que pode ser produzida por meio de variadas estratégias de poder e resistência tornada virtualmente impossível ou invisível (Sikka, 2012, p. 57). Para ela, é necessário, portanto, considerar as condições reais da produção cultural. Pode não ser possível saber definitivamente se houve

consentimento generalizado para uma regra social, ou quais foram as verdadeiras motivações por trás de sua instituição, uma vez que as motivações são fundamentalmente privadas. Assim, ela afirma que os defensores do RMD, além de ter que provar que uma prática é moralmente aceita na sociedade, também devem provar que ela tem um fundamento moral e não meramente um fundamento de natureza ideológica.

2.2.2. Relativismo moral metaético (RMM)

O *relativismo moral metaético* (RMM) é a tese de que o valor de verdade dos julgamentos morais é relativo a uma cultura ou sociedade em particular. Esse argumento defende que os julgamentos morais, sejam eles verdadeiros ou falsos, não são absolutos ou universais, mas relativos às tradições culturais ou convenções sociais (Seipel, 2020, p. 165; Gowans, 2021, 2). Nesse sentido, não há uma única avaliação de um julgamento moral que seja correta ou verdadeira. Como os julgamentos morais não são considerados objetivamente verdadeiros ou falsos, diferentes indivíduos ou sociedades podem manter julgamentos conflitantes sem que nenhum deles esteja equivocado (Moser and Carson, 2001, p. 2). Por exemplo, enquanto que uma ação pode ser considerada moralmente errada por uma pessoa, essa mesma ação poderia ser considerada moralmente correta por outra e, ainda assim, ambos estarem corretos em seus julgamentos.

O pressuposto básico para o argumento do RMM é que se o RMD é verdadeiro, então, o RMM também é verdadeiro, isto é, se as pessoas têm valores morais fundamentalmente diferentes, isso implica que um julgamento moral pode ser considerado verdadeiro ou falso a depender do contexto no qual ele ocorre. Para Prinz, que tenta demonstrar que o RMM pode ser derivado do RMD, as condições de verdade de um julgamento moral dependem do contexto cultural do avaliador e do agente da ação no qual ele é formado (Prinz, 2007, p. 174). Nesse caso, os contextos seriam determinados pelos valores dos falantes. Assim, se o RMD é verdadeiro, então as pessoas podem ter diferentes sentimentos morais em relação a uma mesma ação (Prinz, 2007, p. 175).

Ademais, o valor de verdade diz respeito à verdade ou falsidade dos julgamentos morais. Isso significa que um julgamento pode ter um valor de verdade aceito em uma sociedade, enquanto que esse mesmo julgamento pode ser rejeitado por outra. Esse valor de verdade tanto pode variar de acordo com os valores do agente moral que pratica a ação, como pode variar segundo os valores de quem avalia uma ação (Seipel, 2020, p. 166). No primeiro caso temos o relativismo do “agente” e no segundo o relativismo do “avaliador”.

O “relativismo do avaliador” é a ideia de que a verdade de um julgamento moral depende das crenças e valores de quem julga a ação e o “relativismo do agente” é a visão de que um julgamento moral depende das crenças e valores do agente da ação (Lyons, 1976, p. 109). Isso implica que nos dois casos parece existir um conflito de valores que seria determinado ou pelo contexto cultural do avaliador ou pelo contexto do agente em ação.

Já com relação à determinação de quais valores são relevantes para considerar no momento de um julgamento, Prinz afirma que quando um julgamento moral é formado, existem duas categorias de pessoas, aquela que faz o julgamento e aquela que é avaliada (Prinz, 2007, p. 175). Para ele, há o “contexto do julgador” e o “contexto do julgado”. Ocorre que, em alguns casos, aquele que julga e aquele que é julgado possuem valores e crenças diferentes. Prinz tenta demonstrar que os nossos julgamentos são relativos ao contexto daqueles que julgam, bem como àqueles que são julgados (2007, p. 179). Nesse caso, o “deve”, no sentido moral, teria validade apenas se o julgador e julgado possuísem os mesmos valores.

Além disso, no que se refere ao valor de verdade dos julgamentos morais, o RMM pode ser distinguido de duas formas, a saber, um relativismo metaético “extremo”, que é a visão de que nenhum julgamento moral é objetivamente verdadeiro ou falso, e um relativismo metaético “moderado”, a visão de que alguns julgamentos morais podem ser objetivamente verdadeiros ou falsos (Moser e Carson, 2001, p. 3).

Por conseguinte, o RMM é uma posição que enfatiza a verdade ou justificação dos julgamentos morais, quer dizer, ele diz respeito ao fundamento último dos julgamentos morais. De acordo com Gowans (2011, p. 393), o foco do julgamento, nesse caso, reside sobre um padrão de justificação, isto é, as razões que as pessoas

teriam para decidir e agir em determinadas situações. Esse padrão seria válido apenas para aquela sociedade ou grupo específico. Assim, enquanto que uma prática poderia ser considerada virtuosa para uma comunidade, essa mesma prática poderia ser rejeitada por outra.

O problema da justificação levantado pelos defensores dessa abordagem metaética diz respeito à impossibilidade de um fundamento racional capaz de resolver os desacordos morais existentes. Nesse caso, para o RMM, os desacordos morais fundamentais de diferentes sociedades não poderiam ser solucionados racionalmente devido ao critério de justificação relativa em vez de absoluta. Portanto, enquanto que um agente moral poderia estar justificado ao agir de uma determinada maneira numa sociedade, essa mesma ação poderia ser injustificada para outra sociedade.

Esse argumento relativista sugere que, como as pessoas ou as sociedades discordam entre si sobre questões morais fundamentais, os julgamentos morais não poderiam ser considerados objetivamente verdadeiros (Moser and Carson, 2001, p. 4). Desse modo, as divergências morais, para o relativista, seriam ininteligíveis (obscuras), porque lhes faltaria uma verdade objetiva.

Portanto, os proponentes do RMM sustentam que como os padrões de justificação entre as sociedades podem diferir uma da outra, não há base racional para resolver desacordos morais. É por isso que a justificação dos julgamentos morais é relativa e não absoluta. Logo, o valor de verdade de um julgamento moral depende sempre de um elemento cultural e contingente.

No entanto, muitos filósofos tentam demonstrar que essa abordagem pode ser considerada enganosa, tendo em vista que duas proposições ou julgamentos morais conflitantes não podem ser ambas verdadeiras (Brandt, 2001, p. 26). Contudo, como o relativista metaético parece assumir uma gama de teorias sobre o significado das afirmações éticas, ele nega que haja sempre uma avaliação moral correta.

2.2.3. Relativismo moral normativo (RMN)

Uma outra forma de relativismo menos comum é o *relativismo moral normativo* (RMN) que afirma que os princípios normativos para a ação são relativos a cada cultura específica. O critério pelo qual devemos agir depende das crenças ou princípios morais

estabelecidos por uma sociedade em particular, quer dizer, diferentes prescrições morais se aplicam a diferentes indivíduos ou a diferentes culturas. Nesse sentido, para o RMN, nenhuma obrigação ou dever moral podem ser aplicados com base em um princípio ético universal e absoluto entre os indivíduos de diferentes culturas, pelo fato de que cada cultura age em conformidade com seus padrões morais estabelecidos.

Por conseguinte, as prescrições normativas se referem aos requisitos morais básicos, aceitos por um indivíduo ou sociedade, que seriam as crenças, desejos e as intenções capazes de motivar alguém a decidir e agir, como a promessa de ajudar alguém, por exemplo (Moser e Carson, 2001, p. 2). Ademais, o RMN pode se referir a uma crença relativa ao indivíduo ou à cultura.

Nesses termos, Brandt apresenta dois tipos de RMN (2001, p. 28). Primeiro, se um indivíduo pensa que uma ação é certa, então ele está certo em fazê-la, ou seja, a crença de uma pessoa ou grupo torna-se uma condição necessária e suficiente para ela agir. Segundo, se um princípio moral é reconhecido numa sociedade ou cultura da qual um indivíduo faz parte, ele agirá certo se observá-lo adequadamente.

Assim sendo, o relativismo normativo pode assumir tanto uma forma individual, na qual uma ação só é moralmente obrigatória para um agente se essa ação for prescrita pelos princípios morais básicos aceito por esse agente, quanto uma forma coletiva, na qual uma ação só é moralmente obrigatória para um agente se essa ação for prescrita pelos princípios morais básicos da sociedade do agente (Moser and Carson, 2001, p. 2).

Consequentemente, o RMN defende a ideia de que uma sociedade jamais deveria julgar outras que possuem valores morais substancialmente diferentes, ou ainda tentar impor seus valores aos outros (Wong, 1991, p. 447). Normalmente essa posição é formulada em termos de tolerância. Em particular, diz-se que não devemos interferir nas ações de pessoas que se baseiam em julgamentos morais que rejeitamos, quando o desacordo não é ou não pode ser resolvido racionalmente (Gowans, 2021, 2). Isto se aplica especialmente às relações entre a nossa sociedade e aquelas sociedades com as quais temos divergências morais significativas.

Nessa perspectiva, os defensores dessa abordagem sustentam que deve existir uma tolerância mútua entre membros da sociedade, ou entre países, em caso de desacordos insolúveis. Seguindo essa posição, uma cultura não pode julgar os membros

de uma outra cultura divergente, tendo em vista a premissa de que os desacordos morais não podem ser resolvidos racionalmente (Seipel, 2020, p. 165). Isso é explicado pelo fato de que nem todas as pessoas possuem e compartilham de um mesmo tipo de crença ou valor moral e pelo fato de que não há problema com isso, para um relativista normativo.

Além disso, segundo Wong, esse tipo de relativismo seria sustentado por uma antropologia cultural, subsidiada em parte por governos colonizadores, que buscava informações a respeito de diferentes povos primitivos (1991, p. 447). Para ele, o contexto histórico e sociológicos desses povos mostrou que eles tinham inteligência, além de uma vida com integridade e significado moral próprio.

Portanto, a posição do RMN tenta demonstrar, supostamente amparado pela ciência antropológica, que a base para o julgamento crítico desses povos, considerados inferiores pelo europeu, seria inadequada, sob a justificativa de que havia graus de civilidade em seus modos de vida. Desse modo, o relativismo normativo parece surgir como uma resposta aos problemas morais relativos aos critérios de justificação proposto pelos colonizadores (Wong, 1991, p. 447).

Contudo, esse tipo de relativismo também poderia ser facilmente questionado. Qual seria o resultado de uma ética tolerante, nesse sentido proposto pelo RMN, que não seria capaz de julgar os intolerantes? A experiência da Segunda Guerra Mundial demonstrou a necessidade de fazermos, às vezes, julgamentos de certos tipos com relações às ações más ou arbitrárias. Isto é, parecem existir valores defendidos que devem ser julgados criticamente. Assim, poderia ser objetado que mesmo que diferentes valores sejam de igual modo justificados como os nossos, ainda temos o direito de julgar alguma ação como sendo maldosa ou injusta pelo fato de negar valores mais importantes para o bem comum de uma sociedade (Wong, 1991, p. 448).

2.3. Caracterizando o relativismo moral

A teoria do relativismo moral apresenta uma ampla gama de abordagens e características. Nesse sentido, vários autores têm defendido versões e noções diferentes de relativismo moral que passaram a ocupar a reflexão moral contemporânea. Portanto, faz-se necessário distinguir pelo menos algumas versões proeminentes do relativismo moral afim de se buscar entender a sua natureza. Em vista disso, ao abordar essa seção,

busco oferecer as diferentes formulações contemporânea do relativismo, nos últimos anos, com o objetivo de elucidar para o leitor as principais abordagens teóricas do relativismo.

Assim sendo, busco demonstrar que, a despeito das várias versões de relativismo, o conteúdo central dessa abordagem torna-se um problema não apenas para o naturalismo ético neo-aristotélico, mas para as outras teorias normativas. À vista disso, tentarei demonstrar que o relativismo moral se apresenta como um problema de natureza metaética de justificação das crenças morais para aqueles que discordam, sejam eles céticos morais, pluralistas ou de outra cultura (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 3).

Por conseguinte, o relativismo tem sido entendido de diferentes maneiras, não apenas por diferentes filósofos, mas também por cientistas sociais. O termo é normalmente associado a uma posição normativa que diz respeito à forma como devemos pensar ou lidar com pessoas de quem discordamos moralmente. Como vimos, muitos filósofos também consideram o relativismo como um tópico empírico, isto é, como a constatação de que os desacordos morais existem e são profundos e generalizados (Gowans, 2021).

Consequentemente, vimos que para os relativistas metaéticos não existem julgamentos morais absolutos, mas sempre relativos a um padrão moral de uma sociedade ou grupo de pessoas. Isto é, a verdade ou a justificação de um juízo moral só pode ser julgada em relação ao código moral de uma cultura onde ele ocorre. Assim sendo, um juízo moral seria considerado sempre relativo a fatores culturais e historicamente contingentes. Como o relativismo moral se apresenta como uma resposta aos profundos desacordos que enfrentamos em nossa vida ética, ele pode ser considerado a negação de qualquer código moral que tenha pretensão de uma validade universal (Wong, 1991, p. 442). É a ideia de que as condições de verdade de um julgamento moral dependem do contexto cultural no qual ele é construído (Prinz, 2007, p. 174).

Além disso, a relativização da moralidade diz respeito às crenças e aos padrões morais de um indivíduo ou sociedade, aos requisitos morais obrigatórios para um indivíduo ou sociedade, bem como à verdade ou à correção dos julgamentos ou padrões

morais (Moser and Carson, 2001, p. 1). O relativista nega o caráter objetivo e universal da moralidade. Nesse sentido, negar a objetividade da moralidade significa dizer, entre outras coisas, que não existem afirmações morais com valores de verdade universalmente válidos. Para Wong (1984, p. 1), de acordo com a experiência moral, não pode haver uma única moralidade verdadeira.

Para Jussi Suikkanen, as discussões sobre o relativismo se enquadram dentro do campo da metaética. Ele defende que o relativismo moral diz respeito à ideia familiar segundo a qual não existe um padrão moral objetivamente correto, tendo em vista que as afirmações morais dependem, em alguma medida, de padrões morais aceitos por um indivíduo ou comunidade (2024, p. 130). Ainda de acordo com Suikkanen, nas discussões recentes, existem três tipos, ou variações, de relativismo. O primeiro é o relativismo tradicional que ele denomina “antiquado” (*old-fashioned*). Esse tipo de relativismo afirma que o significado dos termos nas afirmações morais, como “bom” e “mau”, diz respeito, invariavelmente, à atitude ou ao comportamento de um indivíduo ou grupo social (Suikkanen, 2024, p. 131).

Desse modo, dizer que uma ação ou atitude é errada significa que eu tenho um sentimento negativo de desaprovação a respeito dela. Para o autor, isso denota que as condições de verdade de uma afirmação moral dependem, em alguma medida, do estado psicológico de aprovação ou desaprovação que estão internalizados no sujeito ou na comunidade que julga a ação. Considerar uma ação certa, por exemplo, é possuir uma atitude positiva a respeito dela, bem como ser motivado por ela.

Um segundo tipo de relativismo, para Suikkanen, é o que ele chama de “contextualismo”. A visão contextualista, considerada uma versão mais sofisticada de relativismo, defende que a verdade de uma afirmação moral é relativa ao contexto relevante do avaliador da ação, que seria determinado por padrões morais adotados por ele ou por sua comunidade. Essa visão diz respeito aos termos morais, como “certo” ou “errado”, que seriam desprovidos de um valor semântico ou significado fixo (Suikkanen, 2024, p. 135). Grosso modo, de acordo com ele, o significado desses termos depende do contexto no qual o enunciado é proferido.

Diferente do relativismo antiquado, o contextualismo defende que a atitude ou o comportamento do julgador de uma ação não determina o conteúdo semântico da sua

afirmação moral, mas ela busca fornecer o significado dentro do contexto do julgador no qual os termos morais são usados (Suikkanen, 2024, p. 135). Isso significa que, quando um termo moral é usado pelo julgador da ação, o elemento semântico e o contexto do enunciado, juntos, determinam o significado desse termo moral. Assim, como o contexto busca desempenhar o papel de fornecer o padrão moral no qual a ação seria julgada, ou seja, o valor de verdade de uma afirmação passa a depender do contexto em que é afirmada.

Por último, Suikkanen apresenta uma nova tendência de relativismo que ele denomina de “*new wave relativism*”. Contrário aos outros dois tipos, o “*new wave relativism*” tenta demonstrar que uma afirmação moral tem sempre o mesmo conteúdo proposicional, independentemente do contexto em que é proferida ou da atitude do julgador (Suikkanen, 2024, p. 140). Por exemplo, em qualquer contexto em que alguém afirme que sexo antes do casamento é errado, o conteúdo dessa afirmação é sempre o mesmo e não depende de forma alguma da atitude ou padrão moral do falante. Consequentemente, para os relativistas dessa nova tendência, o conteúdo proposicional da sentença moral, por sua vez, não tem um valor de verdade absoluta, mas apenas um valor de verdade em relação ao contexto do julgador, ou seja, o pensamento é que a mesma proposição pode ser verdadeira em relação a um contexto de avaliação e falsa em relação a outro.

Desse modo, Suikkanen (2024, p. 141) sugere que o contexto da avaliação não deve incluir apenas parâmetros de mundo e tempo, mas também de padrões éticos. Assim, para ele, a proposição de que sexo antes do casamento é errado pode ser verdadeira em relação a um contexto de avaliação que consiste em parte de um padrão ético particular e falsa em relação a um contexto diferente de avaliação que tem um padrão ético diferente daquele.

Defendendo uma posição equivalente a esta última, Seipel fala sobre o “relativismo da verdade”, uma forma de relativismo moral metaético. O autor não faz menção a um conteúdo proposicional, mas ao conteúdo de um julgamento moral que seria sempre o mesmo, variando apenas o seu valor de verdade de acordo com o contexto cultural em que é proferido (Seipel, 2020, p. 166). Assim, de acordo com esse

ponto de vista, uma mesma proposição ou conteúdo moral, pode ser considerada verdadeira em relação a um contexto cultural e falsa em relação a outro.

Já para Gilbert Harman, o relativismo moral é a tese de que a moralidade deve ser entendida como um acordo de intenções partilhadas entre pessoas numa sociedade. Para ele, a moralidade surge à medida que um grupo de pessoas chega a um acordo ou entendimento, que não precisa ser explícito ou consciente, sobre as suas relações uma com a outra (1975, p. 3). Nesse sentido, o relativismo moral defendido por Harman está implícita a ideia de que os julgamentos morais não são universais devido ao fato de que eles surgem de acordos locais dentro de um grupo de pessoas. Isto é, pessoas diferentes chegam a entendimentos diferentes com relação à moralidade. Assim, o julgamento moral de uma ação apenas faz sentido dentro de um acordo ou entendimento prévio.

Ademais, Harman tenta demonstrar que, como uma ação pode ser considerada errada por um grupo enquanto que outro pode considerá-la correta, não faz sentido alguém externo a um grupo perguntar se determinada ação é errada ou correta (1975, p.4). Para sustentar sua tese sobre o relativismo, Harman discute o que ele chama de “julgamentos internos” (*inner judgments*). Julgamento interno é o julgamento de que alguém deveria ou não ter agido de um certo modo ou o julgamento que foi certo ou errado ele ter agido de tal modo (1975, p. 4). De acordo com ele, esses julgamentos são válidos, e, portanto, servem de razão motivadora, apenas para grupo de pessoas que partilham de um mesmo acordo (1975, p.4).

Para Harman, os julgamentos internos, que são feitos em relação a um acordo implícito, implicam em razões motivadoras, que não seriam fornecidas simplesmente pelo fato de sermos racionais, mas fornecidas por desejos ou intenções que uma pessoa pode ou não ter (1975, p. 9). Portanto, a racionalidade, por si só, não seria suficiente para fornecer uma fonte de razões relevantes para a ação.

Harman (1975, p. 11) tenta demonstrar que o termo “deve”, no sentido moral, está relacionado a uma atitude motivacional do agente que deriva de um acordo mútuo de pessoas no qual o agente está inserido. Quer dizer, o dever moral, dentro de um acordo, não é entendido no sentido normativo, mas em um sentido descritivo que pode ser expressado por um desejo ou intenção partilhada por aqueles que fazem parte do acordo. Assim, para ele, a expressão “deveria fazer” apenas descreve a relação entre o

agente e o tipo de ação que ele poderia executar ou tem executado dentro do tal acordo. O mesmo entendimento se aplicaria ao uso das palavras “certo” e “errado”, que apenas buscam descrever a relação entre um agente e um ato.

Por fim, Harman busca demonstrar que uma ação moral pode ser considerada correta em relação a um acordo e errada em relação a outro. Quer dizer, ele tenta explicitar que na moralidade não há um padrão moral universal e absoluto. Contudo, os argumentos de Harman não deixam claro o que caracteriza esse acordo de intenções, como ele seria realizado entre as pessoas, ou o que poderia motivar alguém a fazer esse acordo, bem como quais tipos de julgamentos estariam dentro desse suposto acordo.

De acordo com Carl Wellman, a ideia de um relativismo moral se aplica tanto aos julgamentos morais como aos costumes, às instituições como família, igreja, governo, escolas e também às emoções e sentimentos morais, entre outras coisas (1963, p. 172). Para ele, tudo isso, com suas formas específicas e padrões de atividade, varia de sociedade para sociedade. Por exemplo, enquanto que a poligamia é uma prática considerada imoral para muitas sociedades, ela é vista com naturalidade em outras. Desse modo, cada instituição pode ser considerada uma expressão da cultura da qual ela faz parte.

Ademais, ainda segundo Wellman (1963, p. 174), os atos humanos também podem ser interpretados, no que diz respeito à concepção de certo ou errado, segundo o contexto cultural de uma sociedade. Por exemplo, matar um bebê ou um idoso é um ato considerado comum para os esquimós¹⁰. No contexto cultural daquele povo, matar um pai idoso pode ser necessário para a subsistência da família ou para o fim do sofrimento de uma pessoa que se encontra fraca e doente. Nesse caso, a natureza desse ato seria culturalmente relativa àquele povo. Assim, as consequências desse ato, que para a nossa sociedade seriam inaceitáveis, para eles seriam algo culturalmente comum.

Outrossim, para Wellman, no seu relativismo cultural, os julgamentos morais são os mais enfatizados (1963, p. 178). Para o autor, julgamentos morais, no qual ele enfatiza a sua importância, refletem diferenças culturais entre as respectivas sociedades. Eles são, portanto, expressões de um padrão da própria sociedade. Quer dizer, todo julgamento moral seria válido para a sociedade em que é feito. Assim, um julgamento

¹⁰ Rachel descreveu esse fato cultural em *“The elements of moral philosophy”*. 8ª Ed. New York: McGraw-Hill Education, 2015, pp. 16-17.

não poderia ser mais válido do que outro devido à ausência de objetividade dos juízos éticos. Logo, para ele, como não existe pretensão de validade objetiva, não existe julgamento com validade universal.

Na sua fundamentação para o relativismo moral, David Velleman defende que o relativismo moral não apenas rejeita a ideia de uma moralidade universal e absoluta, mas defende a existência de padrões morais restritos com validade local (2015, p. 46). Ele tenta demonstrar, com base em dados etnográficos e históricos, que a construção da moralidade, sobretudo no que diz respeito às divergências morais, é uma questão de perspectiva relativa à comunidade local.

Para Velleman, a moralidade de uma comunidade diz respeito à inteligibilidade das ações locais para os indivíduos que fazem parte daquela comunidade, quer dizer, a moralidade de uma cultura apenas seria compreensível para os seus membros. Ele tenta explicitar que cada comunidade possui um contexto próprio de práticas e costumes, vinculados à moralidade, que oferecem razões para ação a seus membros. De acordo com ele, cada proposição moral precisa ser expressa em um contexto específico para que ela cumpra o propósito de uma orientação normativa (Velleman, 2015, p. 48). Essa orientação normativa seria responsável por fornecer as razões para ação, que variariam entre as comunidades.

Além disso, de acordo Velleman, cada comunidade possui o que ele chama de “quadro referencial social”, que seria estabelecido pelos costumes e práticas locais (2015, p. 53). Ele tenta demonstrar que é dentro desse quadro referencial que os agentes encontram as razões para decidir e agir. Desse modo, ele busca explicar que os costumes e as práticas de um povo ou sociedade podem ter uma força normativa e conteúdo moral vinculativo sem serem universais e absolutos. A força normativa das razões para decidir e agir dependeria sempre da perspectiva da comunidade particular, uma vez que essas razões surgem do impulso para a interpretabilidade mútua necessária para a vida social dentro da comunidade (Velleman, 2015, p. 60). Portanto, não poderia haver desacordo direto entre estas comunidades, tendo em vista que elas não teriam o mesmo quadro referencial social com força normativa. Logo, as razões para a ação são necessariamente relativas a uma perspectiva particular.

Em resumo, para Velleman, não existem razões independentes de perspectivas (2015, p. 62). De acordo com ele, a moralidade só pode ter validade local. Não podemos falar de uma moral como sendo superior à outra, mas de uma diversidade de morais existentes. Contudo, ele entende que o relativismo precisa explicar melhor como diferentes comunidades podem ser capazes de fornecer diferentes quadros referenciais com força normativa (2015, p. 53).

Por sua vez, David B. Wong defende um tipo de relativismo que ele chama de “relativismo pluralista” (1995, p. 378). Segundo ele, a sua teoria é relativista porque ela defende que não existe uma única moralidade que seja verdadeira. Ela também é pluralista pelo fato de que ela reconhece os limites sobre o que se pode considerar como uma moralidade verdadeira. Assim, para ele, na moralidade existe uma pluralidade de valores fundamentais que são mutuamente irreduzíveis.

Para Wong, a sua teoria relativista deve ser entendida em termos de uma visão naturalista (1995, p. 378). O seu naturalismo, diferentemente do naturalismo de Foot, exige uma concepção da moralidade que seja ajustável a uma visão científica do mundo e dos seres humanos. Nesse sentido, no seu naturalismo, as propriedades morais não seriam, necessariamente, reduzidas em termos de propriedades naturais.

Além disso, a sua teoria pluralista deveria ser explicada em termos de um fenômeno que ele chama de “ambivalência moral” (Wong, 1995, p. 379). Ele tenta demonstrar que em algumas discordâncias morais as pessoas concedem que a pessoa com o julgamento moral conflitante é razoável em defender o que defende, na medida em que essas pessoas não têm certeza se a sua própria posição é unicamente a correta. Ele tenta demonstrar que o fenômeno da ambivalência moral seria mais consistente com uma abordagem naturalista que permite o relativismo (Wong, 1995, p. 383).

Para Wong, compreender outros códigos morais e os modos de vida em que eles estão inseridos não é vê-los como estranhos e incompreensíveis, mas, em alguns aspectos, como familiares e, em outros aspectos, como constituindo um desafio aos nossos próprios códigos e modos de vida. Uma vez que nós mesmos somos seres morais complexos e ambivalentes, somos capazes de ver que pelo menos alguns outros códigos e modos de vida podem ser razoavelmente adotados por seres humanos decentes e informados (Wong, 2006, p. 20).

Os desacordos morais que exibem ambivalência moral constituiriam um desafio claro para as teorias morais universalistas que defendem uma única moralidade verdadeira (Wong, 2006, p. 24). Com seu relativismo pluralista, Wong busca demonstrar que não existe uma única moralidade verdadeira, mas uma pluralidade de valores morais fundamentais que são mutuamente irreduzíveis.

Para o filósofo americano Jesse J. Prinz, o relativismo moral é resultado direto do que ele chama de “sentimentalismo construtivo” (Prinz, 2007, p. 173). Para Prinz, uma ação é certa ou errada se há um sentimento moral envolvido no julgamento. Esse sentimento seria uma disposição para termos emoções com a intenção de aprovar ou reprovar uma ação.

De acordo com uma teoria moral da sensibilidade, uma ação é moralmente certa ou errada se e apenas se o observador da ação tem um sentimento de aprovação ou reprovação em relação a ela. Quer dizer, existe uma ligação entre os julgamentos morais e as emoções humanas. Por exemplo, quando uma pessoa diz “matar é errado”, ela está dizendo que tem um sentimento de reprovação por esse ato. Segundo Prinz, o conteúdo desse enunciado ou julgamento, que ele denomina de “*relativismo de conteúdo*”, é determinado pelo contexto da pessoa, (2007, p. 180). O termo “errado” implicitamente expressa um elemento indexical, que determina conteúdos diferentes em contextos diferentes. Para Prinz, isso significa que cada enunciado moral expressa uma proposição que pode ter diferentes sentidos sob diferentes circunstâncias. Assim sendo, as propriedades expressas por esses termos dependem do contexto no qual ele é formulado. Quer dizer, “matar é errado” pode expressar uma propriedade diferente de matar quando pessoas em diferentes contextos a enunciam (2007, p. 181).

Além do relativismo de conteúdo, Prinz também aborda o “*relativismo da verdade*”, que é a ideia de que os enunciados ou julgamentos morais sempre têm os mesmos conteúdos, mas a verdade desses enunciados pode variar de acordo com os contextos de avaliação (2007, p. 181). Um relativista da verdade defende que as proposições são avaliadas em relação aos sistemas de valores estabelecidos. Por exemplo, o enunciado “matar é errado” teria um conteúdo invariável, mas a sua verdade seria relativa ao contexto de avaliação. Quer dizer, o enunciado pode assumir diferentes valores de verdade em diferentes contextos. Assim, nessa visão, “Matar é errado” tem

um conteúdo invariável, mas diferentes valores de verdade dependendo do sistema de valores em relação ao qual sua verdade é avaliada.

Em suma, de acordo com essa caracterização do relativismo proposta por esses autores, eles tentam explicitar, em suas teorias, de modo geral, que a moralidade é uma construção meramente humana, que se manifesta por meio das nossas disposições quando expressamos sentimentos ou emoções acerca de uma ação, ou através do acordo de intenções partilhadas entre pessoas numa sociedade, ou do contexto do julgador da ação, bem como no estado psicológico de aprovação ou desaprovação que estão internalizados no sujeito ou na comunidade que julga a ação.

Nesse sentido, podemos sugerir que para os relativistas, o critério de justificação moral está fundamentado num tipo de abordagem metaética não-cognitivista que afirma que o julgamento moral depende das atitudes do agente. Sob o mesmo ponto de vista, é aceito que, para muitos, o não-cognitivismo tem muito em comum com várias visões metaéticas relativistas, pois embora os não-cognitivistas possam negar que os valores de verdade dos julgamentos morais sejam relativos aos falantes ou agentes e suas atitudes, eles aceitam uma conexão constitutiva entre as atitudes de um falante e seus julgamentos morais (Van Roojen, 2023, 4.3).

Desse modo, é sugerido que existe uma relação entre relativismo e posições não cognitivistas ou expressivistas que carecem de valor de verdade em um sentido absoluto e universal (Gowans, 2021, p. 2). Em termos gerais, de acordo com os não-cognitivistas, os conceitos morais não se referem a propriedades no mundo e os julgamentos morais não afirmam proposições que sejam diretamente verdadeiras ou falsas. Portanto, uma vez que as atitudes e prescrições, em última análise, não têm base definitiva em fatos ou lógica, não há razão para pensar que as divergências morais sejam capazes de resolução racional, como defende o RMM.

Assim sendo, de acordo com esse tipo de relativismo não-cognitivista, quando as pessoas proferem sentenças morais, elas não estão tipicamente expressando crenças, mas, em vez disso, elas estão expressando atitudes não cognitivas de aprovação ou desaprovação. Logo, para essas teorias relativistas não há base racional para resolver desacordos morais tendo em vista que os padrões de justificação entre as sociedades podem diferir uma da outra. Desse modo, o significado das proposições, de acordo com

essas teorias relativistas, deve ser explicado em termos da atitude, intenções ou estado de espírito de um falante individual. Assim, no que diz respeito aos julgamentos morais, eles estão essencialmente ligados ao estado subjetivo de um falante individual.

No entanto, para os naturalistas neo-aristotélicos, como o fundamento da ética não depende de a uma pessoa individual, bem como de um grupo de pessoas, mas depende de fatos objetivos da natureza humana, é possível uma base racional, como valor de verdade absoluto e universal, como um critério de justificação moral. Em vista disso, como veremos no próximo capítulo, autores neo-aristotélicos como Foot e Hursthouse rejeitam teorias emotivistas e prescritivistas, uma vez que essas teorias negam a presença de critérios objetivos, ou qualquer método objetivo pelo qual as diferenças entre indivíduos com princípios morais básicos radicalmente diferentes poderiam, em princípio, ser resolvidas, segundo ela. De acordo com Foot as teorias emotivistas e prescritivistas estão comprometidas, de algum modo, com uma forma de relativismo, visto que elas negam a presença de critérios objetivos, ou de qualquer método objetivo pelo qual os desacordos entre os indivíduos com princípios morais diferentes possam ser resolvidos (2001, p. 189).

Ademais, para Foot é característico dessas teorias não cognitivistas sugerir que a realização de qualquer julgamento moral sincero exige a presença de sentimento, atitude ou intenção do indivíduo e, portanto, vai além da “descrição” ou “afirmação de fato” (2000, p. 108). Para ela, apesar de que a linguagem moral pode conter muitos termos como “coragem” ou “justiça” destinados para descrever ou julgar uma ação moral, o seu conteúdo “descritivo”, na realidade, se pretende a expressar os sentimentos e atitudes do falante, bem como induzir sentimentos e atitudes semelhantes em outras pessoas, algo que não proposto pela ética das virtudes.

Nesse sentido, seguindo esse entendimento da ética relativista, as virtudes morais seriam justificadas com base em critérios subjetivos que seriam estabelecidos contingentemente por convenção social ou alguma tradição local. Assim sendo, é uma questão difícil saber se o relativismo moral é uma teoria correta do julgamento moral, visto que, como ele não estabelece critérios objetivos para os julgamentos morais, não há juízos avaliativos certos ou errados absolutamente, mas apenas relativamente a um

padrão local, o que dificulta um método racional para a resolução dos desacordos morais (Foot, 2001, p.194).

2.4. O argumento para o relativismo moral metaético

Esta seção tentará demonstrar resumidamente o argumento básico para o RMM, tendo em consideração que, atualmente, ele tem sido a forma mais comum de relativismo debatida entre os autores. Tendo em consideração a possibilidade de explicação dos desacordos morais profundos e supostamente racionalmente irresolúveis, os proponentes de uma ética das virtudes aristotélica têm buscado responder ao problema levantado por essa forma de relativismo. Esse problema diz respeito a um problema de natureza epistemológica bastante comum que é a justificação das crenças morais, isto é, como podemos justificar ou fundamentar as nossas crenças éticas (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 3).

Para os proponentes do RMM, visto que os padrões de justificação diferem de sociedade para sociedade não há base racional para resolver os desacordos morais (Gowans, 2021, 2). Com efeito, não haveria a possibilidade de um método ético racional, assim como o método científico, capaz de justificar uma afirmação ética, diante de um conflito de valores. (Brandt, 2001, p. 27). Assim, o problema destacado pelo RMM não diz respeito apenas ao significado das afirmações éticas, através das quais as pessoas atribuem valores como certo ou errado, mas à possibilidade de justificação de tais afirmações éticas.

Além disso, como foi observado, tendo em vista que nenhum julgamento ético poderia ser racionalmente justificado, muitos defensores do RMM adotam uma teoria moral não-cognitivista sobre fatos morais (Gowans, 2011, p. 393). A posição não-cognitivista defende que os julgamentos morais carecem de valor de verdade. Nessa perspectiva, o relativismo moral nega a existência de uma verdade moral universal.

Em contraponto, os neo-aristotélicos, que defendem a possibilidade de que as divergências morais poderiam ser solucionadas racionalmente assumem uma posição cognitivista objetivista. A posição objetivista sustenta que, normalmente, pelo menos uma das partes num desacordo moral aceita o julgamento moral devido a algum erro factual ou lógico, e que revelar tais erros seria suficiente para resolver racionalmente o

desacordo (Gowans, 2021, 5). Contudo, os objetivistas morais parecem admitir que existem casos especiais em que as divergências morais não podem ser resolvidas racionalmente devido à imprecisão ou à indeterminação dos conceitos morais. Assim, a despeito da afirmação objetivista de que normalmente existe uma base racional para superar divergências morais, isso parece não significar que as pessoas cheguem realmente a um acordo.

Por conseguinte, como foi destacado, na tentativa de explicação dos desacordos morais profundos e potencialmente irresolúveis racionalmente, boa parte dos argumentos em favor do RMM tem recorrido ao RMD. Assim, é sugerido que as divergências sobre questões morais fundamentais, tanto entre indivíduos como entre sociedades, amparam o relativismo metaético (Moser and Carson, 2001, p. 4). De acordo com Seipel (2020, p. 165), os argumentos em favor do RMM estão fundamentados nos profundos desacordos morais presentes no mundo real. Nesse sentido, a aparente diversidade de crenças e práticas culturais pode ser vista como um fundamento para o argumento do RMM.

Com efeito, um dos primeiros argumentos para a fundamentação do RMM diz que a verdade ou justificação de todos os julgamentos não é absoluta ou universal, mas relativa a algum grupo de pessoas (Gowans, 2021, 2). Esse argumento busca explicitar que os julgamentos morais são relativos a um grupo de pessoas ou sociedade com base no fato de que cada sociedade ou grupo social tem o seu próprio quadro conceitual no que diz respeito à moralidade e aos costumes. O argumento tenta demonstrar que cada sociedade tem sua própria estrutura conceitual e que essas estruturas conceituais são incomensuráveis entre si. Desse modo, a afirmação relativista, em geral, é que muitas vezes falta um quadro moral comum, especialmente em divergências morais, entre uma sociedade e outra, e que as diferenças nos quadros morais geralmente não podem ser explicadas simplesmente pela suposição de que uma sociedade ou outra está a cometer erros factuais ou lógicos, de acordo com sua crença moral particular (Gowans, 2021, 5).

Assim, como esses quadros morais seriam incomensuráveis entre si, não se poderia falar de verdade ou justificação moral em termos absolutos ou universais. Nesse sentido, os relativistas metaéticos defendem a afirmação de que seria implausível acreditar que as divergências morais fundamentais de uma sociedade pudessem ser

resolvidas racionalmente (Gowans, 2021, 2). Portanto, só poderíamos falar de verdade ou justificação em termos relativos e contingentes.

Um segundo argumento para a RMM enfatiza a diversidade moral em vez da discordância moral. Esse argumento enfatiza os aspectos da moralidade para além dos desacordos (Gowans, 2021, 2). De acordo com Rovane (2011, p. 34), o relativismo é melhor compreendido, não como uma resposta aos desacordos existentes, mas como uma resposta a esquemas conceituais alternativos que retratam mundos diferentes que são normativamente isolados uns dos outros, segundo as respectivas visões de mundo de cada um. Para Wong, cada sociedade possui seu sistema de crenças e valores que são necessários para o funcionamento de tal sociedade (1991, p. 443). De acordo com ele, as crenças seriam verdadeiras para uma sociedade, mas não necessariamente para outras.

Contudo, poderia ser objetado que mesmo que crenças sejam necessárias para a manutenção de uma sociedade, isso não implica, necessariamente, que essas crenças estejam de fato justificadas. O problema com esse tipo de argumento é que as crenças morais não são justificadas apenas com base no fato de serem necessárias para a existência de uma sociedade. Mostrar que certas crenças são necessárias para manter uma sociedade racista, por exemplo, não é justificar esse tipo de crença. Logo, mesmo que as instituições e práticas de uma sociedade dependam da aceitação de certas crenças, a sua justificação dependeria de uma crença razoável moralmente aceita.

Em síntese, para o argumento que dá ênfase à diversidade, não existe um juízo moral superior aos demais, mas juízos alternativos e contingentes, isto é, diferentes linguagens que expressam conceitos e perspectivas diferentes, em vez de discordâncias. Nesta leitura, por exemplo, um julgamento moral pode ser verdadeiro para o ocupante de um mundo, mas não para o ocupante de outro.

Um terceiro argumento que pode endossar o RMM recorre ao ideal de tolerância, isto é, à ideia de que deve existir respeito e tolerância às opiniões morais divergentes, além de se permitir que elas sejam expressas livremente (Moser and Carson, 2001, p. 4). Esse argumento, também defendido pelo RMN, se fundamenta no fato de que seria injusto e inadequado julgar as ações de outras pessoas pelos seus próprios padrões e crenças morais individuais ou sociais.

Neste contexto, tolerância não significa normalmente indiferença ou ausência de desaprovação: significa ter uma política de não interferir nas ações de pessoas que são baseadas em julgamentos morais que rejeitamos, quando o desacordo não é ou não pode ser resolvido racionalmente (Gowans, 2021, 8). Acredita-se que isso se aplica especialmente às relações entre nossa sociedade e aquelas sociedades com as quais temos discordâncias morais significativas. Contudo, esse ideal de tolerância também parece ser perfeitamente compatível com o objetivismo moral, que defende que nem todas verdades objetivas do mundo precisam ser conhecidas por todas as pessoas do mundo, exigindo-se, portanto, o respeito e a tolerância às crenças e comportamentos dos outros, pelo motivo de que eles (assim como nós) podem desconhecer os fatos morais.

Por último, outro argumento comum tenta demonstrar que as razões morais de uma pessoa estão baseadas nas atitudes psicológicas dessa pessoa, tais como suas crenças, desejos e intenções (Moser and Carson, 2001, p. 5). Essa visão busca sustentar uma conexão entre o que é moralmente exigido de uma pessoa e o que essa pessoa aprova, pelo menos implicitamente. Essa posição tem inspiração em Hume ao defender que os princípios da moralidade são inadequados como fonte de razões morais e que certas atitudes psicológicas de um agente são cruciais para ele decidir e agir.

Consequentemente, nessa perspectiva, as atitudes psicológicas podem variar entre os agentes morais. Isso significa que os requisitos morais básicos que realmente motivam uma pessoa podem variar, pelo menos até certo ponto, entre os agentes morais. Assim, o argumento tenta demonstrar que as atitudes psicológicas motivadoras de uma pessoa não são automaticamente moralmente obrigatórias ou mesmo moralmente permissíveis para ela (Moser and Carson, 2001, p. 6). Portanto, esse argumento corresponde a um tipo de relativismo motivacional do agente, segundo o qual as razões motivadoras para alguém decidir e agir seriam determinadas pelas atitudes psicológicas do agente, que podem variar entre os agentes morais.

2.5. A relação entre o relativismo moral e a ética das virtudes

Esta seção pretende traçar um possível ponto de divergência ou de confrontação entre a ética das virtudes de Aristóteles e o relativismo moral, nas discussões atuais. Com essa finalidade, começarei com algumas observações sobre o relativismo moral,

seguido de uma breve caracterização da ética das virtudes, proposta pelos seus intérpretes neo-aristotélico e, por fim, buscarei demonstrar a relação entre elas.

Em vista do que tem sido discutido até aqui, não há dúvidas de que uma visão oposta ao naturalismo neo-aristotélico é proposta pelo relativismo. Com efeito, um relativista concordaria que as virtudes morais são simplesmente um reflexo dos grupos sociais, culturais, bem como das tradições locais. Para ele, não pode existir uma lista de virtudes que sejam validadas em todas as sociedades e culturas diversas, visto que diferentes culturas possuem diferentes códigos morais. Nesse sentido, o relativismo moral se apresenta como um problema para a ética das virtudes devido ao seu critério contingente e relativo de caracterizar as virtudes humanas.

Para Hursthouse (1999, p. 33), se o relativismo cultural ou moral ou estiver correto, talvez não se possa fazer mais do que listar traços de caráter aceitos por nossa própria cultura ou sociedade e apenas ter que aceitar que tudo o que podemos saber é o que é certo de acordo com nós, o que pode estar errado de acordo com alguma outra cultura. Além disso, quando nos lembramos de quanta discordância moral existe entre nós talvez não se possa nem fazer isso. Talvez tenhamos que aceitar que não há nada que conte como saber que uma determinada ação é certa; tudo o que existe é sentir-se convencido de que é porque está de acordo com uma certa regra que se deseja aderir pessoalmente, ou porque é o que seria feito pelo tipo de pessoa que se deseja ser.

Desse modo, para o relativismo moral, visto que as virtudes diferem de sociedade para sociedade e, assim, podem ser pensadas de forma diferente de uma cultura para outra cultura, visto que as pessoas possuem personalidades diferentes e têm estilos e padrões de vida diferentes, os traços de caráter seriam estabelecidos contingentemente por convenção social, algo que parece contrário ao pensamento de Aristóteles de que algumas virtudes seriam estabelecidas pela condição da natureza humana (Rachels, 2015, p. 169). Além disso, como os argumentos em favor do RMM estariam fundamentos no RMD, que enfatiza a importância dos desacordos e diversidades morais na sociedade, o entendimento do relativista no que diz respeito às virtudes morais também parece enfatizar a importância da diversidade ou relatividade das virtudes morais que variam de sociedades para sociedade.

Consequentemente, pode-se afirmar que diferentes traços de caráter poderiam ser considerados virtudes em uma cultura, enquanto que os mesmos traços poderiam ser considerados vícios em outras, ou seja, o julgamento no que diz respeito ao caráter humano seria relativo à cada sociedade em particular para qual essa virtude está justificada (Gowans, 2011, p. 394). Desse modo, as virtudes morais seriam apenas consideradas traços de caráter relativos às tradições ou práticas de um grupo social ou comunidade local. Na prática, isso significa que, em uma comunidade ou grupo social, um determinado comportamento poderia ser, convencionalmente, reconhecido como uma virtude, enquanto que em outro lugar esse mesmo comportamento poderia ser reprovado.

Em vista disso, para o relativismo, como vimos, os conflitos entre estruturas morais de uma sociedade, quer dizer, os desacordos morais profundos, não podem ser resolvidos racionalmente devido ao critério de justificação, que seria considerado relativo em vez de absoluto, bem como à imprecisão ou à indeterminação dos conceitos morais utilizados na avaliação de uma ação moral. Além disso, para Mackie (1991, p. 15) a afirmação de que não existe valores objetivos não está relacionado apenas a noção “dever” ou “obrigação” ou àquilo que é “certo” ou “errado”, mas também se refere à noção de bondade moral.

Nessa perspectiva, se os autores neo-aristotélicos estiverem certos em sua argumentação em favor da universalidade e objetividade da ética por Aristóteles, o relativismo pode de fato constituir um problema para a ética das virtudes. Caso contrário, sem essa pretensão de uma base universal e objetiva para a natureza humana, a discussão perde força, e o relativismo, portanto, não se apresenta como um problema para a ética das virtudes contemporânea nesses termos apresentados.

Com efeito, os neo-aristotélicos buscam uma fundamentação objetiva para a fundamentação da natureza humana. Para autoras como Foot e Hursthouse, que buscam inspiração em Aristóteles para uma fundamentação objetiva e universal para a ética, o conceito de virtude, é compreendido como profundamente fundamento na natureza humana. Nesse sentido, de acordo com esses proponentes, Aristóteles é visto como justificando suas afirmações sobre as virtudes e sua importância com base em fatos objetivos sobre a natureza humana, em vez de características contingentes de sua

própria sociedade que não admitem justificativa objetiva. Assim, segundo essa interpretação proposta, ele parece defender uma forma de naturalismo ético fundamentado em fatos objetivos da natureza humana que seria incompatível com uma forma de relativismo moral (Gowans, 2011, p. 394).

Por conseguinte, essa interpretação naturalística das virtudes humanas de Aristóteles parece apoiada pelo seu argumento teleológico do fim único encontrado no livro I da *Ética a Nicômaco*, quando ele afirma:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente, tal fim será o bem, ou antes o sumo bem (EN, I, 1094a18-22).

Aristóteles sustenta que toda pessoa tem, ou deveria ter, um fim último (*telos*) a ser almejado. Para ele, se existem objetos desejados por si mesmo, esse fato tem implicações para o planejamento da vida humana. De acordo com Aristóteles, esse *bem* (*eudaimonia*), geralmente traduzido como felicidade, é algo desejável em si mesmo e tende, portanto, a ser o fim último de todos os esforços humanos. Logo, para ele, o objetivo de todo o ser humano parece ser a felicidade. Essa afirmação defende que uma vida virtuosa não é apenas admirável, mas atraente ou benéfica para o seu possuidor. Essa ideia é defendida por Hursthouse que tenta explicitar que uma virtude é um traço de caráter que um ser humano precisa para a *eudaimonia*, para florescer ou viver bem (1999, p. 167).

Ademais, uma vez que, para Aristóteles, a nossa função distintiva como seres humanos é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional (EN, II, 1098a5-10), o *bem* para nós envolve raciocinar bem, e isso é dito ser a característica de uma pessoa virtuosa. Logo, o bem do homem será uma atividade da alma em conformidade com a razão. Nesse sentido, à luz dessa premissa, Aristóteles parece apelar para um fato sobre a natureza humana, a saber, a nossa função característica que é raciocinar. A fim de responder à objeção relativista, os autores aristotélicos tentam demonstrar que esse *bem* seria comum a todos os cidadãos e, portanto, não relativo.

Nessa perspectiva, todos seres humanos buscariam a *eudaimonia* como um coroamento de uma vida virtuosa. Desse modo, Aristóteles parece recorrer a fatos sobre

a natureza humana com a finalidade de estabelecer uma ética fundamental e absoluta sobre as virtudes humanas (Gowans, 2011, p. 394). Portanto, Aristóteles é visto como um defensor de uma teoria das virtudes objetivista pelo fato de que ele identifica algumas virtudes relacionadas às esferas da vida humana que seriam comuns a todos os seres humanos (Moser and Carson, 2001, p. 17). Para cada virtude existe uma esfera da experiência humana correspondente. Assim, para cada esfera, Aristóteles oferece sua teoria específica da virtude correspondente, onde as virtudes são disposições estáveis para agir adequadamente em uma determinada esfera de conduta.

Nesse sentido, Aristóteles parece propor uma teoria das virtudes humanas segundo a qual as virtudes são consideradas disposições estáveis para um ser humano agir adequadamente em uma determinada área da sua vida (Moser & Carson, 2001, p. 17). Assim, os proponentes da ética das virtudes neo-aristotélica podem argumentar que, seguindo Aristóteles, a natureza humana é tal que virtudes como coragem, temperança e justiça são necessárias para qualquer concepção plausível de uma vida boa (Gowans, 2021, 5).

Nesse contexto, uma razão pela qual se acredita que a ética das virtudes, em sua forma neo-aristotélica, pode ter problema com o relativismo é derivado da interpretação particular que o naturalismo recebe, pois para os naturalismo neo-aristotélico, Aristóteles oferece um relato da natureza humana que pretende ser objetivo, ou seja, para ele, os seres humanos vivem de acordo com uma orientação teleológica na qual eles existem por um propósito segundo a sua natureza específica (Stangl, 2017, p. 5). Assim, se a natureza tem uma orientação teleológica ela também poderia ser considerada normativa no sentido de permitir que os seres humanos alcancem o *télos*.

Em vista disso, um relativista metaético rejeita esse argumento objetivista naturalista por ver nele uma inconsistência tanto no que diz respeito à ideia de uma natureza humana que seria partilhada por todos os homens em todas as épocas, quanto com relação à possibilidade de se resolver racionalmente conflitos morais fundamentais. Poderia se argumentar que a natureza humana também poderia ser considerada como relativa à cultura devido ao fato de que o ser humano pode ser moldado pela cultura na qual foi criado (Wellman, 1963, p. 173).

Contudo, Hursthouse tenta demonstrar que as virtudes não podem ser justificadas por nossa própria cultura ou sociedade em particular como defende o relativismo moral ou até mesmo o ceticismo moral (1999, p. 33). Nesse sentido, ela parece considerar o problema do relativismo como um desafio a ser enfrentado pelas éticas das virtudes como uma abordagem sistemática.

Portanto, um dos principais pontos de debate entre os proponentes do RMM e os seus críticos proponentes da ética das virtudes diz respeito à possibilidade de resolver racionalmente desacordos morais fundamentais. Quer dizer, o RMM coloca o problema da verdade ou justificação dos juízos morais para a ética das virtudes, que a despeito de ser considerada uma ética eminentemente normativa, tem implicações metaéticas no que diz respeito à justificação das virtudes morais. Além de que o relativismo moral pode se apresentar como uma objeção externa à ética das virtudes na medida em que ele é uma teoria ética que faz objeções de natureza epistemológica e metafísica à ética das virtudes (Solomon, 1988, p. 430). Então, o principal objeto de debate nessa relação entre a ética das virtudes e o relativismo diz respeito ao valor de verdade ou a justificação dos julgamentos morais relativos às virtudes, isto é, o foco da discussão é se as virtudes seriam absolutas e universais ou apenas relativas ou contingentes a uma sociedade ou cultura específica (Gowans, 2011, p. 393).

Enquanto que o relativismo busca fundamentar sua defesa em critérios subjetivos no que diz respeito aos conflitos e desacordos morais profundos da sociedade, a ética das virtudes apela, ao menos em parte, para critérios objetivos fundados na natureza humana. Em particular, os proponentes de uma ética das virtudes aristotélica buscam, em uma leitura da ética de Aristóteles fundada na natureza humana, recursos para responder objetivamente ao desafio de resolver racionalmente desacordos morais fundamentais.

Desse modo, é sugerido que a ética das virtudes, em sua forma, neo-aristotélica, teria uma relação com relativismo, um ponto de divergência, no que se refere ao critério de justificação das virtudes morais, já que a ética das virtudes busca sustentar a possibilidade de uma fundamentação objetiva para a ética, enquanto que os relativistas tentam fundamentar a ética sem nenhuma reivindicação ou pretensões de universalidade (Stangl, 2017, p. 6).

Em vista disso, essa questão metaética posta entre essa relação é se as características básicas da ética das virtudes podem ou não ser justificadas principalmente com base em fatos objetivos sobre a natureza humana. Ademais, até que ponto as virtudes morais são fundamentadas, se é que são, em valores contingentes e convencionais de suas respectivas sociedades, baseadas em fatos não objetivos?

Outrossim, o problema da justificação moral não atinge apenas a ética das virtudes, mas também outras teorias normativas. De modo geral, para a deontologia há a questão de como justificar as afirmações de que certas regras e deveres morais são os corretos, e para o utilitarismo, de como justificar a afirmação de que tudo o que realmente importa moralmente são as consequências para a felicidade ou o bem-estar. Assim, para a ética das virtudes, o problema diz respeito à questão da justificação das virtudes morais (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 3).

Em síntese, o relativismo moral levanta um problema especial para a ética das virtudes apenas se o próprio entendimento do conceito de virtudes é supostamente fundamentado num relato naturalista conforme seus proponentes sugerem. Assim sendo, o naturalismo neo-aristotélico, diante do desafio do relativismo, tenta oferecer recursos especiais para responder a ele, ou seja, o naturalismo neo-aristotélico busca conectar a virtude a uma explicação da natureza humana como tal, neutralizando qualquer ameaça do relativismo moral, de acordo com os proponentes comprometidos com esse naturalismo (Stangl, 2017, p. 9).

Então, visto que o relativismo se apresenta como um desafio para uma ética que fundamenta seus juízos em bases objetivas da natureza humana, os proponentes de uma ética das virtudes neo-aristotélica têm buscado desenvolver um entendimento mais aprofundado sobre o naturalismo de Aristóteles em sua ética, com a finalidade de responder à objeção relativista (Gowans, 2011, p. 392). Na tentativa de responder a esse problema, o próximo capítulo apresenta as principais abordagens declaradamente naturalistas de alguns neo-aristotélicos proeminentes como Philippa Foot e Rosalind Hursthouse sobre a ética das virtudes. Se esses autores aristotélicos estiverem certos em sua interpretação de Aristóteles, seria possível fornecer uma resposta adequada à objeção do relativismo moral de que as virtudes morais são relativas e contingentes a cada cultura.

3. A RESPOSTA DO NATURALISMO NEO-ARISTOTÉLICO AO PROBLEMA DO RELATIVISMO

Como observado no capítulo anterior, considerando que uma das principais proposições defendidas pelo relativismo moral é a de que não existe um padrão de julgamento moral objetivo e universal para as sociedades e culturas, logo, os julgamentos morais não são objetivamente verdadeiros ou falsos. Nesse sentido, para os relativistas não existe uma única moralidade verdadeira, pois ela é tão somente resultado de convenções ou entendimentos entre as pessoas. Portanto, pode-se afirmar que, segundo a ética relativista, não há critérios ou exigências morais básicas que se apliquem a todas as pessoas em todas épocas.

Consequentemente, de acordo com esse pensamento relativista, o que conta como virtude é contingente a uma sociedade ou cultura, ou seja, as virtudes morais diferirem de sociedade para sociedade. As virtudes seriam definidas por uma espécie de convenção social, algo que é contrário ao pensamento de Aristóteles, que parece defender que algumas virtudes seriam estabelecidas objetivamente pela condição da natureza humana (Rachels, 2015, p. 169). Assim, o desafio que o relativismo moral parece colocar à ética das virtudes diz respeito a um problema de natureza metaética no que se refere à justificação das crenças morais (Hursthouse and Pettigrove, 2022, 3), em particular, o desafio de justificar a objetividade e universalidade das virtudes humanas.

Além disso, como foi discutido no primeiro capítulo, a ética das virtudes contemporânea se apresenta como uma forma de naturalismo neo-aristotélico, que faz uso de elementos teleológicos da ética de Aristóteles na tentativa de oferecer uma explicação da moralidade fundamentada numa compreensão da natureza humana em termos objetivos. Nesse sentido, os naturalistas neo-aristotélicos, que se comprometem com uma tese metafísica sobre a natureza dos fatos e propriedades morais que são considerados fatos e propriedades naturais, tentam demonstrar que o conceito de bondade moral é um exemplo de bondade natural nos seres humanos, na qual denota um tipo de avaliação que se aplica aos seres vivos em virtude da descrição da sua natureza e sua forma específica de vida.

Nesse contexto, da mesma forma que as raízes de um carvalho podem ser naturalmente boas ao permitir que ele floresça enquanto carvalho, os neo-aristotélicos

tentam demonstrar que as virtudes morais são naturalmente boas para os seres humanos porque permitem que eles floresceram enquanto seres humanos. A seguir, explicitarei a posição naturalista na tentativa de oferecer uma explicação da moralidade que fundamenta as verdades morais em fatos objetivos sobre nossa natureza.

Meu propósito neste capítulo é esclarecer em que medida a ética das virtudes, em sua forma de naturalismo ético, é capaz de estabelecer que uma vida de virtudes, como eles entendem, depende necessariamente de fatos objetivos sobre a natureza humana, ao contrário da posição relativista, segundo a qual as virtudes dependem de fatos contingentes convencionalmente estabelecidos pelas diferentes sociedades. Como dito, os naturalistas aristotélicos tentam demonstrar que a ética das virtudes pode ser justificada puramente com base em fatos objetivos sobre a natureza humana e que, portanto, as virtudes morais apenas dependem de um fundamento objetivo para a natureza humana (Gowans, 2011, p. 391).

Em vista disso, proponho examinar as tentativas de resposta ao problema do relativismo moral oferecidas por alguns proponentes da ética das virtudes aristotélica contemporânea. Explanarei os argumentos de dois dos principais autores defensores do naturalismo aristotélico contemporâneos, a saber, Philippa Foot e Rosalind Hursthouse. Além disso, a despeito das diferenças e pontos de vistas discordantes, tentarei encontrar um terreno comum entre elas.

3.1. O naturalismo ético de Philippa Foot

Philippa Foot foi uma das primeiras filósofas morais contemporâneas a enfatizar a importância das virtudes morais na tradição aristotélica. Com esse propósito, ela parece buscar na ética de Aristóteles a inspiração para fundamentar a moralidade humana em termos de um objetivismo ético. Dessa maneira, a sua teoria ética naturalista, que pretende descrever um tipo particular de avaliação moral da ação humana, se apresenta como uma abordagem para a ética das virtudes (Hacker-Wright, 2009, p. 308).

Foot, assim como Hursthouse, deu considerável atenção ao problema do relativismo moral. Para ela, é uma questão difícil saber se o relativismo moral é uma teoria correta do julgamento moral (2001a, p.194). De acordo com ela, o problema do

relativismo é que, como ele não estabelece critérios objetivos para os julgamentos morais, não há juízos avaliativos certos ou errados absolutamente, mas apenas relativamente a um padrão local, o que dificulta um método racional para a resolução dos desacordos morais. No entanto, conforme o seu pensamento, seria possível fornecer respostas objetivas plausíveis ao desafio dos desacordos morais na sociedade tendo em vista que, de modo geral, o seu projeto naturalista tenta demonstrar que a natureza dos julgamentos morais e fatos sobre a natureza humana pode ser estabelecida com base em critérios objetivos, um ponto de vista contrário ao que defende a posição relativista.

Nesse sentido, Foot, na tentativa de responder ao desafio do relativismo moral, observa que existem características comuns acerca da natureza humana. Ela busca argumentar que há necessidades e interesses comuns entre os seres humanos que podem servir como um fundamento para a moralidade, na medida em que esse fato pode ser visto como um padrão objetivamente compartilhado (Moser e Carson, p. 2001, 17). Portanto, Foot tenta demonstrar que há características comuns acerca da natureza humana que estabelecem um tipo de critério sobre o que poderia ser considerado uma boa vida para os seres humanos nesse termos (Gowans, 2021, 7).

Nesse contexto, em favor de um naturalismo ético como teoria cognitiva, ela argumenta contra as visões então predominantes sobre a natureza dos julgamentos morais, como a posição antinaturalista de G. E. Moore, que defendia que a bondade era uma propriedade não natural, bem como as teorias subjetivistas como o emotivismo e o prescritivismo, ambas teorias não-cognitivistas. Grosso modo, essas teorias defendem que os juízos morais não são verdadeiros ou falsos, ou seja, eles não expressam crenças ou verdades, mas sim atitudes emocionais ou prescrições que estão relacionadas subjetivamente a pessoa do agente moral.

Além disso, vimos no segundo capítulo que o subjetivismo pode ser entendido como uma forma extrema de relativismo, no qual as verdades normativas são verdades relativas a um sujeito específico. Assim, essas teorias estão comprometidas, de algum modo, com uma forma de relativismo, visto que elas negam a presença de critérios objetivos, ou de qualquer método objetivo pelo qual os desacordos entre os indivíduos com princípios morais diferentes possam ser resolvidos (Foot, 2001a, p. 189).

Nesse sentido, Foot parece interessada em fundamentar a avaliação da ação humana em fatos decorrentes essencialmente da vida humana e não em propostas subjetivistas ou relativistas como propõem as visões não cognitivistas em ética. Para ela, em vez de predicar um tipo especial de propriedade “não natural”, os julgamentos morais compartilham uma estrutura conceitual e status com julgamentos “naturais”. Assim, o seu naturalismo é uma tentativa de responder a esse problema colocado pelas teorias não cognitivistas, como ela entende. Com efeito, o naturalismo de Foot oferece uma nova abordagem à teoria objetivista na ética (Hacker-Wright, 2009, p. 309). No entanto, poderia ser questionado se esses critérios objetivos realmente teriam validade para todos os julgamentos morais.

Desse modo, como o projeto naturalista de Foot busca encontrar na natureza humana um fundamento objetivo para a ética, é sugerido que o critério de normatividade para a ação humana que buscamos na ética é apenas um caso especial de normatividade encontrada em conexão no mundo dos seres vivos em geral (FitzPatrick, 2000, p. 20). Essas normas são consideradas “especiais” porque elas envolvem a vontade e a razão humana e é por isso que são relevantes para a ética, ao contrário das normas que envolvem fisiologia ou o comportamento de animais não humanos.

Assim como fazemos avaliações de coisas como visão e audição em animais e outros aspectos de seu comportamento, da mesma forma, podemos fazer avaliações objetivas e factuais de coisas como visão, audição, memória e capacidades humanas, com base na forma de vida de nossa própria espécie (Foot, 2000, p. 123). Para ela, por exemplo, ninguém discordaria de que há algo errado com a visão de uma coruja que não consegue enxergar no escuro. Essa avaliação é objetiva e factual, e da mesma forma podemos avaliar objetiva e factualmente os seres humanos, de acordo com a forma de vida da sua própria espécie. Assim, é sugerido que avaliação da vontade humana deve ser determinada por fatos sobre a natureza humana. O desafio de Foot é demonstrar que a mesma estrutura de avaliação aplicada às plantas e animais pode, em alguma medida, ser aplicada aos seres humanos, em termos de uma bondade ou defeito natural. Portanto, se ela estiver certa, a implicação seria que poderíamos fazer declarações que fossem universalmente verdadeiras ou falsas a respeito da vida humana, no que se refere às avaliações morais.

Por conseguinte, a premissa básica do argumento naturalista de Foot parte do princípio de que as formas de vida não humanas, como plantas e animais, são naturais. Ela parte desse ponto para tentar fundamentar a moralidade humana a partir do mundo natural dos seres vivos. Nesse sentido, as avaliações da bondade ou defeito natural em formas de vida não humanas são fundamentadas na natureza dessas formas de vida. Comparativamente, para ela, o julgamento moral das ações e disposições humanas é um exemplo de um tipo de avaliação em si caracterizada pelo fato de que seus objetos são coisas vivas, assim como plantas e animais (Foot, 2001b, p. 5). Portanto, o mundo natural dos seres vivos pode ser encarado de uma perspectiva normativa, segundo as formas de vida características de cada espécie.

Para explicitar esse ponto de vista, Foot invoca a noção de Anscombe conhecida como “necessidade aristotélica”. Com efeito, essas “necessidades aristotélicas” dependem do que as espécies particulares de plantas e animais precisam, de seu habitat natural e das formas de entender que estão em seu modo particular de vida (Foot, 2001b, p. 11). É a noção de que é necessário que as plantas tenham água, que os pássaros construam ninhos, que os lobos cacem em bandos e que as leoas ensinem seus filhotes a matar, ou seja, essas “necessidades” dependem do que as espécies particulares de plantas e animais precisam, de seu habitat natural e das formas de entender que estão em seu repertório (Foot, 2000, p. 116). Essas necessidades juntas determinam o que é para os membros de uma determinada espécie serem como deveriam ser e fazer o que deveriam fazer. Portanto, é o entendimento de que a normatividade está relacionada as formas de vida das espécies, o que tem a ver, em última análise, com o florescimento de tais espécies.

A despeito da afirmação de Foot ser bastante geral, sem uma descrição das diferenças entre as espécies nos detalhes do funcionamento adequado e na natureza das necessidades atendidas, a ideia comum é que o funcionamento adequado para os membros de uma determinada espécie deve ser entendido em relação às maneiras pelas quais eles normalmente atendem às suas várias necessidades e florescem, como parte do modo de vida característico da espécie. Desse modo, o pensamento de Foot é que pertence à própria natureza dos seres que, para qualquer espécie de organismo vivo, haja um conjunto de fatos sobre suas necessidades biológicas típicas e sobre como essas

necessidades são adequadamente atendidas para que, tudo o mais sendo igual, tais seres vivos floresçam (FitzPatrick, 2000, p. 17). Então, para o naturalismo neo-aristotélico, o funcionamento biológico natural adequado de um ser vivo, tanto no nível fisiológico quanto no nível comportamental, deve ser entendido nesses termos.

Essas necessidades estariam relacionadas com a teleologia das espécies, segundo um pano de fundo aristotélico. As plantas e animais seriam avaliados em termos de suas funções e características específicas conforme o ciclo biológico de cada espécie. Assim, as funções biológicas que são constitutivas do funcionamento adequado de um ser vivo são aquelas que contribuem adequadamente para o atendimento das necessidades de tais seres e, portanto, para o seu florescimento, como parte do "modo de vida da espécie".

Ademais, para fundamentar seu naturalismo, e dar sentido à sua noção de florescimento, Foot busca inspiração no artigo de Michael Thompson, *The Representation of Life*. Em linhas gerais, Thompson define as ideias de “vida”, “organismo” e “forma de vida” como pensadas e estruturadas em determinações lógicas (1995, p. 210). Para ele, essas determinações lógicas são a chave para entender o que é distintivo nos seres vivos, a fim de entender a natureza da própria vida em termos de suas operações vitais. Essa abordagem teleológica de Thompson tenta explicitar que os organismos vivos têm funções e propósitos, de acordo com o modo de vida particular.

Thompson tenta demonstrar que, para entender certas maneiras distintas pelas quais descrevemos organismos individuais, devemos reconhecer a dependência lógica dessas descrições da natureza da espécie à qual o indivíduo pertence. Para ele, todo organismo vivo é dotado de operações e processos vitais específicos, como a necessidade de se alimentar, respirar, comer e reproduzir, por exemplo. Nesse sentido, ele busca defender a existência de uma dependência lógica entre os organismos vivos de uma mesma espécie que possibilitaria descrever adequadamente tais organismos dentro da particularidade de cada espécie. Assim, a identificação de um organismo particular apenas seria possível ao situá-lo em sua relação com outros da mesma espécie (Hacker-Wright, 2009, p. 311).

Além disso, de acordo com ele, uma forma de vida ou “espécie” é qualquer coisa que é, ou poderia ser imediatamente designada por um conceito de espécie ou uma palavra de forma de vida (Thompson, 1995, p. 242). Assim, uma forma de vida é a ideia

de um tipo ou espécie viva construída em parte a partir de observações empíricas da vida dos membros dessa espécie. A forma de pensamento em questão se manifesta no tipo de descrições genéricas que normalmente encontramos na natureza em declarações como “o lince tem quatro patas” ou “os carvalhos têm raízes profundas e robustas”. Thompson denomina essas descrições dos seres vivos como “categorias aristotélicas”, que ele tenta demonstrar que fazem parte do ciclo de vida de cada ser vivo segundo a sua espécie (1995, p. 223). Por sua vez, Foot entende que essas “categorias aristotélicas” dizem respeito a como um tipo de planta ou animal, considerando suas características e habitat natural, é capaz de se desenvolver, defender e se reproduzir na natureza (2001b, p. 20).

Logo, a sua sugestão é que existe uma relação entre essas “categorias aristotélicas”, exploradas por Thompson, e a teleologia dos seres vivos, pois, para ela, essas categorias são proposições que têm a ver com a maneira como certas características biológicas aparecem ou que certas coisas são feitas em organismos de uma dada espécie (Foot, 2001b, p. 21). Assim, essas categorias são proposições que dizem respeito, direta ou indiretamente, à automanutenção, à defesa e à obtenção de alimento, bem como à reprodução da espécie e que desempenham, teleologicamente, um papel no modo de vida dos seres vivos.

Nesse ponto é importante destacar que os comentadores de Foot entendem que não ela estaria preocupada com uma descrição dos seres vivos de uma perspectiva de uma biologia evolutiva, que estaria interessada em assuntos envolvendo a reprodução genética da espécie (Hacker-Wright, 2009, p. 312). Desse modo, a sua preocupação parece ser com o fato de como se deve identificar um organismo como tal, de acordo com sua natureza particular, e não como um organismo surgiu e evoluiu. Para ela, o modo como um ser vivo deve ser é determinado pelo que é necessário para a sua manutenção e reprodução da espécie, por exemplo. Assim, o interesse de Foot com as descrições das espécies não inclui tudo o que é característico dos membros da espécie, mas apenas aquilo que conta em termos de alguma função nessa vida.

Em vista disso, a proposta de Foot aqui é tentar demonstrar como essas descrições dos seres vivos em termos de uma “categoria aristotélica” podem ser relevantes para os julgamentos normativos que fazemos sobre plantas e animais quando

dizemos, por exemplo, que uma planta em nosso jardim está doente ou não está crescendo adequadamente, ou que uma certa leoa é uma mãe negligente, ou um coelho em particular não é tão reprodutivo como um coelho deve ser. Ela tenta demonstrar que essas “categorias aristotélicas” são proposições que têm a ver com a maneira como certas características aparecem ou são feitas em organismos de uma determinada espécie que apontam para sua função e propósito na natureza.

Nessa perspectiva, considerando que as noções de bondade e defeito no domínio das plantas e animais dependem essencialmente da forma de vida da espécie à qual um indivíduo pertence, Foot adota a estrutura conceitual de Thompson de julgamentos de bondade e maldade naturais, argumentando que os significados dos termos "bom" e "mau" são os mesmos quando usados em julgamentos de bondade natural e defeito de plantas e animais como quando aplicados aos humanos (Snow, 2017, p. 14). Desse modo, como os julgamentos relativos aos critérios de bondade natural e defeito natural dependem, em alguma medida, da forma de vida de cada espécie, o naturalismo de Foot sugere que existe na natureza um elemento de normatividade.

Assim, para ela, essa é a característica da vida dos seres vivos com a qual as categorias aqui têm a ver, isto é, ela desempenha um papel na vida dos seres vivos em termos teleológicos. Por exemplo, a espécie do pavão macho tem a característica natural de exibir sua cauda brilhante para atrair uma fêmea durante a época de acasalamento. A cauda, portanto, serviria a esse propósito. Também há uma categoria aristotélica para as plantas que crescem para cima para chegar à luz. Já as aves migratórias voam para encontrar as melhores condições ecológicas para sobreviver.

Em vista disso, o naturalismo de Foot parte do princípio de que é a forma de vida particular de um ser vivo que determina como a sua espécie individual deve ser ou quais funções deve desempenhar, segundo a sua natureza (2001b, p. 22). Esses julgamentos teleológicos naturais buscam desempenhar um papel importante no que diz respeito aos vários elementos, aspectos e fases de um determinado ciclo de vida das espécies. No entanto, Foot busca deixar claro que esses seres vivos não desempenham essas funções como sendo seu fim ou propósito, embora se possa dizer que seja o fim ou propósito da operação.

Nesse ponto, Foot sustenta que as “categorias aristotélicas” são capazes de descrever normas em vez de meras normalidades estatísticas, isto é, ela busca demonstrar que aquilo que distingue uma categórica aristotélica de uma mera proposição estatística sobre os seres vivos é o fato de que ela se relaciona com a teleologia de cada espécie (2001b, p. 23). Em outros termos, para ela, o aspecto normativo dessas categorias diz respeito, direta ou indiretamente, ao modo como a vida deve funcionar segundo cada espécie. Logo, as avaliações dos seres vivos, de acordo com suas características e operações, apenas pode ser feita adequadamente por referência a sua própria espécie (Foot, 1994, p. 208). De acordo com ela, é apenas por referência à sua espécie que podemos avaliar e julgar um ser vivo em termos de sua capacidade. Por exemplo, como ela diz, não é justo que, em relação à visão, as toupeiras devam ser julgadas pelos padrões naturais dos falcões.

De considerações como essas surge a proposta do naturalismo neo-aristotélico de que a normatividade na ética é uma espécie de normatividade teleológica. Esse padrão de normatividade, que promove avaliações apoiadas por declarações teleológicas, depende de fatos sobre a natureza de cada espécie em questão e não de qualquer perspectiva humana (Gowans, 2011, p. 405). Desse modo, assim como a ética aristotélica faz uso de proposições teleológicas acerca das avaliações dos seres humanos, também é sugerido pelo naturalismo de Foot que o mesmo se aplique, em alguma medida, às avaliações de outros seres vivos.

Ademais, Foot tenta demonstrar que existe uma comparação entre a base da avaliação moral humana e a avaliação do comportamento em plantas e animais (2001b, p. 12, 2000, p. 117). Os julgamentos sobre o que é necessário para o bem das plantas e animais fornecem padrões por meio dos quais os seres humanos podem identificar indivíduos que são bons de sua espécie e aqueles que são defeituosos. Consequentemente, assim como as plantas e os animais têm necessidades específicas, de acordo com cada espécie, os seres humanos também têm de necessidades que lhe são próprias. O argumento que ela está tentando defender é que ao olharmos para a vida dos seres vivos, no que diz respeito ao modo como os avaliamos, isso deve, em alguma medida, lançar luz sobre o modo de vida dos seres humanos. Assim, uma vez que é da natureza dos lobos caçar juntos em bandos e da natureza das abelhas dançarinas levar

outras abelhas a fontes de néctar, podemos dizer que um lobo solto, aquele que não participa da caça, mas participa dos despojos, e uma abelha dançarina que encontra néctar, mas não alerta outras abelhas sobre seu paradeiro, são defeituosos.

O projeto naturalista de Foot sustenta, de forma ambiciosa, que as avaliações da bondade natural em seres humanos são do mesmo tipo que as avaliações da bondade natural em outras formas de vida não humanas. As avaliações da vontade e da ação humana compartilham um tipo de estrutura conceitual com as avaliações das características e operações de outros seres vivos e, portanto, só podem ser entendidas nesses termos, de acordo com ela. Como resultado, assim como as avaliações dos seres vivos são naturais, as avaliações da bondade natural na forma de vida humana também são naturais. O seu naturalismo sugere que uma avaliação adequada das ações humanas depende das características essenciais da vida humana, quer dizer, a avaliação da vontade humana deve ser determinada por fatos sobre a natureza dos seres humanos e a vida de nossa própria espécie. É o entendimento de que o fundamento da moralidade está em fatos sobre a vida humana (Foot, 2001b, p.11).

Ademais, a despeito da gama de considerações relevantes para a determinação das necessidades específicas de seres humanos, Foot explica que a avaliação nos seres vivos de coisas como locomoção, visão e memória tem a mesma estrutura conceitual em animais e nos seres humanos (1994, p. 211). Para ela, se a ação for avaliada em relação às necessidades humanas, como as coisas que as abelhas fazem são avaliadas pelo que as abelhas precisam fazer, isso será relevante para a avaliação do comportamento humano em termos de virtudes. Aqui, ela parece sugerir que como o comportamento de uma abelha dançarina que não dança é defeituoso, como ela exemplifica, em alguma medida, o comportamento de uma pessoa injusta seria analogamente também defeituoso.

Nesse sentido, Foot argumenta que essa analogia avaliativa entre plantas e animais e os seres humanos apenas é possível porque essas avaliações compartilham de uma estrutura conceitual lógica básica que ela reconhece como “bondade natural”, entendida como algo que é atribuível apenas às coisas vivas, de acordo com seus modos de vida e operações características (2001b, p. 19). O que conta como “bondade” (*goodness*) para cada ser vivo são as atividades e os modos de vida da espécie em

particular que são necessários para florescer, tendo em vista que cada ser vivo, de acordo com ela, tem funções e propósitos que devem contribuir para o sucesso da vida, em termos de desenvolvimento, manutenção e reprodução. Dito de outra forma, essa bondade corresponde a uma bondade dependente da espécie, ou seja, ela diz respeito ao que é necessário para o florescimento para um membro de uma espécie particular como tal (Foot, 1994, p. 209).

Com relação ao defeito natural, tomemos como exemplo a qualidade de ser veloz. A rapidez de um cervo não faz mais do que prepará-lo para sobreviver em algum aspecto. Em algumas circunstâncias, um cervo que não consegue ser rápido poderia facilmente ser alcançado por um predador, o que significa que poderia haver algo errado com ele e, dadas as circunstâncias, isso poderia ser considerado com um defeito desse animal. Assim, esse defeito natural diz respeito àquilo que falta ao ser vivo que seja vital para levar adiante seu modo característico de sobrevivência e reprodução.

A despeito de que entre a avaliação das raízes das plantas e a avaliação das ações dos seres humanos há uma mudança de contexto e propósito característicos, a palavra “bom” tem um significado parecido entre os reinos das plantas e dos animais, incluídos aí os seres humanos. Desse modo, o conceito de bom se aplica tanto às “boas raízes” como também às “boas disposições da vontade humana” (Foot, 2001b, p. 26). O significado das palavras “bom” e “mau” não é diferente quando usado para características de plantas, por um lado, e humanos, por outro, mas é o mesmo que é aplicado, em julgamentos de bondade e defeito naturais, no caso de todos os seres vivos.

Nesse sentido, ela sugere que a bondade e defeito dos seres humanos também dependem, em alguma medida, da espécie humana, apesar do fato de haver uma diversidade muito maior na maneira como eles vivem (Foot, 1994, p. 209). De acordo com ela, apesar da diversidade de vidas dentro de um determinado habitat, é comum a todos os seres humanos que eles precisam de uma visão que permita reconhecer rostos, de ouvidos para ouvir, de línguas para soar e de cérebros para processar e falar, por exemplo.

A ideia geral do naturalismo de Foot é que o que é naturalmente bom é determinado pela natureza do tipo do ser vivo em questão. Com efeito, os neo-aristotélicos como ela argumentam que as avaliações morais da ação e do caráter

humano também são naturais, porque são exemplos de avaliações da bondade natural nos seres humanos segundo a sua natureza (Moosavi, 2022, p. 23). Em linhas gerais, o argumento que ela está tentando construir é que, assim como algumas espécies de animais precisam ser velozes para sobreviverem em seu habitat, os seres humanos precisam de virtudes para viverem bem. Foot argumenta a noção de bondade natural é uma forma de avaliação que se aplica exclusivamente ao caso dos seres vivos e suas formas de vida, em termos de florescimento da espécie em particular, e que a virtude moral é um exemplo de bondade natural nos seres humanos. Embora Foot reconheça que as ações humanas têm um grau de complexidade superior ao das plantas e animais, ela mantém que a estrutura conceitual de avaliação é semelhante, nos dois casos.

Outrossim, Foot enfatiza que, embora exista um tipo de comparação no que se refere à base de avaliação moral entre os comportamento dos outros seres vivos e os seres humanos, os animais são diferentes de nós no sentido de que para fazer o que devem fazer, de acordo com suas necessidades e capacidade, eles não precisam entender o que está acontecendo ou oferecer razões para a ação, enquanto que um ser humano pode e deve entender as razões pelas quais ele precisa manter uma promessa ou se comportar de modo justo (2000, p. 117). Com esse fato, ela tenta sugerir que, a despeito da comparação, quando nos referimos aos seres humanos, a moralidade é algo necessário, diferentes de outros seres vivos.

Foot argumenta que fatos naturais têm implicações prescritivas para os seres humanos, isto é, ela tenta esclarecer que uma observação factual sobre a natureza dos seres vivos pode oferecer razões para julgarmos o que é moralmente certo ou errado em termos objetivos. Todavia, é questionável em que medida o julgamento que fazemos a respeito das plantas e animais, sobre a bondade, por exemplo, pode desempenhar um papel no modo de vida e, conseqüentemente, no bem da própria espécie humana. Assim, de que modo essas declarações avaliativas acerca das plantas e dos animais teriam implicações sobre a vida humana? Com efeito, Foot sustenta que isso é possível porque existe na natureza, isto é, nas propriedades e operações de plantas e animais, um padrão universal de normatividade natural (2001b, p. 26). Conforme seu pensamento, identificar um padrão de normatividade nos organismos vivos significa olhar um

organismo de um ponto de vista avaliativo, segundo suas funções vitais características e necessidades, comparando com o que é normal no habitat desse organismo.

Desse modo, aquilo que seria característico de uma espécie definiria o padrão normativo apenas em relação aos aspectos biológicos de um animal e seu ciclo de vida (Copp and Sobel, 2004, p. 538). Assim, a normatividade natural, de acordo com Foot, envolve o reconhecimento dos componentes específicos que são cruciais para a realização das operações vitais de um organismo, quando o situamos em relação ao pano de fundo de sua espécie. No entanto, ainda assim é discutível como poderíamos procurar algo de normativo para a vida humana no mundo natural.

De fato, para fundamentar a normatividade natural, os neo-aristotélicos apelam para uma explicação teleológica da natureza. Assim sendo, ela tenta demonstrar que, apesar das diferenças, assim como as plantas e os animais, segundo suas características e operações, desempenham “funções” e “propósitos” em seus ciclos de vida, também podemos falar das atividades dos seres humanos em termos de “funções” e “propósitos”, de acordo com sua natureza (Foot, 2001b, p. 27). Portanto, a normatividade natural, proposta por Foot, parece envolver o reconhecimento de quais componentes seriam essenciais para a realização das operações vitais de um organismo em termos teleológicos e isso vale também para o caso dos seres humanos.

Conforme essa visão naturalista, identificar algo como um organismo vivo é vê-lo de um ponto de vista normativo. Isso significa situá-lo em relação ao pano de fundo da função característica de sua espécie em termos de suas funções e propósitos. Quer dizer, é avaliar as plantas e animais em relação ao que é normal para sua espécie, e ao fazer isso fazemos uma avaliação normativa. Essas normas, que é um tipo de princípio ou regra moral que pode explicada em termos de fatos ou propriedades naturais encontrados no mundo, são internas à identificação de qualquer coisa como organismo vivo, são normas naturais que se aplicam a esses organismos, em virtudes dos quais eles são julgados como sendo bons ou defeituosos, de acordo com as funções características da sua espécie (Hacker-Wright, 2009, p. 311).

Por certo, essas “funções” e “propósitos” dizem respeito aos elementos que podem compor a boa vida para o ser humano. Os naturalistas neo-aristotélicos acreditam que o conceito de uma boa vida humana desempenhe, em alguma medida, o

mesmo papel na determinação da bondade das características e operações humanas da mesma forma que o conceito de florescimento desempenha na determinação da bondade em plantas e animais. Contudo, o que consiste em florescer pode diferir de um tipo de organismo vivo para outro.

É a noção de florescimento que permite a inferência de julgamentos avaliativos. As avaliações da bondade natural são avaliações baseadas no florescimento, isto é, elas avaliam partes e aspectos dos organismos vivos com base em sua função de permitir que o organismo floresça de acordo com sua forma de vida. Por isso, de acordo com o naturalismo neo-aristotélico, a avaliação moral do caráter e da ação humana é o mesmo tipo de avaliação baseada no florescimento como a avaliação natural das raízes de um carvalho ou da cauda de um pavão (Moosavi, 2022, p. 6).

No entanto, os seres humanos, diferente de outros seres vivos, precisam ser diligentes e decididos em termos de suas funções e propósito, algo que, segundo Foot, não diz respeito apenas ao proteger-se, vestir-se ou alimentar-se, mas também à busca de fins humanos que tenham relação com a dimensão da vida humana em termos de suas relações familiares, amizades e relações especiais com outras pessoas (2001b, p. 30). Em vista disso, ela sugere que o elemento natural necessário para que os seres humanos desempenhem bem o seu papel na sociedade são as virtudes. Portanto, assim como as características naturais de outras espécies explicam e permitem como elas podem alcançar o seu bem, as virtudes permitem aos seres humanos alcançar o bem e o bom desempenho da espécie humana.

Ademais, um aspecto distintamente humano, diferente de outros seres vivos, que tem uma importante função no desenvolvimento do naturalismo neo-aristotélico é a ideia de uma razão prática. Foot tenta demonstrar que sem a ideia de uma razão prática o ser humano não pode florescer, nos termos colocados pela ética de Aristóteles. Em vista do entendimento acerca da ideia de normatividade natural, que se pretende servir como guia de orientação das avaliações dos seres humanos, o argumento naturalista de Foot busca desenvolver uma teoria da racionalidade prática, como critério de avaliação moral, capaz de orientar a ação humana de acordo com as virtudes (2001b, p. 35). Nesse sentido, a premissa é que como os seres humanos são racionais, a ideia de uma racionalidade prática é uma característica inata dos seres humanos no que se refere à

vida moral. Nessa perspectiva, o naturalismo ético neo-aristotélico, tal como Foot o descreve, deve ser entendido como uma tese relativa à racionalidade prática, segundo a qual ela é relativa à espécie (Hacker-Wright, 2021, 6).

Nesse contexto, a razão prática é a capacidade humana de deliberar sobre ações morais. Ela não é subjetiva ou convencional, mas guiada por uma compreensão objetiva daquilo que é capaz de promover o florescimento humano. Ela é vista como algo que apenas faz parte da natureza dos seres humanos do mesmo modo que outras capacidades naturais como a visão ou audição, por exemplo. E o que constitui uma boa visão para um organismo depende de sua forma de vida, o que constitui a racionalidade prática para os seres humanos também depende de sua forma de vida. Assim, os neo-aristotélicos argumentam que os seres humanos têm uma faculdade de razão prática e que o uso dessa faculdade ajuda na caracterização do seu modo de vida, ou seja, a maneira como os seres humanos alcançam seus fins naturais e florescem é reconhecendo, respondendo e agindo à luz de razões. Então, a razão prática os capacita a reconhecer certas maneiras de alcançar seus fins como razoáveis e outras como irracionais em si mesmas. Desse modo, os neo-aristotélicos argumentam que o que é os humanos não podem florescerem independentemente do exercício da razão prática (Moosavi, 2022, p. 25).

Nessa perspectiva, o entendimento é que, para os seres humanos, o funcionamento adequado geralmente envolve não apenas fazer certas coisas, mas chegar a esse comportamento por meio de certos tipos de considerações como razões para agir. Assim, para o projeto naturalista de Foot, agir com base nas razões é, afinal, uma parte natural da vida humana e é plausível supor que isso estará envolvido no funcionamento humano adequado em termos de suas funções e propósitos (FitzPatrick, 2000, p. 19).

Logo, no que se refere à racionalidade da ação moral, no sentido proposto pelo naturalismo neo-aristotélico, as virtudes têm uma função importante. Foot entende que as virtudes humanas, à medida que seus possuidores as reconhecem como tal, podem oferecer razões convincentes para a ação como uma parte necessária da racionalidade prática (Foot, 1994, p. 205). Logo, como uma virtude tem a tendência de tornar boa a ação de seu possuidor, quem age irracionalmente não age bem, conforme essa virtude. Portanto, para que um traço de caráter seja naturalmente bom, ele deve ser compatível

com o exercício adequado da racionalidade prática com o fim de promover uma boa ação.

Em vista disso, de acordo com o entendimento de Foot, como um bom ser humano é aquele que busca o exercício consistente das virtudes, a racionalidade prática envolve a escolha de ações que sejam de algum modo compatíveis com as virtudes capazes de fazer os seres humanos florescerem. Consequentemente, a importância da razão prática para os seres humanos decorre da maneira como essa característica está relacionada à ação. Não é possível agir com plena racionalidade prática na busca de um fim ruim, moralmente falando (Foot, 2000, p. 115). Então, para um ser humano agir bem, necessariamente, é exigido um funcionamento adequado e, portanto, não defeituoso, da racionalidade prática.

Foot sugere que a noção de racionalidade prática, como ela entende, é correlata à da bondade da ação, na medida em que consiste no seguimento adequado das razões (Foot, 1994, p. 214). Desse modo, o que seria “adequado” ou o conceito de “bondade” aqui seria determinado pela vida humana e suas necessidades de modo semelhante à maneira pela qual a visão, locomoção ou boa memória são determinadas em outros seres vivos.

Ademais, Foot tenta demonstrar que a natureza das razões para a ação está, em algum sentido, fundamentada no conceito de bondade moral (2001b, p. 43). Portanto, na visão de Foot, a concepção de uma racionalidade prática está inevitavelmente ligada ao que é bom para os seres humanos e deve responder aos fatos relativos ao que é bom para os seres humanos como espécie (Hacker-Wright, 2021, 6).

De forma geral, para os neo-aristotélicos as avaliações da bondade moral são naturais. A ideia é que o que é naturalmente bom é determinado pela natureza do tipo de ser vivo em questão. Nesse sentido, as avaliações morais da ação e do caráter humanos também são naturais, porque são exemplos de avaliações da bondade natural nos seres humanos. Portanto, a ideia é que a natureza dos seres humanos é a fonte da avaliação moral e das razões normativas para a ação. O apelo à natureza humana serve não apenas para nos dizer que somos racionais, mas também para definir o que significa raciocinar bem, de acordo com o pensamento de Foot.

Nesse contexto, tendo em vista que os padrões humanos de normatividade também seriam considerados naturais no sentido de que dependem da natureza de nossa espécie, em vez de uma perspectiva avaliativa externa, o naturalismo neo-aristotélico de Foot tenta demonstrar que os julgamentos da bondade natural não são meramente subjetivos ou arbitrários, mas objetivos, visto que são baseados em padrões constitutivos dos seres vivos e fundamentados em sua natureza (Moosavi, 2022, p. 23). Por isso, Foot sustenta que, segundo esse padrão de normatividade natural, algo bastante semelhante pode ser dito sobre os seres humanos, e que essa análise pode fornecer uma base objetiva para as virtudes morais na natureza humana (Gowans, 2011, p. 405).

Em resumo, o naturalismo de Foot tenta explicitar que a moralidade humana depende dos fatos sobre a forma de vida que caracteriza os seres humanos, ou seja, a avaliação da ação humana depende também de características essenciais da vida humana. Em sua visão naturalista, da mesma forma que as plantas e animais florescem, em alguma medida, quando cumprem adequadamente suas funções e propósitos biológicos, as virtudes morais também poderiam ser entendidas como necessárias para que os seres humanos floresçam. Em vista disso, Foot parece ter encontrado um fundamento objetivo e universal para a ética. De fato, o seu naturalismo neo-aristotélico busca uma fundamentação na qual os valores éticos decorrem de fatos objetivos sobre a vida humana, diferente de uma visão relativista que busca interpretações subjetivas ou não-cognitivistas para a ética. Desse modo, a ideia é que as virtudes nos seres humanos não são construções sociais, mas devem ser encaradas como traços naturais a serviço do bem-estar humano.

3.2. O naturalismo ético de Rosalind Hursthouse

O naturalismo ético de Rosalind Hursthouse é uma abordagem filosófica que busca articular elementos da ética das virtudes de Aristóteles com elementos de um naturalismo metaético contemporâneo. O objetivo do seu naturalismo é fundamentar a ética nos fatos sobre o mundo natural, sobretudo no que se refere à natureza humana. Ela busca inspiração no naturalismo ético proposto por Foot para argumentar que existe uma relação próxima entre o mundo natural e a normatividade humana. Como vimos, a ideia para o naturalismo é que um fato natural descritivo pode derivar um juízo

prescritivo sobre o modo como devemos viver no mundo. Portanto, o seu projeto naturalista busca explicar o modo pelo qual a moralidade pode ser fundamentada na natureza humana e nos fatos sobre o mundo natural.

Hursthouse parte da tese de Platão de que as virtudes são fundamentais para os seres humanos porque elas fazem de seu possuidor um bom ser humano, permitindo que ele floresça com tal (1999, p. 167). O seu empreendimento é tentar demonstrar que a ética das virtudes, na sua forma de naturalismo aristotélico, pode ser fundamentada em relatos objetivos acerca da natureza humana sobre o que diz respeito à qualidade de ser bom enquanto ser humano (Hursthouse, 1999, p. 192). Para defender esse ponto de vista, ela tenta demonstrar que o naturalismo pode fornecer razões principalmente justificatórias para as virtudes, ainda que possa ser utilizado para fornecer aos seres humanos razões motivadoras para adquirir as virtudes.

Primeiramente, Hursthouse tenta demonstrar que podemos encontrar no mundo natural o fundamento para a ética, ou seja, ela busca uma explicação naturalista para moralidade. Ela parte da constatação de que é crucial para a explicação do naturalismo que os seres humanos sejam entendidos como parte da ordem natural e biológica dos seres vivos (1999, p. 206). Para os neo-aristotélicos, essa parece ser uma premissa fundamental uma vez que essa noção de natureza humana é, antes de tudo, considerada como um elemento que faz parte de uma ordem natural estabelecida. Nesse sentido, os autores neo-aristotélicos assumem a existência de uma teleologia natural aristotélica.

O naturalismo ético de Hursthouse é normalmente considerado não apenas como baseando a ética de alguma forma em considerações da natureza humana, mas também como tomando os seres humanos como parte da ordem natural e biológica dos seres vivos. A primeira premissa padrão é que como as formas de vida não humanas, como as plantas e demais animais, são naturais, a avaliação que fazemos dessas formas de vida também são consideradas naturais, dado o seu modo de vida particular da espécie. Em linhas gerais, o argumento parte da suposição plausível de que as formas de vida não humanas são naturais. Essa premissa é pouco discutível, pois não há dúvida de que as plantas e os animais não humanos são seres vivos que pertencem à ordem natural e, por isso, devem ser julgados nesses termos. Os neo-aristotélicos, então, argumentam que as avaliações da bondade natural em formas de vida não humanas são naturais, porque são

fundamentadas na natureza dessas formas de vida. Assim, a ideia é que o modo como um organismo vive na natureza determina o modo como ele deve ser avaliado em termos de suas funções e operações.

Contudo, o seu naturalismo ético, assim como o de Foot, não pretende fornecer uma explicação puramente biológica ou científica da moralidade. Os neo-aristotélicos são frequentemente acusados de oferecerem um relato pouco convincente sobre as formas de vida pelo fato de não basearem as suas afirmações na suposta autoridade descritiva da ciência, que parece ter superado a ciência de Aristóteles. O entendimento é que a biologia é uma disciplina científica considerada a melhor fonte para entender o domínio da vida das plantas e animais. No entanto, Hursthouse não propõe um naturalismo apoiado por uma biologia evolutiva.

Em resposta, os neo-aristotélicos rejeitam a ciência como fundamento do entendimento das formas de vida não humanas. Como foi visto, tanto Foot como Hursthouse argumentam que as avaliações da bondade natural em formas de vida não humanas são naturais, porque são fundamentadas na natureza das formas de vida não humanas, e não necessariamente numa compreensão científica dos seres vivos. Quer dizer, elas defendem que seu naturalismo é aristotélico e, assim, não darwiniano. No entanto, é evidente que Foot e Hursthouse acreditam que as declarações teleológicas e as declarações avaliativas correspondentes fazem parte de histórias naturais de plantas e animais que são pelo menos compatíveis, em alguma medida, com a ciência contemporânea, embora tenham pouco a dizer em defesa dessa afirmação (Gowans, 2011, p. 406).

Neo-aristotélicos tentam demonstrar que a natureza dos seres vivos pode ser descrita com precisão em julgamentos histórico-naturais sobre a forma de vida em termos de funções biológicas e o ciclo de vida de um organismo, segundo o modelo proposto por Thompson. Ou seja, através de julgamentos de uma forma teleológica particular que não são redutíveis a afirmações sobre a história evolutiva e a seleção natural. Desse modo, esses julgamentos histórico-naturais sobre a forma de vida em questão buscam fornecer um conhecimento prévio sobre como os membros da forma de vida se mantêm, se reproduzem e realizam as atividades que constituem seu modo de vida particular.

Em vista disso, seguindo o seu projeto naturalista, Hursthouse busca fazer uma avaliação dos animais em relação a quatro critérios naturais estabelecidos, considerando se eles atendem a esses objetivos do modo característico de sua espécie. Assim, os animais “sofisticados”, como ela denomina, são avaliados de acordo com alguns tipos de critérios um tanto complexos, que estariam interligados entre si (1999, p. 200).

Para ela, existem quatros aspectos que constituem a vida dos animais: (a) suas partes, (b) suas operações/reações, (c) suas ações e (d) suas emoções/desejos. Esses quatros elementos seriam avaliados segundo quatro respectivos fins: (a) sobrevivência individual, (b) continuidade da espécie, (c) prazer característico e fuga da dor e (d) bom funcionamento no grupo social (Hursthouse, 2000, p. 268). Desse modo, um bom animal social sofisticado seria aquele que é bem adaptado ou dotado com relação a suas partes, operações, ações e desejos/emoções, as quais têm a finalidade de servir bem aos quatros respectivos fins.

As partes dos organismos vivos correspondem, no caso das plantas, a folhas, raízes e pétalas (1999, p. 198). Em relação às operações, trata-se de crescimento e reprodução. Logo, as partes e operações de um organismo vivo são avaliadas de acordo os fins da sobrevivência individual, como a necessidade de uma boa raiz, e da continuidade da espécie, como a necessidade de produzir boas sementes para a fertilidade.

Com relação às ações dos seres vivos, Hursthouse afirma que, diferente das plantas, os pássaros precisam agir para obter nutrição e que, para que uma coruja seja boa em se alimentar, ela precisa não apenas de suas partes e operações boas, mas também ser capaz de caçar bem (1999, p. 199). Assim, ela tenta demonstrar que animais com algum nível de sofisticação são avaliados como bons caso ajam bem, da maneira característica de sua espécie, ou como defeituosos, se agem mal.

O quarto e último aspecto do seu critério de avaliação diz respeito às emoções e aos desejos (1999, p. 200). Ela argumenta que existe um tipo de psicologia que diz respeito às emoções e desejos dos animais, que ela considerada como sendo os mais sofisticados do mundo natural. Assim, ela busca esclarecer que esses animais capazes de tal psicologia são avaliados como bons ou defeituosos em relação ao prazer e a dor. De acordo com ela, esses animais são defeituosos na medida em que não desejam comer ou

se reproduzir, por exemplo. Além disso, de acordo com ela, os animais sentem dores e prazeres que são específicos da espécie. Hursthouse não faz menção às plantas, mas sugere que os animais, pelos seus instintos naturais, têm uma tendência para evitar a dor e buscar o prazer.

Contudo, é questionável como de fato poderíamos avaliar um estado emocional de um animal e de que modo poderíamos julgá-lo como defeituoso. Como um animal pode ser avaliado como sendo bom ou defeituoso em termos da dor ou prazer? Hursthouse sugere que a dor pode ser um indicativo de defeito. Assim, por exemplo, um carneiro com um chifre torcido teria apenas uma anormalidade, mas se esse cife de alguma forma lhe causa dor e incômodo, então seria um defeito. Também um animal cujos dentes crescessem de maneira tão anormal que não conseguisse mastigar sem dor seria defeituoso.

Ademais, Hursthouse sustenta que, a despeito das partes de um animal não poderem ser avaliadas com relação ao bom funcionamento no grupo social, outros aspectos podem (1999, p. 201). No que se refere às operações/reações, os animais podem ser capazes de reconhecer os membros da mesma espécie, cuja incapacidade seria considerada um defeito dentro do grupo social. Com respeito à sobrevivência individual e à continuidade da espécie, uma abelha que não tem um ferrão seria considerada defeituosa por não promover esses aspectos de sobrevivência e o bom funcionamento da sua colmeia. Já um lobo que não caça em suas matilhas não estaria agindo bem dentro do seu grupo por não desejar agir segundo a sua natureza, ou seja, um animal social cujas reações emocionais estão em desacordo com o bom funcionamento do grupo seria considerado defeituoso, segundo o naturalismo de Hursthouse.

Em vista disso, Hursthouse considera que o bom funcionamento do grupo social dos seres vivos tem por objetivo permitir que os membros da espécie pudessem viver bem segunda a sua natureza biológica (1999, p. 201). O bom funcionamento pode promover a sobrevivência da espécie, permitindo a sua continuidade. Isto é, o bom funcionamento, nos termos colocados por Hursthouse, promove o desenvolvimento de seus membros, de acordo com suas capacidades e características. Assim, se tudo isso

está ocorrendo bem dentro do habitat natural da espécie, ela pode florescer de modo característico.

Nesse sentido, Hursthouse usa esses aspectos dos seres vivos para tentar demonstrar que, dentro do mundo natural das espécies, podemos falar de um “bom animal social” desde que ele cumpra razoavelmente os requisitos de sobrevivência individual, continuidade da espécie, prazeres característico e fuga da dor, bem como o bom funcionamento no grupo social, de acordo com a constituição biológica das espécies (1999, p. 202). Assim, de acordo com o naturalismo de Hursthouse, “um bom animal social” é um animal cujos vários aspectos estão bem equipados para servir aos quatro fins descritos (Gowans, 2011, p. 405).

Isso posto, o projeto naturalista de Hursthouse tenta demonstrar que esse aspecto normativo observado nas plantas e nos animais em alguma medida é observável na vida dos seres humanos. Para defender seu ponto de vista, Hursthouse explicita que os seres humanos, como uma espécie de seres vivos, são animais racionais e sociais, possuidores de uma composição biológica natural e um ciclo de vida particular, ou seja, os seres humanos fazem parte do mundo natural. Hursthouse tenta demonstrar que as avaliações dos seres vivos, conforme descritas acima, em alguma medida jogam luz quando passarmos a considerar as avaliações de nós mesmos como seres humanos. Da mesma forma que podemos falar de um “bom animal social”, poderíamos falar de um bom ser humano. Essas avaliações sobre o que é necessário para o bem das plantas e animais fornecem padrões por meio dos quais podemos identificar indivíduos que são bons de sua espécie e aqueles que são defeituosos.

No entanto, como essas descrições seriam aplicadas aos seres humanos? Como esses critérios usados para os demais seres vivos poderiam jogar luz sobre a avaliação de um ser humano como um bom ou mau ser humano nessa visão naturalista? Para ela, os critérios de bondade nos seres humanos devem estar relacionados ao que os seres humanos são ou fazem como tais, conforme seu ciclo de vida (1999, p. 206). Nesse sentido, Hursthouse defende que, se houver alguma verdade no seu naturalismo ético, as avaliações éticas de nós mesmos devem exibir pelo menos uma estrutura reconhecidamente semelhante ao que encontramos nas avaliações dos botânicos e dos etólogos acerca de outros seres vivos (1999, p. 206). Ela admite que, dentro desta

estrutura de nossas avaliações éticas que buscam uma semelhança com a avaliação de um animal social sofisticado, existem diferenças por sermos não apenas sociais, mas também racionais. Ou seja, a vida humana seria bem mais complexa do que a vida dos outros organismos vivos. Então, as avaliações éticas da nossa espécie seriam um pouco distintas das avaliações gerais de outras espécies, pois os seres humanos possuem um caráter ético distinto dos animais.

Nesse contexto, Hursthouse adota a estrutura geral do naturalismo ético introduzida nos primeiros artigos de Foot e, portanto, concorda que devemos olhar para as avaliações dependentes da espécie de plantas e animais para encontrar os tipos de estruturas que fundamentam as avaliações éticas em humanos (Snow, 2017, p. 12). Essa noção de “dependência da espécie” significa que os tipos de avaliações em questão são aqueles que indicam se um membro de uma espécie é bom, dada a natureza e os fins da própria espécie, e não dado algum outro conjunto de fins ou propósitos.

Além disso, é significativo que Hursthouse argumente que suas avaliações dos seres vivos não dependem de critérios subjetivos, como nossos desejos, volições e interesses humanos, mas tão somente de critérios objetivos (1999, p. 202). Portanto, ela tenta demonstrar que a ética das virtudes aristotélica pode fornecer um fundamento objetivo para a moralidade em contraste com a posição relativista.

Como os seres humanos fazem parte da ordem natural, Hursthouse, assim como Foot, argumenta que a avaliação dos seres humanos também é natural. O que ela parece fazer é ampliar e sistematizar a estrutura avaliativa dos seres vivos proposta inicialmente por Foot. Assim, ela defende uma analogia avaliativa entre o comportamento dos animais e o dos seres humanos. Em vista disso, Hursthouse tenta demonstrar que existe uma similaridade suficiente entre as demais formas de vidas e os seres humanos capaz de endossar a sua visão de que traços de caráter como caridade, justiça, coragem e honestidade são importantes para determinar o que significa ser um bom ser humano, conforme a vida caracteristicamente humana (1999, p. 211).

Ademais, o seu projeto naturalista não tem a pretensão de fornecer um mero critério para a ação correta, como propõe o deontologismo e o utilitarismo, mas fornecer um critério para validar como um traço de caráter particular pode ser considerado uma virtude, em bases naturalistas, e como ela pode se manifestar em todas as ocasiões, em

todas as circunstâncias concebíveis e ambientes culturais, na vida dos bons seres humanos. Nesse sentido, o naturalismo de Hursthouse aspira fornecer uma concepção de um “bom ser humano” que seja tal que todos os bons seres humanos sejam iguais, pelo menos na medida em que todos possuam e exerçam as mesmas virtudes (1999, p. 212). Para ela, todos os bons seres humanos vivem o mesmo tipo de vida porque vivem de acordo com as virtudes.

No entanto, ela reconhece a existência da grande diversidade de formas de vida que o ser humano pode desempenhar. Hursthouse tenta deixar claro que a sua forma de naturalismo neo-aristotélico não exige que, para ser um bom ser humano e viver bem, todos nós tenhamos que viver o mesmo tipo de vida pelo fato de que a vida humana pode assumir uma variedade de formas diferentes (2000, p. 271). Para ela, quando comparamos a vida das plantas e dos animais com a dos seres humanos, fica claro que existe uma diversidade muito maior de papéis e funções humanas que não encontramos em outros seres vivos, mas que isso não impede essa analogia avaliativa natural.

Assim sendo, os seres humanos são avaliados como “bons” na medida em que são corajosos e defendem a si mesmos, seus filhos e uns aos outros, e arriscam a vida e a integridade física para defender e preservar coisas valiosas em seu grupo social, promovendo assim sua sobrevivência individual, a continuação da espécie, o prazer próprio e dos outros e o bom funcionamento do grupo social. Assim, as avaliações da bondade natural nos seres humanos também são naturais, porque são uma instância do mesmo tipo de avaliação, ou seja, uma avaliação baseada na natureza de uma forma de vida. No entanto, ela deixa claro que apesar de haver um padrão de ação semelhante entre as formas de vida, a função da vida humana tem um padrão distinto e mais complexo do que um animal.

Consequentemente, tendo em vista que as avaliações da bondade natural nos seres humanos são naturais, um bom ser humano vive segundo a sua natureza em termos de virtudes. Elas permitem que os seres humanos possam viver bem no meio social. O naturalismo ético de Hursthouse tenta demonstrar que as virtudes morais são fundamentais para a ação humana em termos de uma construção do bom ser humano enquanto animal social. Assim, conforme o seu pensamento, a ideia de ser um bom ser humano é ser um ser humano dotado de determinados traços de caráter. Ou seja, as

virtudes humanas tornam seu possuidor um bom ser humano, capacitando-o para florescer de um modo caracteristicamente humano. Desse modo, o conceito de virtude surge aparentemente para encapsular uma avaliação favorável apenas daqueles aspectos que, de acordo com essa visão de naturalismo, são os eticamente relevantes em termos de caráter (Hursthouse, 1999, p. 208).

De acordo com o seu projeto naturalista, a questão de um ser humano ser bem equipado é determinada pelo fato de que um traço de caráter em questão pode servir bem aos quatro fins apropriados ao animal social superior conforme a sua natureza (Hursthouse, 2000, p. 269). Contudo, cabe perguntar de que maneira possuir virtudes poderia ajudar um ser humano a alcançar os fins propostos de acordo com essa visão, tais como a sobrevivência individual, a continuidade da espécie, o prazer característico e a ausência da dor e o bom funcionamento do grupo social? É questionável até que ponto um traço de caráter poderia promover esses fins.

No entanto, ela argumenta que os nossos traços de caráter poderiam servir aos fins estabelecidos (1999, p. 209). Com efeito, de acordo com o naturalismo de Hursthouse, um traço de caráter é uma virtude moral apenas se promover esses fins de alguma forma (Gowans, 2011, p. 406). Contudo, a própria Hursthouse enfrenta essa questão reconhecendo que os quatro fins apropriados para os seres humanos podem restringir em alguma medida como um traço de caráter poderia ser validado como uma virtude (1999, p. 226). De modo geral, o fato é que o ser humano que vive de acordo com sua natureza vive bem como um bom ser humano.

Em todo caso, para Hursthouse, assim como para Foot, quando se faz a transição avaliativa de outros animais sociais para os seres humanos, existe uma diferença importante que deve ser considerada que é o critério da racionalidade (1999, p. 217). Se os animais agem por instinto, os seres humanos agem principalmente pela razão. São as avaliações morais das ações humanas que determinam se eles são bons ou maus eticamente. Para ela, esse critério de racionalidade ocupa a lacuna existente entre o reino animal e o reino dos seres humanos pelo fato de sermos racionais e os outros seres vivos não. Na tentativa de superar essa lacuna, Hursthouse busca demonstrar que os seres humanos têm características específicas que estão relacionadas ao seu critério de racionalidade, ou seja, eles possuem um modo racional de viver. Assim, em virtude de

nossa racionalidade ou liberdade de escolha, somos diferentes de outros animais. Isso parece implicar que o nosso conceito de “bom ser humano” e “viver bem” não se limita biologicamente a nossa natureza (Hursthouse, 1999, p. 222). Para ela, nossa racionalidade parece transformar a estrutura básica de avaliação, ou seja, diferente de outros animais, somos capazes de buscar viver vidas melhores. Assim, a maneira racional de agir é qualquer maneira pela qual temos boas razões para agir, como algo que de fato almejamos e que a razão pode endossar corretamente (Hursthouse, 1999, p. 222).

Todavia, como o entendimento da natureza dos seres humanos como uma espécie de seres vivos poderia fundamentar a moralidade em termos de razões normativas para a ação? Hursthouse busca explicitar que essa noção de “modo racional” é normativa em termos das características da espécie (Copp and Sobel, 2004, p. 540). Assim, enquanto um leão deve ser rápido porque assim ele pode caçar sua presa, nós devemos fazer aquilo que podemos corretamente ver e fazer porque temos uma razão para fazê-lo. Portanto, ela parece sustentar que para os seres humanos a normatividade diz respeito ao modo de agir como base em boas razões, desde que isso promova os quatros fins propostos.

Assim, conforme Hursthouse, a despeito da diversidade nos modos de vida humana, o critério da racionalidade seria algo característico dos seres humanos, o que os possibilitaria alcançar os fins propostos pelo seu esquema do naturalismo (1999, p. 218). Para ela, temos uma maneira característica ou modos de funcionar como um grupo social, como os lobos têm a deles. Além disso, os seres humanos possuem a capacidade de fazer escolhas e decidir mudar as coisas, diferente dos animais que são biologicamente determinados em seus modos de vida e operação.

Portanto, o projeto naturalista de Hursthouse defende, em linhas gerais, que na avaliação ética dos seres humanos busca-se o critério normativo no mundo natural da mesma forma que fazemos com as plantas e animais. No entanto, ainda não está claro como se daria essa conexão entre ver algo como bom e ter razão para endossar ou agir de acordo com essa percepção. Em vista disso, Hursthouse busca fundamentar a moralidade, de alguma forma, em considerações sobre a natureza humana em termos objetivos. Ela busca demonstrar que essa noção de seres humanos como uma espécie de

seres vivos que faz parte da ordem natural é estabelecida em termos objetivos. Desse modo, assim como se podem afirmar verdades objetivas para o mundo natural, algo semelhante poderia ser dito sobre as afirmações relacionadas aos seres humanos no que se refere à moralidade.

Hursthouse tenta demonstrar que as avaliações éticas que o seu naturalismo propõe são objetivas porque elas apelam para critérios fundamentados na natureza humana (1999, p. 230). Assim, diante do problema do relativismo, de que as virtudes são apenas as virtudes de nossa própria sociedade, Hursthouse argumenta que estamos justificados em acreditar que essas virtudes são objetivamente corretas para os seres humanos em geral e não são apenas verdadeiras para nossa própria sociedade (Gowans, 2011, p. 406). Nesse sentido, como o problema que o relativismo moral coloca à ética das virtudes diz respeito ao problema metaético da justificação das crenças morais, o naturalismo ético é uma tese metaética que propõe fornecer uma forma de justificação de um tipo particular (Snow, 2017, p. 12). Esse procedimento evita a justificação ética com base em critérios externos ou científicos, isto é, o naturalismo neo-aristotélico não pretende fornecer uma explicação puramente biológica ou científica que seja independente de uma perspectiva ética da qual as avaliações éticas possam ser derivadas.

Para fundamentar sua ética das virtudes em termos de uma abordagem objetivista da natureza humana, Hursthouse busca inspiração no argumento conhecido como “procedimento neurathiano em ética”, que é atribuído a John McDowell. Grosso modo, esse procedimento, que tem suas raízes no positivismo lógico, diz respeito ao modo como devemos tomar decisões morais e como nossas práticas morais podem ser fundamentadas racionalmente, sem cair no dogmatismo ou no relativismo. Ele busca proporcionar uma forma de deliberação ética de modo racional.

O seu projeto naturalista para validar a lista padrão das virtudes é neurathiano e procede de dentro de uma perspectiva ética própria (Hursthouse, 1999, p. 240). Para ela, esse procedimento parece apropriado para o estabelecimento do conhecimento ético porque ele justifica ou valida aspectos do esquema conceitual naturalista ético, examinando-os e revisando-os dentro da própria estrutura, no qual as pessoas podem

justificar e argumentar moralmente suas ações dentro de um contexto de compreensão mútua.

De acordo com Hursthouse, a validação do seu naturalismo ético e as avaliações de indivíduos como bons ou defeituosos de sua espécie, e de traços como virtudes ou vícios, procedem de uma perspectiva ética que seria justificada por esse procedimento neurathiano. Assim, conforme esse procedimento, nossas avaliações são internas a uma perspectiva ética, mas capazes de serem radicalmente revisadas por meio de um exame cuidadoso premissa por premissa. Devido à possibilidade desse tipo de revisão, o naturalismo ético não apenas reitera julgamentos éticos que já endossamos, mas pode nos levar a formar novas avaliações e julgamentos, dentro de uma racionalidade prática. Nessa perspectiva, não se deve tratar a natureza humana e nossas maneiras características de agir como se fossem dados brutos, tampouco é uma questão de decidir antecipadamente se nossa lista padrão é a correta.

No que diz respeito ao critério de justificação, Hursthouse busca na teoria de McDowell a tentativa de fornecer credenciais racionais para as crenças sobre quais traços de caráter são considerados virtudes. O seu interesse é ver se suas crenças sobre quais traços de caráter são virtudes podem sobreviver ao escrutínio reflexivo e ser justificadas racionalmente (Hursthouse, 1999, p. 194). O argumento de Hursthouse é que esse procedimento escapa do dilema de tentar uma justificativa de nosso ponto de vista ético a partir de uma perspectiva neutra ou externa ao agente, usando uma explicação científica da natureza humana (Gowans, 2011, p. 406). Assim, o seu naturalismo não tem pretensões “científicas” ou “fundamentais”, mas a sua pretensão é fornecer, por meio de um relato objetivo da natureza humana, credenciais racionais para justificar quais traços de caráter são virtudes (Hursthouse, 1999, p. 193).

Em suma, Hursthouse adota a estrutura geral do naturalismo ético introduzida nos primeiros artigos de Foot e, portanto, concorda que devemos olhar para as avaliações dependentes da espécie de plantas e animais para encontrar os tipos de estrutura que fundamentam as avaliações éticas em seres humanos. Assim como Foot, ela argumenta que a bondade moral é um exemplo de bondade natural nos seres humanos, onde a bondade natural denota um tipo de avaliação objetiva que se aplica aos seres vivos em virtude de sua natureza e sua forma específica de vida.

3.3. O argumento do naturalismo neo-aristotélico contra o relativismo moral

Diante do exposto, recapitulamos a nossa discussão demonstrando que a ética das virtudes, em sua forma de naturalismo neo-aristotélico, e o relativismo moral diferem profundamente na questão do fundamento da moralidade. O relativismo moral nega que há um fundamento na natureza humana capaz de fundamentar a moralidade em termos objetivos e universais, enquanto que o naturalismo neo-aristotélico afirma essa pretensão de objetividade e universalidade da moralidade.

Nessa discussão, a proposta do naturalismo neo-aristotélico de Foot e Hursthouse pretende estabelecer um argumento distintivo por meio de uma analogia avaliativa com o mundo natural como base para fundamentar a moralidade objetivamente. Nesse sentido, os neo-aristotélicos destacam a bondade natural em seres vivos como plantas e animais como premissa básica para compreender a bondade moral em seres humanos, ou seja, podemos entender melhor a bondade em humanos entendendo primeiro o caso mais fácil de bondade natural em seres vivos mais simples, como plantas e animais.

O desafio que o relativismo moral apresenta para a ética das virtudes é de natureza epistemológica: qual é a justificação das crenças morais? Os proponentes do relativismo moral metaético (RMM) defendem que os padrões de justificação diferem de sociedade para sociedade e, portanto, que não há base racional para resolver os desacordos morais. Ademais, posto que nenhum julgamento ético poderia ser racionalmente justificado, muitos defensores do relativismo adotam uma teoria moral não-cognitivist sobre fatos morais.

Um dos argumentos a favor do RMM diz que a verdade ou justificação dos julgamentos morais não é absoluta, mas relativa a algum grupo de pessoas. Esse argumento busca explicitar que os julgamentos morais são relativos e contingentes a uma cultura ou sociedade tendo em vista a existência de um quadro conceitual próprio no que diz respeito à moralidade e aos costumes. Logo, como esses quadros conceituais seriam incomensuráveis entre si, não se poderia falar de verdade ou justificação moral em termos absolutos ou universais. Assim sendo, os relativistas metaéticos defendem que seria implausível acreditar que as divergências morais fundamentais de uma sociedade pudessem ser resolvidas racionalmente.

Esse ponto de vista tem implicações sobre as virtudes morais no que diz respeito ao critério de justificação. Considerando a diversidade cultural, poderiam tais virtudes ser justificadas principalmente com base em fatos objetivos sobre a natureza humana? Um relativista responderia que não. Contudo, como tem sido abordado, o naturalismo neo-aristotélico, que é incompatível com essa visão relativista, tenta demonstrar que a ética das virtudes pode fornecer, sim, um fundamento objetivo para as virtudes humanas ao conectá-las a uma explicação da natureza humana em termos objetivos e universais.

Em síntese, o argumento dos neo-aristotélicos parte da premissa básica de que as formas de vida não humanas são naturais. Nesse sentido, se as avaliações da bondade natural nessas formas de vida não humanas, como as plantas e animais, são fundamentadas na natureza dessas formas de vida, segundo suas funções biológicas e propósitos estabelecidos pela natureza, logo, as avaliações da bondade natural em formas de vida não humanas são naturais. Assim, a ideia é que o que é naturalmente bom é determinado objetivamente pela natureza do tipo de organismo, segundo as partes e os aspectos característicos de uma forma de vida particular.

O objetivo subjacente de Hursthouse e Foot é aplicar as lições aprendidas na compreensão da bondade desse tipo no mundo das plantas e animais à bondade nos seres humanos. Em virtude disso, os neo-aristotélicos tentam demonstrar que as avaliações da bondade natural em seres humanos são do mesmo tipo que as avaliações da bondade natural em formas de vida não humanas. O argumento central dessa concepção de naturalismo é que as avaliações da bondade e maldade moral dos humanos têm a mesma estrutura conceitual que as avaliações da bondade e maldade de plantas e animais.

Nesse sentido, o projeto pretensioso do naturalismo neo-aristotélico é mostrar que existe uma estrutura comum de avaliação entre os seres vivos, como plantas e animais, e os seres humanos conforme a sua forma de vida. Assim, o argumento defendido pelos neo-aristotélicos é que a bondade moral é um exemplo de bondade natural nos seres humanos, onde a bondade natural representa um tipo de avaliação que se aplica aos seres vivos em virtude de sua natureza e sua forma específica de vida. Por exemplo, a bondade das virtudes, como justiça e benevolência nos seres humanos, é comparável à bondade das raízes profundas nos carvalhos.

Desse modo, como as avaliações da bondade natural na forma de vida humana também são naturais e tendo em vista que as avaliações da bondade moral são exemplos de avaliações da bondade natural na forma de vida humana, logo, argumenta-se que as avaliações da bondade moral são naturais. Assim, de acordo com essa visão, a normatividade ética é uma espécie de normatividade natural em termos de uma teleologia fundamentada na bondade da espécie, segundo suas formas de vida (FitzPatrick, 2000, p. 21).

Todavia, o relativista poderia questionar por que se deve atribuir qualquer significado normativo à espécie humana devido ao fato de termos uma forma particular de vida. O entendimento de que a natureza dos seres humanos como uma espécie de seres vivos é o fundamento da moralidade e das razões normativas para a ação é discutível. O ponto é que, mesmo que a natureza humana apoiasse virtudes substantivas como justiça e caridade, por que deveríamos tratar essa natureza como a fonte de razões normativas? Assim, o relativista poderia argumentar que só porque um determinado traço de caráter pode ser característico de nossa espécie, não se segue, necessariamente, que moralmente ou racionalmente devemos buscá-lo.

Contudo, os neo-aristotélicos suplementam a sua argumentação em favor da normatividade da natureza humana apelando para a ideia da razão prática na vida humana. Quando buscam aplicar esse esquema de avaliação aos seres humanos, Foot e Hursthouse se concentram em avaliar a vontade ou a razão prática do humano, em vez de fazer uma avaliação de todos os aspectos do humano (Copp and Sobel, 2004, p. 539). Assim, elas tentam demonstrar que, quando falamos de uma boa planta ou bom animal, estamos pensando na planta ou animal como um todo, ao passo que, quando falamos de um bom ser humano, cabe avaliá-lo não em relação ao seu corpo, ou às faculdades como visão e memória, mas no que diz respeito à sua vontade racional.

Em vista disso, de acordo com o naturalismo neo-aristotélico, quando avaliamos alguém como um “bom ser humano” estamos avaliando em termos de uma razão prática, ou seja, está em discussão a vontade racional dos seres humanos. Essa maneira racional de agir é qualquer maneira pela qual temos boas razões para agir, o que nos distingue de todas as outras espécies de animais, como algo que de fato almejamos e que a razão pode endossar corretamente (Hursthouse, 1999, p. 222).

Desse modo, como destaca Hacker-Wright, o tipo de razão prática que caracteriza a vida humana não é meramente instrumental (2009, p. 425). Ou seja, não é apenas que os humanos usam o raciocínio como uma ferramenta para alcançar certos fins biológicos ou psicológicos, como sobrevivência ou prazer. A maneira como eles alcançam esses fins deve fazer a diferença para seu florescimento. Assim, a razão prática permite que eles reconheçam certas maneiras de alcançar seus fins como razoáveis e outras como irracionais em si mesmas. Logo, para os humanos, o florescimento não pode ser concebido independentemente do exercício da razão prática.

Com efeito, os neo-aristotélicos sugerem que o florescimento humano é parcialmente constituído por uma racionalidade prática que busca responder a considerações sobre várias razões normativas. Nesse entendimento, visto que os seres humanos têm uma faculdade de razão prática, que os distingue de todas as outras espécies de animais, o uso dessa faculdade é caracterizado por um modo racional de agir. Tal modo racional é qualquer maneira que possamos ver corretamente como boa, como algo que temos motivos para fazer (Hursthouse, 1999, p. 222).

Essa maneira racional de agir possibilita aos seres humanos alcançarem seus fins naturais e, portanto, florescerem, respondendo e agindo à luz das razões. Ela é algo que é característico dos seres humanos. Para Hursthouse, essa noção é declaradamente normativa e capaz de produzir julgamentos no sentido de que muitos seres humanos não estão seguindo o caminho característico da espécie e, portanto, são seres humanos defeituosos em algum sentido (1999, p. 223). Desse modo, para o naturalismo de Foot, assim como para o de Hursthouse, o ser humano deve agir racionalmente, e racional é qualquer maneira que possamos ver a nossa ação corretamente como boa, como algo que temos motivos para fazer (Snow, 2017, p. 12).

Portanto, os neo-aristotélicos argumentam que a razão prática humana é vista como um poder vital relativo à espécie em semelhança com outras capacidades naturais, como visão e memória. Isto é, assim como o que constitui uma boa visão para um organismo depende de sua forma de vida e difere de espécie para espécie, o que constitui um raciocínio prático sólido em humanos é determinado por sua forma de vida particular (Moosavi, 2022, p. 27). Como resultado, para que um traço de caráter seja considerado naturalmente bom, ele deve ser compatível com o exercício adequado da

racionalidade prática. Assim, considerando que as virtudes são traços de caráter que os seres humanos, dada a sua natureza, precisam para florescer como seres humanos, as considerações da natureza humana fornecem uma base racional para a ética (Hursthouse, 2004, p. 263).

Ademais, como vimos, no projeto do naturalismo neo-aristotélico é sugerido que as virtudes morais são fundamentadas na natureza humana e que essa conclusão não parte de observações puramente científicas ou empíricas de seres humanos, mas está de acordo com um relato da forma de vida dos seres humanos como um tipo de coisa viva que é caracterizada por uma capacidade de razão prática. Por consequência, se a interpretação estiver correta, a reivindicação do projeto do naturalismo neo-aristotélico não está baseada numa concepção científica, bem como numa concepção neutra da forma de vida humana, mas sim numa compreensão de forma de vida humana como mantendo uma certa continuidade com outras formas de vida no mundo natural em termos objetivos.

Em resumo, o que o argumento naturalista tenta demonstrar é que a ética das virtudes, na sua forma neo-aristotélica, pode fornecer um fundamento objetivo para a moralidade em resposta ao problema do relativismo (Gowans, 2011, p. 405). Desse modo, Foot e Hursthouse, que rejeitam uma posição não-cognitivist, sugerem a possibilidade de que as divergências morais poderiam ser solucionadas racionalmente. Assim, a abordagem naturalista defende que existe uma base racional e objetiva, fundamentada na natureza humana, capaz de superar divergências morais na sociedade.

Além disso, o naturalismo neo-aristotélico tem como um dos seus objetivos encontrar uma explicação da natureza humana capaz de fundamentar uma explicação universal e objetiva das virtudes. De fato, naturalistas neo-aristotélicos procuram fundamentar a ética das virtudes contemporânea em uma explicação objetiva da natureza humana, tal como eles acreditam que Aristóteles defendia. Isso parece sugerir que a ética das virtudes tem recursos suficientes para responder ao desafio colocado pelo relativismo moral.

Se o argumento desses autores neo-aristotélicos estiver correto, ele pode oferecer recursos razoáveis para enfrentar esse problema do relativismo cultural, recursos talvez mais poderosos que os de outras teorias normativas, como a deontologia

ou o consequencialismo. Mas isso requer que ele seja bem-sucedido em encontrar uma explicação da natureza humana capaz de fundamentar uma explicação universal e objetiva das virtudes humanas (Stangl, 2017, p. 2).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo abordar a relação entre a ética das virtudes e o relativismo moral. Vimos que a ética das virtudes aristotélica ressurgiu nas últimas décadas como uma das principais teorias normativas da atualidade. Com o foco no agente e, sobretudo, no ideal de caráter humano, as virtudes são consideradas como fundamentais para promover o florescimento dos seres humanos na sociedade em termos de uma objetividade e universalidade. Além disso, observamos que, no debate contemporâneo, a ética das virtudes se apresenta sob algumas formas, sendo a forma neo-aristotélica a que recebe mais destaque na literatura.

Nesse contexto, é justificado que a ética das virtudes enfrente desafios como qualquer outra teoria que pretenda oferecer uma nova abordagem filosófica. Como tenho tentado demonstrar, uma teoria moral que busca um ideal de universalidade para fundamentar a ética certamente enfrentará objeções de teorias relativistas, devido à existência de sociedades com padrões culturais diversos.

Vimos também que o relativismo moral defende a ideia de que na ética não existe uma verdade universal. Conforme o pensamento relativista, não existe uma afirmação moral com validade objetiva e universal. Habitualmente, essa afirmação está associada à justificação ou significado dos juízos morais, ou seja, o relativismo moral pode ser compreendido como uma tese segundo a qual a verdade ou justificação dos julgamentos morais não seria absoluta, mas relativa ao padrão moral de algum grupo de pessoas ou sociedade. Logo, uma ética relativista desafia a crença de que a verdade das afirmações morais é objetiva e universal.

Nessa perspectiva, devemos observar que a relação entre a ética das virtudes, em sua forma de naturalismo neo-aristotélico, e o relativismo moral é complexa, considerando que essas diferentes perspectivas metaéticas abordam o fundamento da moralidade de formas distintas. Para o relativismo moral, como não existe um fundamento objetivo e universal para a moralidade, ela seria uma construção social e cultural que varia de uma sociedade para outra. Por consequência, é sugerido que o fato de algumas culturas terem visões variadas de algumas virtudes implicaria que elas possuem vários significados. Ou seja, as virtudes humanas, nessa visão, seriam resultado de uma construção social. Isso acarretaria uma relativização das virtudes

humanas, que seriam tidas como contingentes. Tal consequência decorre do entendimento de que para o relativismo moral, sobretudo na sua forma metaética, os padrões de justificação diferem de sociedade para sociedade e, portanto, não haveria base racional para resolver os desacordos morais.

A resposta a esse desafio, tentei explicitar de que modo o naturalismo ético neo-aristotélico recorre a fatos sobre a natureza humana e das circunstâncias da vida humana para justificar a objetividade da moral. De forma geral, o naturalismo ético é a visão de que os julgamentos morais se referem exclusivamente a fatos sobre o mundo natural, ou seja, que os termos morais se reduzem a termos naturais. Isso significa que alguns dos fatos que encontramos na natureza são normativos. A partir de constatações como essas, os naturalistas tentam demonstrar que nossos julgamentos morais são fundamentados em fatos objetivos do mundo natural, algo que seria independente das crenças dos indivíduos e das convenções sociais, como defendem os relativistas.

O argumento dos neo-aristotélicos para defender a objetividade da moralidade contra os argumentos relativistas parte da premissa de que existe na natureza humana uma disposição inerente que pretende orientar aquilo que é considerado moralmente bom e que não depende de épocas, práticas ou fatores culturais. Portanto, o naturalismo busca encontrar na natureza humana a explicação capaz de fundamentar virtudes humanas em termos objetivos universais. Nesse sentido, o projeto naturalista de Foot e Hursthouse é ambicioso na medida em que pretende estabelecer um argumento específico por meio de uma analogia avaliativa com o mundo natural como base para fundamentar a moralidade objetivamente. Partindo da premissa que as avaliações morais dos seres humanos compartilham uma estrutura lógica básica com as avaliações de plantas e animais, o projeto do naturalismo neo-aristotélico é tentar identificar uma forma de avaliação que se aplique às plantas e animais e, em seguida, tentar demonstrar que a avaliação moral é uma instância do mesmo tipo. Dessa maneira, a avaliação da bondade natural seria aplicável tanto à vida humana como à vida não humana.

Essa visão busca integrar a moralidade com uma perspectiva naturalista, quer dizer, busca-se demonstrar que a moralidade está fundamentada na natureza dos seres humanos, entendidos como seres racionais e sociais. Além disso, com o propósito de tentar mostrar que a natureza humana é suficiente para fundamentar uma ética que seja

universal e objetiva, bem como argumentar que o exercício das virtudes não depende de fatores contingentes e subjetivos, os neo-aristotélicos apelam para a teleologia natural, em busca de oferecer uma estrutura teórica geral dentro da qual podemos entender as virtudes e o bem humano. De fato, algo que muitas vezes é dado como certo pelos neo-aristotélicos é essa concepção teleológica do mundo natural como fundamento capaz de promover a conexão entre a normatividade ética e o florescimento humano.

Ademais, observamos que os neo-aristotélicos propõem que o florescimento humano é parcialmente constituído por uma racionalidade prática que busca responder a considerações sobre várias razões normativas. Como a razão prática é algo característico dos seres humanos, argumenta-se que ela tem a função de possibilitar que os seres humanos alcancem seus fins naturais e, portanto, floresçam. Em particular, para o naturalismo de Foot, assim como para o de Hursthouse, o ser humano age racionalmente quando sua ação pode ser vista como moralmente boa.

Esta pesquisa tentou mostrar que o naturalismo neo-aristotélico pode fornecer um fundamento objetivo para a moralidade em resposta ao problema do relativismo nos termos apresentados. A abordagem naturalista busca explicitar que existe uma base racional e objetiva, fundamentada na natureza humana e capaz de superar divergências morais na sociedade. Então, é sugerido que, se o projeto naturalista de Foot e Hursthouse for bem-sucedido, ele parece oferecer uma base sólida razoável para um objetivismo naturalista na ética, pelo menos na medida em que as reivindicações relevantes podem ser objetivas.

No entanto, observamos que, conforme a literatura, a existência de algum grau de relativismo cultural parece indiscutível. Também não está claro se os neo-aristotélicos estariam dispostos a fazer algum tipo de concessão ao relativismo. Penso que não. O fato é que podemos sugerir que o relativismo moral continua sendo considerado um desafio para a justificação de qualquer teoria normativa não cética sobre a ética que tenha pretensões universais e absolutas.

Contudo, nada disso implica que a ética das virtudes não tenha uma contribuição distintiva a fazer para os desafios levantados pelo relativismo cultural, no que diz respeito à justificação das virtudes morais. Ademais, devemos considerar que o ambicioso projeto dos neo-aristotélicos ainda está em desenvolvimento e acredito que a

palavra final sobre esse tema ainda não foi dada. Por fim, esta dissertação não tem pretensões de esgotar a discussão. Muito trabalho tem sido feito nesse sentido atualmente, porém ainda há muito a ser feito, e o campo da ética das virtudes está bem posicionado para contribuir com esse projeto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Julia. Virtue Ethics: What Kind of Naturalism? In: GARDINER, Stephen M. (ed.) *Virtue Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, pp. 11-29.

ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral Philosophy. In: *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Vol III*. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981. pp. 26-42.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BOBONICH, Chris. Aristotle's Ethical Treatises. In: KRAUT, Richard (ed.) *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 12-36.

BRANDT, Richard. Ethical Relativism. In: MOSER, P.K. and CARSON, T.L. (eds.). *Moral Relativism: A Reader*, New York: Oxford University Press, 2001, pp. 25-31.

CARVALHO, H. B. A. de. Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre. João Hobuss (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. pp. 189-214.

COOPE, Christopher Miles. Modern Virtue Ethics. In: Timothy Chappell (ed.). *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2006. pp. 20-52.

COPP, David and SOBEL, David. 2004. *Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics*. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/382058> Acesso em: 01 de agosto de 2024.

CRISP, Roger. Modern Moral Philosophy and the Virtues. In: _____ (ed.). *How should one live? Essays on the virtues*. New York: Oxford University Press, 1996. pp. 1-18.

- DRIVER, Julia. *Uneasy Virtue*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- FITZPATRICK, William J.. *Teleology and the Norms of Nature*. New York: Garland Publishing, 2000.
- FOOT, Philippa. *Does moral subjectivism rest on a mistake?* Royal Institute of Philosophy Supplement, 2000, pp. 107-123. doi:10.1017/s1358246100010407
- FOOT, Philippa. Moral Relativism. In: MOSER, P.K. and CARSON, T.L. (eds.). *Moral Relativism: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2001a, pp. 185-198.
- FOOT, Philippa. *Morality and Art*. Philosophical Lecture. 1970, pp. 131-144.
- FOOT, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001b.
- FOOT, Philippa. *Rationality and Virtue*. Vienna Circle Institute Yearbook, 1994, pp. 205–216. doi:10.1007/978-94-017-2454-8_16
- FOOT, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FRANKENA, William K. *Ethics*. 2ª Ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- FRICKER, Miranda. “Styles of Moral Relativism: A Critical Family Tree,” In: R. Crisp (ed.), *Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 793–817.
- GOWANS, Chris. 2021. Moral Relativism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism>>. Acesso em: 26 de abril de 2024.
- GOWANS, Christopher W. Virtue Ethics and Moral Relativism. In: HALES, Steven D. (ed.), *A Companion to Relativism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2011, pp. 391-410.
- HACKER-WRIGHT, John. “Human Nature, Personhood, and Ethical Naturalism”, *Philosophy*, Volume 84, 2009, pp. 413-427. doi: 10.1017/S0031819109000394
- HACKER-WRIGHT, John. 2009, “What Is Natural About Foot’s Ethical Naturalism?”. *Ratio*, 22(3): 308–321. doi:10.1111/j.1467-9329.2009.00434.x
- HACKER-WRIGHT, John. 2021. *Philippa Foot*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=philippa-foot>> Acesso em: 01 de agosto de 2024.

HARMAN, Gilbert. 1975. *"Moral Relativism Defended"*, Duke University Press. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2184078>> Acesso em 06 de fevereiro de 2024.

HOOFT, Stan van. *Ética da virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013.

HURSTHOUSE, Rosalind and PETTIGROVE, Glen. 2022. Virtue Ethics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> Acesso em: 22 de maio de 2023.

HURSTHOUSE, Rosalind, 1991, "Virtue Theory and Abortion" *Philosophy and Public Affairs*, pp. 223–246. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2265432>. Acesso em 08 de setembro de 2023.

HURSTHOUSE, Rosalind. "On the Grounding of the Virtues in Human Nature". In *Was ist das für den Menschen Gute? What Is Good for a Human Being?* edited by Jan Szaif and Matthias Lutz-Bachmann, Berlin: DeGruyter, 2004. pp. 263–275.

HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

IRWIN, T. H. Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism. In: KRAUT, Richard (ed.) *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 323-341.

JOST, L. J. Virtue and vice. In: BORCHERT, D. M. (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. 2. ed. New York: MacMillan/Thomson Gale, 2005. pp. 678-682.

LUTZ, Matthew. 2024. Moral Naturalism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/naturalism-moral/> Acesso em: 2 de agosto de 2024.

LYONS, D. *Ethical Relativism and the Problem of Incoherence*. *Ethics*, 1976. pp 107–21.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 3 ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MOOSAVI, P. "Neo-Aristotelian naturalism as ethical naturalism", *Journal of Moral Philosophy*, 2022, pp. 1–26

MOSER, P. K. and CARSON, T. L. (eds.), *Moral Relativism: A Reader*. New York: Oxford University Press, 2001.

NUSSBAUM, M. Aristotle on human nature and the foundations of ethics. In: J. E. J. Altham and R. Harrison (eds.). *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 86-131.

NUSSBAUM, Martha C. *Virtue Ethics: A Misleading Category?* The Journal of Ethics, vol. 3, no. 3, 1999, pp. 163–201. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25115613> Acesso em 28 de junho 2023.

NUSSBAUM, Martha. Non-Relative Virtues. In: MOSER, P.K. and CARSON, T.L. (eds.). *Moral Relativism: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 199-225.

OAKLEY, Justin. *Varieties of virtue ethics*. Ratio, Oxford, v. IX, p. 128-152, 1996.

ODENBAUGH, Jay. *Nothing in ethics makes sense except in the light of evolution? Natural goodness, normativity, and naturalismo*. Springer Nature, 2015, pp. 1-25 doi: 10.1007/s11229-015-0675-7

PENCE, G. Virtue Theory. In: SINGER, P. (Org.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1991, pp. 249-258.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PRINZ, Jesse J. *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press, 2007.

RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*. 8ª Ed. New York: McGraw-Hill Education, 2015.

RICHARDSON, Don, *Peace Child*. Bloomington: Bethany House Publishers, 2005.

ROVANE, Carol. Relativism Requires Alternatives, Not Disagreement or Relative Truth. In: HALES, Steven D. (ed.), *A Companion to Relativism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2011, pp. 31-52.

SCANLON, T.M. “Fear of Relativism,” In: R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 184-205.

SEIPEL, Peter. Moral Relativism. In: M. Kusch (ed.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism*, London: Routledge, 2020, pp. 165–173.

SIKKA, Sonia. 2012. *Moral Relativism and the Concept of Culture*. Theoria: A Journal of Social and Political Theory. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41802533> Acesso em 03 de abril de 2024, pp. 50-69.

SLOTE, Michael. "Virtue Ethics". In: Michael Slote; Marcia Baron; Philip Pettit (Org.). *Three Methods of Ethics: A Debate*. Blackwell Publishers, 1997, pp.175-238.

SLOTE, Michael. *From morality to virtue*. New York: Oxford University Press, 1992.

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

SNOW, Nancy E., (ed.) Neo-Aristotelian Virtue Ethics. *The Oxford handbook of virtue*. New York: Oxford University Press. 2017, pp. 1-27. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199385195.013.34

SOLOMON, David, 1988, "Internal Objections to Virtue Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, XIII. pp. 428–41. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1475-4975.1988.tb00137.x> Acesso em 11 de julho de 2023.

STANGL, Rebecca L. Cultural Relativity and Justification. In: SNOW, Nancy E., (ed.) *The Oxford handbook of virtue*. New York: Oxford University Press. 2017, pp. 1-19. Doi: 10.1093/oxfordhb/9780199385195.013.36

STOCKER, Michael, 1976, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories". *Journal of Philosophy*, nº 14, pp. 453–66. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2025782> Acesso em 19 de julho de 2023.

SUIKKANEN, Jussi. "Subjectivism, Relativism and Contextualism". In: Christian B. Miller (Org.) *The bloomsbury handbook of ethics*. 2ª ed. London: Bloomsbury Academic, 2024, pp. 130-149.

SUMNER, William Graham. *Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*. Boston: Ginn and Company, 1906.

SWANTON, C. *Virtue ethics: a pluralistic view*. New York: Oxford University Press, 2003.

THOMPSON, Michael, "The Representation of Life". in: R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn (eds.), *Virtue and Reasons*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 206-246.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. New York: Dover Publications, 2016, v. 1.

VAN ROOJEN, Mark. 2023. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: < <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/moral-cognitivism/> > Acesso em: 16 de agosto de 2024.

VELLEMAN, J. David. *Foundations for moral relativism*. Cambridge: Open Book Publishers, 2013.

WELLMAN, C., 1963, “*The Ethical Implications of Cultural Relativity*”. The Journal of Philosophy. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2023404>> Acesso em 15 de fevereiro de 2024, pp.169–84.

WONG, David B. *Moral relativity*. Berkeley: University of California Press, 1984.

WONG, David B. *Natural moralities: a defense of pluralistic relativism*. New York: Oxford University Press, 2006.

WONG, David B. *Pluralistic Relativism*. Midwest Studies in Philosophy, XX, 1995. pp. 378–399.

WONG, David B. Relativism. In: SINGER, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1991, pp. 442-450.

ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the mind*. Cambridge University Press, 1996.

ZIGANO, Marco. *As virtudes morais*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.