

CERTO E ERRADO NA ÉTICA DA VIRTUDE E NA ÉTICA DEONTOLÓGICA: IMPLICAÇÕES EDUCATIVAS

Ramiro Marques

Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Santarém
Centro de Investigação em Educação da Universidade da Madeira
ramiro.marques@ese.ipsantarem.pt
<http://www.eses.pt/usr/ramiro/index.htm>

Resumo

Há vários níveis de certo e errado. A ética deontológica contemporânea tende a ignorar essas diferenças, remetendo todos os níveis para o campo da ética e substituindo o Deus legislador da ética cristã por uma razão universal legisladora. Os gregos tinham uma concepção totalmente diferente. O certo era o que as leis humanas e os costumes permitiam. O errado era o que as leis humanas e os costumes proibiam. E a obrigação ou dever era o que as leis humanas requeriam que se fizesse. A ética cristã, nascida sobre os escombros do Império Romano, e retomando a tradição judaica, encara o certo como o respeito pela lei divina, plasmada nos textos sagrados e o errado como a sua violação. Num caso e noutro, há coerência. Quando Kant procura imputar à razão a capacidade para criar leis morais de aplicação universal, está a substituir o Deus legislador pela razão universal e, com esse exercício, retira conteúdo e substância à ética, tornando-a uma coisa estéril e incapaz de ser aplicada nas questões importantes do dia-a-dia. Na ética kantiana não há legislador. É uma ética vazia de conteúdo. E, por isso, de escassa utilidade na nossa conduta quotidiana. É uma ética interessante para a discussão dos grandes princípios, mas incapaz de nos dar respostas concretas sobre como devemos deliberar e agir em situação contextual.

Palavras-Chave: Certo; Errado; Bem; Mal; Virtude; Hábitos; Deontologia; Natureza e convenção

Abstract

There are several levels of right and wrong. Contemporary deontological ethics

ignores those differences. Virtue ethics, by the contrary, had a different conception. The Greeks knew that the right was what human laws allowed and the wrong was what was prohibited by law. And the duty was what was required. This article looks for the differences between these perspectives about the right and the wrong and specifies several educational applications of this distinction.

Key words: Right; Wrong; Virtue ethics; Deontological ethics; Habits; Nature and convention

Introdução

Há vários níveis de certo e errado. A ética deontológica contemporânea tende a ignorar essas diferenças, remetendo todos os níveis para o campo da ética e substituindo o Deus legislador da ética cristã por uma razão universal legisladora. Os gregos tinham uma concepção totalmente diferente. O certo era o que as leis humanas e os costumes permitiam. O errado era o que as leis humanas e os costumes proibiam. E a obrigação ou dever era o que as leis humanas requeriam que se fizesse. A ética cristã, nascida sobre os escombros do Império Romano, e retomando a tradição judaica, encara o certo como o respeito pela lei divina, plasmada nos textos sagrados e o errado como a sua violação. Num caso e noutro, há coerência. Quando Kant procura imputar à razão a capacidade para criar leis morais de aplicação universal, está a substituir o Deus legislador pela razão universal e, com esse exercício, retira conteúdo e substância à ética, tornando-a uma coisa estéril e incapaz de ser aplicada nas questões importantes do dia-a-dia. Na ética kantiana não há legislador. É uma ética vazia de conteúdo. E, por isso, de escassa utilidade na nossa conduta quotidiana. É uma ética interessante para a discussão dos grandes princípios, mas incapaz de nos dar respostas concretas sobre como devemos deliberar e agir em situação contextual.

A Ética dos Gregos

A ética dos gregos não estava centrada nas noções de certo e errado, bem e mal, porque isso era um assunto do âmbito das leis e dos costumes. Não havia necessidade de reflexão filosófica sobre esses temas que, por esse motivo, não faziam parte da ética. Ao invés, a ética grega interessava-se por outros assuntos: o



que é a virtude? Como se adquire a virtude? A palavra virtude veio a ter uma conotação completamente diferente, em tempos posteriores. Hoje em dia há, ainda, muito gente que confunde virtude com pureza. A palavra virtude (*areté*) significava excelência para os gregos. A ética grega destinava-se, fundamentalmente, a descobrir como é que se podia ter uma vida excelente (Marques, 2002). Uma vez que o indivíduo era inseparável da *polis*, era um dado adquirido que ele devia respeitar as leis e os costumes, ou seja, devia fazer o que estava certo. E o bem limitava-se a isso. Cumprir as leis e os costumes estava certo, violá-las, estava errado. Posto isso, o homem livre tinha um importante e complexo caminho a desbravar com o objectivo de atingir a excelência, isto é, a virtude, pois era a excelência que conduzia à *eudaimonia*, a finalidade culminante da ética e da vida (Aristóteles, 1985).

A Ideia de Virtude

A ideia grega de virtude estava intimamente ligada à noção de função, competência e actividade. Um médico virtuoso é um médico que desempenha de forma excelente as suas competências, da mesma forma que uma faca excelente é a que permite cortar muito bem. Uma pessoa torna-se virtuosa não, procurando ser como a maioria, mas, ao invés, destacando-se da massa. A pessoa excelente é aquela que desempenha a função excepcionalmente bem. Sendo a principal função do homem livre o exercício da razão, em ordem à construção do conhecimento e ao uso da inteligência criativa, a *eudaimonia* atinge-se através de uma vida intelectual activa e excelente. O nível de excelência varia de pessoa para pessoa em função das actividades que realiza. Pessoas diferentes com funções diferentes apresentam níveis de realização e de excelência necessariamente diversos. Em consequência, um acto é visto como bom ou mau de acordo com a forma como preenche a sua função, sendo tanto mais excelente quanto melhor a cumprir. Em função desta argumentação, talvez seja possível responder à magna questão: o que é uma pessoa boa? Importa referir que os gregos e, em geral, os antigos, preferiam usar a palavra “nobre”. Se a bondade ou a nobreza de alguma coisa ou de alguém se determina pela forma como é realizada a sua função, então temos de considerar a função particular do ser humano, em ordem a descobrirmos a natureza da bondade humana (Foot, 1996). O ser humano partilha necessidades, apetites e sensações com outros seres vivos. Aquilo que nos torna únicos é a capacidade de pensar e raciocinar. É o exercício da razão que constitui a nossa excelência (*areté*) particular. Então, quanto mais excelentes formos a usar a razão, a utilizarmos a nossa inteligência criativa, mais excelentes

seremos. Deriva daqui que uma pessoa boa é aquela que usa a razão de forma excelente, ou seja, aquela que conhece e usa as virtudes intelectuais e morais em todas as dimensões da sua vida e conduta. Para os gregos, a bondade humana não era o mesmo que inocência, boa vontade ou respeito pelos mandamentos divinos. Embora exija o respeito pelas leis humanas e pelos costumes, a bondade humana pressupõe o cultivo de uma vida completamente racional e o uso da inteligência criativa a um nível de excelência a que muitos não são capazes de aspirar (Taylor, 2002).

Crítica da Ética Deontológica

O certo, o errado, o bem e o mal não têm o mesmo significado nem a mesma fundamentação na ética da virtude e na ética deontológica. Para a primeira, esses conceitos têm que ver directamente com as leis humanas e os costumes. Para a segunda, estão no cerne da ética e dependem da forma como o sujeito usa a razão universal para descobrir os grandes princípios éticos. Enquanto que para a ética grega o certo e o errado dependem dos contextos culturais e são, portanto, realidades variáveis, para a ética deontológica são conceitos que ultrapassam as limitações contextuais e circunstanciais. Para se perceber melhor o significado destes conceitos, convém perguntar: quem são os criadores das leis? A resposta da ética grega é que as leis são criadas pelos legisladores, aqueles que, em determinado momento do processo histórico, outorgam uma Constituição aos cidadãos. Para a ética cristã, a resposta é Deus. É a lei divina que estabelece os fundamentos e os critérios das leis humanas. As leis humanas são boas ou más consoante respeitam ou violam a lei divina. Num caso e noutro, a argumentação é coerente. Para a ética deontológica a resposta é: a razão humana universal. Ou seja, é a razão universal que dita a Lei Moral. É evidente que esta resposta é inconclusiva e incoerente. Há uma razão humana ou há tantas razões humanas quantas pessoas dotadas de razão? É evidente que não há uma razão humana. Há muitas razões humanas. A razão humana é constante e imutável? Logicamente, que as razões humanas mudam sob a influência do “ar dos tempos”, as culturas e as circunstâncias. O conceito de justiça não é universal e único. Muda consoante as culturas, o “ar dos tempos” e as circunstâncias. Por exemplo, quando um grupo de sobreviventes se encontra perdido numa ilha deserta, a luta pela sobrevivência cria circunstâncias que mudam o conceito de justiça ou lhe fazem perder importância face a outros valores que se tornam, naquelas circunstâncias, primordiais, mas que, em situações normais, seriam desprezíveis ou



secundários. Numa situação dessas, toma a primazia o conceito de justiça natural. O que importa é a sobrevivência. O conceito de justiça convencional, o qual integra uma semântica criada pela herança cultural do sujeito, passa para segundo plano.

Importa fazer outra pergunta: quem é que permite, proíbe e obriga? Qualquer pessoa sensata dirá que são as leis, os costumes e os tribunais. Não é uma razão universal que dita a permissão, a proibição ou a obrigação, como pensava Kant. Por exemplo, quando uma cultura proíbe o roubo, cria leis e costumes a dizerem que roubar é errado. O mesmo acontece com as obrigações. O Estado, através dos legisladores, faz leis a obrigar as pessoas a pagarem impostos e taxas ou a prestarem serviço militar. Pode, então, acontecer que uma determinada cultura proíba, por exemplo, o aborto, e as leis do país o permitam. O mesmo para a eutanásia, por exemplo. Durante o regime nazi, as leis alemãs permitiam todo o tipo de aberrações e crueldades contra os judeus. Na Grécia antiga, o infanticídio, nomeadamente dos recém-nascidos deficientes, era permitido. Tudo isto nos leva a considerar que há dois níveis de certo e errado e de bem e de mal: o nível dos costumes e das leis, ou seja o nível das convenções; e o nível da ética. Para os gregos, era certo tudo o que permitia que o indivíduo cumprisse a sua função de forma excelente e era errado tudo o que impedia o indivíduo de atingir a excelência. O certo e o bem são o que fazem o indivíduo florescer. O errado e o mal são o que impedem o indivíduo de florescer. Como se vê, os conceitos de certo e errado sofreram profundas modificações no seu significado, mas ninguém levou mais longe essa mudança de significado do que Kant com a tese do imperativo categórico.

Natureza e Convenção

Esta diferença de níveis conduz-nos a procurar estabelecer aquilo que distingue a natureza da convenção. Aquilo que é certo por natureza é tudo aquilo que permite ao indivíduo cumprir excelentemente a sua função. Se uma acto potenciar o florescimento do indivíduo e não violar as leis e os costumes da sua *polis*, esse acto é certo por natureza e por convenção. Aquilo que é certo por convenção é aquilo que está de acordo com as leis humanas e os costumes. Pode haver uma contradição entre o certo por natureza e o certo por convenção. Como é evidente, a perseguição e o extermínio dos judeus pelos nazis podia estar certa por convenção, na medida em que estava de acordo com as leis nazis, mas violava o que está certo por natureza, porque exterminar um povo não ajuda em nada ao cumprimento e realização, de

forma excelente, de seja qual for a função humana. O genocídio nunca pode ser uma actividade que potencia o florescimento das pessoas que o praticam. Outra implicação desta distinção é que a ideia moderna de que “todas as pessoas são iguais” se revela falsa por natureza, embora possa estar certa por convenção. Qualquer pessoa sensata e medianamente inteligente verifica que há crianças mais inteligentes do que outras e que umas são altas e outras baixas, algumas têm muito jeito para a música e outras são duras de ouvido, etc. Essa diversidade de talentos e de dons pode ser vista até mesmo em irmãos gémeos. É fácil verificarmos que, por natureza, não somos todos iguais; ao invés, somos muito diferentes uns dos outros. Basta olharmos para a Natureza para concluirmos que ela está repleta de desigualdade e de diversidade. A Natureza tem horror à igualdade. Por outro lado, é fácil verificar que há pessoas que desperdiçam as suas vidas e outras que cumprem as suas funções de forma excelente. Para os gregos, a desigualdade por natureza era um dado adquirido que importava respeitar. Em consequência, as pessoas excelentes eram mais nobres e dignas do que as que não eram excelentes. A ética, para os gregos, não era mais do que a disciplina que estudava a forma como as pessoas podiam florescer como pessoas e realizar, de forma excelente, as suas funções, actividades e competências.

Justiça Natural e Justiça Convencional

A ética dos gregos fazia uma distinção clara entre o que é bom por natureza e o que é bom por convenção. No diálogo socrático, *Górgias*, é a Calicles que cabe a argumentação em defesa de uma teoria ética, onde se estabelece uma clara distinção entre o que é bom por natureza e o que é bom por convenção. Segundo Calicles, há dois níveis de justiça: o natural e o convencional. Por vezes, um e outro estão em contradição. O conceito de justiça natural é o que não depende das tradições, costumes e leis, sendo, portanto, fixo. O conceito convencional de justiça não é mais do que aquilo que as leis e os costumes de uma *polis* consideram como bons para a manutenção da ordem social. A justiça convencional varia de cultura para cultura e depende do “ar dos tempos”. O conceito de justiça natural não acomoda a igualdade entre desiguais, ou seja, não aceita que se nivele o excelente pelo bom ou o bom pelo medíocre. Ao invés, aceita a desigualdade natural das coisas e das pessoas. A justiça convencional, pelo contrário, procura nivelar o que é desigual e, em certos casos, coloca no mesmo plano a pessoa excelente e a pessoa medíocre. O nivelamento por



baixo, em nome do conceito de justiça convencional¹, é uma realidade nas sociedades democráticas contemporâneas e, nesse sentido, está nos antípodas da teoria política de Aristóteles que defendia ser a aristocracia do saber e do carácter o melhor governo de todos. Para Aristóteles, era da ordem natural das coisas que os mais excelentes, ou seja, os mais inteligentes, criativos e sábios, governassem. O conceito de justiça natural implica o reconhecimento não só da desigualdade natural, mas também, o reconhecimento de que cabe aos mais excelentes a arte de governar. Arte de governar e não necessariamente o acesso a riquezas materiais que, nos nossos dias, são considerados bens e, na época de Aristóteles, eram considerados um estorvo para além de um certo limite. Vejamos outro exemplo que ilustra esta distinção: a inteligência. É sabido que as pessoas são desigualmente dotadas de inteligência à nascença. É da ordem natural das coisas que uns sejam mais inteligentes do que outros, da mesma forma que uns são mais altos, têm mais força e são mais criativos. A inteligência natural pode, no entanto, ser impedida de florescer dadas determinadas condições ambientais adversas. Da mesma forma, uma pessoa dotada de pouca inteligência, pode ultrapassar essa deficiência com o recurso a condições ambientais excelentes. A beleza física, a criatividade, a força, a sensibilidade e muitas outras virtudes, constituem outros exemplos que provam a existência de virtudes naturais. No mundo actual, os avanços da cirurgia estética permitem que a beleza convencional corrija a falta de beleza natural. Mas ainda não se encontrou uma maneira de aumentar a força dos fracos ou de dar criatividade a quem não é criativo. Para os gregos, eram as pessoas dotadas de virtudes naturais (inteligência, sensibilidade, criatividade, coragem, força, etc.) que eram naturalmente consideradas superiores por oposição à mediania da maioria das outras pessoas que, embora pudessem possuir essas virtudes, as tinham em muito menor grau. O reconhecimento das virtudes naturais estava tão enraizado nas *polis* gregas dos séculos V e IV a.C. que mal havia lugar para os vícios que se tornaram endémicos nas sociedades democráticas contemporâneas: inveja e ressentimento. A inveja nasce da recusa do reconhecimento de que existem pessoas naturalmente excelentes e outras naturalmente medianas e medíocres. Nasce também da recusa em aceitar que a fortuna, ou a boa sorte, estejam desigualmente distribuídas e que essa distribuição desigual faça parte da ordem natural do Universo. Desde logo, há crianças que nascem com o infortúnio da

¹ O conceito de justiça convencional tornou-se maioritário e aceite sem discussão nas sociedades democráticas actuais. Convém, no entanto, ter presente que o ideal democrático, plasmado no conceito de justiça convencional, contrariava o ideal aristocrático (no sentido da excelência de carácter e de sabedoria) tão caro aos gregos e, em particular, a Aristóteles. Ver a este propósito o meu *ebook Ensaios críticos sobre a política de Aristóteles*, em <http://www.eses.pt/usr/ramiro/index.htm>

doença. Sendo esse facto uma infelicidade imensa, contra a qual a sociedade pode lutar, colocando os recursos científicos e tecnológicos ao serviço de quem precisa, é preciso ter presente de que se trata de um facto natural.

Calícles desenvolve a sua argumentação no sentido de mostrar que as leis e os costumes da *polis* visam impor os conceitos convencionais de justiça e de igualdade e essa imposição é feita pelas massas, que não são naturalmente dotadas das virtudes naturais da inteligência, coragem força física, sensibilidade, etc. No fundo, as leis morais são uma forma de corrigir a natureza e de colocar, de forma falsa e artificial, ao mesmo nível, aquilo que é excelente e aquilo que é medíocre. A moral convencional nasce da necessidade que as massas dos que não possuem as virtudes naturais a um nível excelente têm de se apresentarem tão bons como os melhores. Mais tarde, com o advento do Cristianismo, essa moral convencional ficaria subordinada ao conceito de lei divina² e, a partir dessa subordinação, as massas dos mais fracos passam a ser vistas como mais merecedores do Reino dos Céus do que a elite dos excelentes. É essa a razão pela qual podemos considerar que a democracia moderna é neta da ética cristã e filha da Revolução Científica do século XVII.

No fundo, a argumentação de Calícles “convida-nos a considerar a possibilidade de que os princípios convencionais de justiça que nos ensinaram a honrar desde a infância são, na verdade, errados, injustos e fonte de corrupção; em vez de nos tornarem melhores, fazem-nos piores, tornando impossível a prevalência dos verdadeiros princípios da justiça” (Taylor, 2002: 43).

Se aceitarmos a distinção entre as virtudes naturais e as virtudes convencionais, então ficamos aptos a compreender o que é certo e o que é errado. Certo é tudo aquilo que contribui para o nosso florescimento como pessoas. Errado é tudo o que impede o nosso florescimento. É claro que a aceitação desta distinção tem de levar, também, à conclusão de que as pessoas não são igualmente dotadas de virtudes naturais, pelo que a excelência (*areté*) que se espera de uma pessoa pouco culta, pouco criativa, covarde e pouco inteligente não pode ser a mesma da que se espera de uma pessoa muito inteligente, forte, criativa e sábia.

Ética da Virtude e o Papel dos Hábitos no Fortalecimento do Carácter

Podemos definir o carácter como a aquisição de estados através da

² Nietzsche chamar-lhe-á a moral dos escravos. Ver Nietzsche, *Para além de bem e de mal*, Guimarães Editores



habituação. Assim sendo, é fácil concluir que a habituação tem um papel central nas virtudes do carácter. A habituação envolve, essencialmente, prática e repetição. Os actos realizados repetidamente tornam-se hábitos e permitem a aquisição de capacidades que parecem quase naturais e que se constituem numa quase segunda natureza do sujeito. Contudo, a explicação que Aristóteles nos dá sobre o papel da habituação é mais complexa do que parece. À primeira vista, julgamos estar perante uma teoria que tende a considerar os hábitos e a prática de forma passiva e mecânica, mas uma leitura mais fina leva-nos a concluir que Aristóteles defende uma visão crítica da prática (Aristóteles, 1985). A acção pressupõe a discriminação de uma situação em ordem a dar uma resposta adequada e anda sempre associada aos objectivos e ao modo, não sendo possível separar o momento exterior da acção (o comportamento) dos momentos cognitivos e afectivos interiores (o processo deliberativo).

Aristóteles (1985) considera que a repetição permite a melhoria da acção, ou seja, tornamo-nos mais excelentes na realização de uma determinada arte, através da repetição e da prática. Quanto mais praticamos melhores nos tornamos. Contudo, repetir uma acção não significa fazê-la sempre da mesma maneira. Não é assim que as coisas acontecem na realidade. Quando repetimos uma acção, costumamos introduzir algumas alterações, impostas pela aprendizagem que a prática continuada nos facilita. Ou seja, a repetição costuma andar associada ao progresso e à melhoria. Uma acção repetida varia sempre alguma coisa, tanto em termos de comportamento como das emoções associadas.

Podemos concluir que aprender através da repetição exige tentar uma aproximação gradual a uma acção ideal que foi estabelecida como o objectivo do agente. A prática crítica é, então, um refinamento de repetição de acções através de sucessivas tentativas, cada uma mais refinada do que a anterior. Não é, portanto, uma repetição mecânica da mesma acção. A prática permite o progresso sempre que a repetição for crítica. Uma repetição é crítica sempre que o agente tem presente o objectivo da acção, o reconhecimento dos erros anteriores, a compreensão das instruções e a avaliação das acções passadas. Uma acção excelente combinará sempre um juízo sobre as circunstâncias, as emoções reactivas e um certo nível de decisão sobre como agir (Sherman, 1984). Uma vez que a prática não é mecânica e a repetição, para originar aprendizagem e progresso, tem de ser crítica, o processo de aprendizagem das capacidades exige a presença de um mestre. Infere-se, então, que o papel dos pais e dos professores é absolutamente crítico na aprendizagem das virtudes do carácter. Mas os pais e os professores só podem desempenhar o seu



papel de educadores se possuírem as virtudes do carácter, porque um mau mestre faz do aprendiz um mau praticante (Marques, 2000 e 2002).

Bibliografia

Sobre Ética da Virtude:

- Adams, R. (2002). *A theory of virtue: excellence in being for the good*. Oxford: Oxford University Press.
- Adkins, A.W.H. (1972) *Moral values and political behaviour in ancient Greece from Homer to the end of the fifth century*. London: Chatto and Windus.
- Anscombe, G.E. M. (1958). Modern moral philosophy, *Philosophy*, 33.
- Aristóteles (1985). *Nicomachean ethics*. Introdução, tradução e notas de Terence Irwin. Indianapolis: Hackett.
- Baier, A. (1985). *Postures of the mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cottingham, J. (1996). Partiality and the virtues. In R. Crisp & M. Slote, *How should one live?* Oxford: Clarendon Press.
- Cottingham, J. (1994). Religion, virtue and ethical culture. *Philosophy*, 69.
- Crisp, R. & Slote, M. (2006). *Virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cullity, G. (1995a). Aretaic cognitivism. *American Philosophical Quarterly*, vol. 32, no. 4.
- Cullity, G. (1995 b) Moral character and the iteration problem. *Utilitas*, vol. 7, no. 2.
- Dent, N.J.H. (1981). The value of courage. *Philosophy*, vol. 56.
- Dent, N.J.H. (1975). Virtues and actions. *The Philosophical Quarterly*, vol. 25.
- Dent, N.J.H. (1984). *The psychology of the virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Driver, J. (1995). Monkeying with motives: agent-based virtue ethics. *Utilitas*, vol. 7, no. 2.
- Foot, P. (2001). *Natural goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Foot, P. (1978). *Virtues and vices*. Oxford: Blackwell.
- Foot, P. (1996). Virtues and vices. In R. Crisp & M. Slote, *Virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1991). Virtue theory and abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 20.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1985). *After virtue*. London: Duckworth.
- Marques, R. (2000). *Valores éticos e cidadania na escola*. Lisboa: Ed. Presença.



- Marques, R. (2002). *O Livro das virtudes de sempre*. Porto: Ed. Asa.
- McDowell, J. (1996). Incontinence and practical wisdom in Aristotle. In S. Lovibond & S. G. Williams (Eds.), *Essays for David Wiggins*, Aristotelian Society Series, Vol.16. Oxford: Blackwell.
- McDowell, J. (1979). Virtue and reason", *The Monist*, 62.
- Roberts, R.C. (1991). Virtues and rules. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LI, no. 2.
- Scanlon, T.M. (1998). *What we owe each other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sherman, N. (1984) *The habituation of character*. In N. Sherman (Ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. Nova Iorque: Rowman and Littlefield Publishers.
- Slote, M. (1992). *From morality to virtue*. New York: Oxford University Press.
- Slote, M. (2001). *Morals from motives*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, R. (2002). *Virtue ethics. An introduction*. Nova Iorque: Prometheus Books.
- Swanton, C. (2003). *Virtue ethics*. New York: Oxford University Press.
- Walker, A.D.M. (1989). Virtue and character. *Philosophy*, 64.

Colectâneas sobre Ética da Virtude:

- Crisp, R. & Slote, M. (1996). *How should one live?* Oxford: Clarendon Press.
- Crisp, R. & Slote, M. (1997). *Virtue ethics*. New York: Oxford University Press.
- Engstrom, S. & Whiting, J. (1996). *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hursthouse, R., Lawrence, G. & Quinn, W. (1995). *Virtues and reasons*. Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, A.O. (1980). *Essays on Aristotle's ethics*. Los Angeles: University of California Press.
- Statman, D. (1997). *Virtue ethics*. Cambridge: Edinburgh University Press.
- Welchman, J. (Ed.) (2006). *The practice of virtue. Classic and contemporary readings in virtue ethics*. Indianapolis: Hackett.

Virtude e Sorte

- Andree, J. (1983). Nagel, Williams and moral luck. *Analysis* 43.
- Nussbaum, M. (1990). *Love's knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1986). *The fragility of goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Statman, D. (1993). *Moral luck*. New York: State University of New York Press.



Virtude: Perspectiva Consequencialista e Deontológica

- Baron, M.W. (1995). *Kantian ethics almost without apology*. Cornell University Press.
- Baron M.W., Pettit P. & Slote M. (1997). *Three methods of ethics*. Oxford: Blackwell.
- Driver J. (2001). *Uneasy virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herman B. (1993). *The practice of moral judgement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hooker, B. (2000). *Ideal code, real world*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Neill (1996). Kant's virtues. In R. Crisp & M. Slote, *How Should One Live?* Oxford: Clarendon Press.
- Sherman, N. (1989). *The fabric of character*. Clarendon Press.
- Sherman, N. (1997). *Making a necessity of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.