



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - MESTRADO



---

José Augusto Rento Cardoso

**A VIRTUDE NA PSICOLOGIA POSITIVA**

**Orientador: Prof. Dr. Gustavo Arja Castañon**

JUIZ DE FORA

2014



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - MESTRADO



José Augusto Rento Cardoso

## **A VIRTUDE NA PSICOLOGIA POSITIVA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia por José Augusto Rento Cardoso.

Juiz de Fora – MG

2014

**José Augusto Rento Cardoso**

**A VIRTUDE NA PSICOLOGIA POSITIVA**

Dissertação defendida e aprovada em 26/02/2014, pela banca constituída por:

---

**Presidente: Prof. Dr. Helmuth Ricardo Kruger**

**Universidade Católica de Petrópolis**

---

**Titular: Prof. Dr. Altemir José Gonçalves Barbosa**

**Universidade Federal de Juiz de Fora**

---

**Orientador: Prof. Dr. Gustavo Arja Castañon**

**Universidade Federal de Juiz de Fora**

## AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de agradecer em primeiro lugar a minha mãe. Ela conseguiu me ensinar o mais necessário que um ser humano precisa aprender: amar é ser capaz de renunciar a si mesmo em prol do verdadeiro bem do outro.

Aos meus irmãos Valdecir e Adriana, amigos, incentivadores, parceiros que sempre me ajudaram e estimularam a buscar mais.

Ao Professor Dr. Gustavo Castañon, orientador deste trabalho, pela confiança depositada, pelos estímulos e ideias lançadas que, certamente foram utilizadas e estão guardadas para um futuro próximo.

À Professora Dra. Cleia Zanatta, que cultivou em mim desde a graduação em Psicologia o interesse pela pesquisa e, certamente foi uma das que ajudou a plantar a meta de realizar um mestrado.

Aos amigos de mestrado, principalmente Carlos Henrique Gonçalves, que agradeço pelas inúmeras conversas e partilhas nas idas e vindas de Petrópolis a Juiz de Fora e, Melissa Fioravante, pelos momentos divertidos e por sempre nos incentivar a trabalhar como equipe.

Agradeço a CAPES pela bolsa concedida para realização desse Mestrado.

Por fim, agradeço àquela que teve tanta paciência em ser “trocada pelos livros” e, como sempre, me apoiou nessa empreitada de dois anos: minha querida noiva Clara Maria Matuque, que encarna a virtude da simplicidade. A ela as palavras de Comte-Sponville “Tudo é simples para Deus; tudo é divino para o simples.”.

“A Virtude é a ordem do amor”

Santo Agostinho – A Cidade de Deus

## SUMÁRIO

<b>CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 2: UM BREVE ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE VIRTUDE</b> .....	<b>10</b>
2.1. A Virtude como excelência A <i>Aretê</i> como protótipo da Virtude.....	17
2.2. A Virtude como Hábito: Contribuições de Aristóteles e de Tomás de Aquino .....	20
2.3 A Virtude como Força Moral .....	38
2.4 A Virtude no Sentimentalismo Moral .....	44
2.5 A Virtude no Personalismo de Dietrich Von Hildebrand .....	47
2.6 A Crise da Virtude e as Críticas a uma Ética das Virtudes .....	55
<b>CAPÍTULO 3: A VIRTUDE NA PSICOLOGIA POSITIVA.....</b>	<b>62</b>
3.1 O Que é a Psicologia Positiva .....	62
3.2 Pilares da Psicologia Positiva .....	68
3.3 Os Traços Individuais Positivos .....	71
3.4 As Virtudes na Psicologia Positiva .....	75
3.5 As Forças do Caráter na Psicologia Positiva .....	78
3.6 Temas Situacionais .....	82
<b>CAPÍTULO 4: QUAL É A VIRTUDE DA PSICOLOGIA POSITIVA? .....</b>	<b>85</b>
4.1 Virtudes e Forças do Caráter e sua Relação com a Filosofia .....	85
4.2 Virtudes e Forças do Caráter e sua Relação com a Psicologia .....	90
4.3 Ética e Psicologia: Reflexões desde a Psicologia Positiva .....	95
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>97</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>99</b>

## RESUMO

O presente trabalho de psicologia teórica trata-se de um estudo crítico do conceito de virtude na Psicologia Positiva. Definida como movimento por alguns e como um novo campo por outros, a Psicologia Positiva reúne sob um mesmo “guarda-chuva” diversos estudos, passados e presentes, de várias áreas da Psicologia, como a Psicologia da Personalidade, a Psicologia Social, a Psicologia do Desenvolvimento e a Psicologia Moral. No presente trabalho, a mesma é compreendida como uma perspectiva e um movimento dentro da Psicologia, institucionalizada a partir do fim do século XX, tendo como principal promotor o ex-presidente da APA (American Psychological Association), Martin Seligman. A Psicologia Positiva declarou como interesse três pilares: o estudo das experiências subjetivas positivas, o estudo dos traços positivos e o estudo das instituições positivas. No que diz respeito ao estudo dos traços individuais positivos são encontradas duas grandes classificações: a das virtudes, forças do caráter e temas situacionais e, os talentos e pontos fortes. Nesse contexto, a preocupação da Psicologia Positiva volta-se para um tema antes restrito principalmente a Ética: o estudo do bom caráter. Esse trabalho voltar-se-á principalmente para o estudo crítico das virtudes e forças do caráter na teoria da Psicologia Positiva. Primeiramente foi realizada uma investigação do tratamento filosófico ao conceito de virtude, buscando delimitar as principais concepções sobre este. Identificaram-se quatro principais teses que não se excluem, mas encontram representantes particulares: a virtude como excelência, a virtude como hábito, a virtude como força e a virtude no sentimentalismo moral. Também foi apresentada uma proposta a luz do Personalismo de Dietrich Von Hildebrand, apresentando uma relação entre virtude e atitude. Em seguida realizou-se uma descrição do estudo das virtudes e forças do caráter na Psicologia Positiva. A análise crítica conclui quatro coisas: A primeira diz respeito a uma dificuldade na definição de virtude pela Psicologia Positiva. Tal fato pode ter sua origem na delimitação da pesquisa realizada pela mesma, preocupando-se com listas de virtudes ao invés de aprofundar mais criticamente nas diferentes concepções de virtudes. A segunda é que a definição de forças do caráter aproxima-se muito mais das definições filosóficas de virtude, principalmente da definição Aristotélica - tal fato fica claro quando são apresentados os critérios para definir se um traço positivo é uma força do caráter - enquanto a definição de virtude aproxima-se muito mais da concepção de valor. A terceira diz respeito a uma maior clarificação na relação das forças do caráter com as referidas virtudes no seio da teoria. Os estudos não deixam claro como determinadas forças se correlacionam com determinada virtude. A quarta seria a relação entre virtude, traço de personalidade e atitude, embora a Psicologia Positiva afirme que as forças do caráter são traços positivos, acredita-se que uma melhor concepção seria a dos mesmos como atitudes desde a perspectiva da Psicologia Social. Por fim, conclui-se também pontuando os méritos da Psicologia Positiva ao relembrar à Psicologia da importância do estudo do caráter e seu desenvolvimento desde uma perspectiva da Ética Clássica, estreitando a relação Psicologia e Filosofia.

**Palavras-chaves:** Virtude, Forças do Caráter, Psicologia Positiva, Psicologia Teórica

## ABSTRACT

This present work of theoretical psychology is a critical study of the concept of virtue in Positive Psychology. Defined as a movement by some and as a new field by other, Positive Psychology brings together under "umbrella" several studies, past and present, from various areas of psychology, such as Personality Psychology, Social Psychology, Psychology Development and Moral Psychology. In the present work, it is understood as a perspective and movement within psychology, institutionalized from the late twentieth century, the main promoter former president of the APA (American Psychological Association), Martin Seligman. Positive Psychology declared interest three pillars: the study of positive subjective experiences, the study of positive traits and the study of positive institutions. With regard to the study of positive individual traits are found two major classifications: the virtues, strength of character and situational themes and talents and strengths. In this context, the concern of Positive Psychology turns into a theme previously restricted mainly Ethics: the study of good character. This work shall turn mainly to the critical study of the virtues and strength of character in the theory of Positive Psychology. First an investigation of the philosophical treatment of the concept of virtue was performed, searching to delimit the main conceptions about this. We identified four main theses which are not mutually exclusive, but individuals are represented: virtue as excellence, virtue as a habit, virtue as strength and virtue in moral sentimentalism. A proposal was also presented the light of Personalism of Dietrich von Hildebrand, showing a relationship between virtue and attitude. Then took place a description of the study of the virtues and strengths of character in Positive Psychology. The review concludes four things: The first relates to a difficulty in defining virtue by Positive Psychology. This may have its origin in the delimitation of the research conducted by the same, worrying with lists of virtues rather than delve more critically the different conceptions of virtue. The second is that the definition of strength of character is much closer to the philosophical definitions of virtue, especially the Aristotelian definition - this fact becomes clear when we present the criteria for defining a positive trait is a strength of character - while the definition virtue is much closer to the design value. The third concerns a clarification in respect of the strengths of nature with these virtues within the theory. The studies do not make clear how certain strengths correlate with particular virtue. The fourth is the relationship between virtue, personality traits and attitude, although the Positive Psychology states that forces are positive character traits, it is believed that a better design would be the same as attitudes from the perspective of social psychology. Finally, we conclude also pointing out the merits of Positive Psychology to remind the importance of studying psychology and character development from a perspective of Classical Ethics, Philosophy and Psychology deepening relationship

**Keywords: Virtues, Character Strengths, Positive Psychology, Theory Psychology**

# 1 INTRODUÇÃO

A sociedade moderna parece cada vez mais cobrar da ciência que esta lhe dê não somente a solução para todos os seus problemas, mas também os caminhos para se ter a melhor vida possível. Tal missão era cumprida, antes de tudo, pela Literatura, pela Filosofia e pela Religião. Essas instâncias tinham a responsabilidade de ditar a ética, a moral e os costumes de determinada sociedade.

Nesse contexto, o tema da virtude acompanha o homem desde seus primórdios, talvez não colocado como problema filosófico, mas presente de alguma forma no cotidiano. Se o olhar voltar-se para a história do Ocidente, será na Literatura grega que encontrar-se-á o germe do conceito de virtude. Mas o mesmo não ficou restrito à Literatura. A virtude ganhou espaço, tornou-se assunto de grandes tratados, rompeu tradições, passou por crises, adentrou na modernidade e, hoje, parece estar voltando ao cotidiano das pessoas.

Na Psicologia essa volta dá-se sobretudo pela Psicologia Positiva, movimento que tem início no final do século XX e, que possui como uma das principais áreas de preocupação o estudo das virtudes, entendidas principalmente dentro do contexto das qualidades e forças humanas. Mas será que cabe à Psicologia o estudo desse tema? Será um conceito próprio da filosofia e, acima de tudo, dentro de um contexto da Filosofia Moral, passível de investigação, por uma ciência que muito se vangloriou de seu status de neutralidade moral? De fato, o assunto deve ser analisado com cuidado e, no conjunto das perguntas que aqui estão sendo feitas, nasce o interesse desse trabalho.

Dentro do tema da possibilidade do estudo da virtude pela Psicologia, este trabalho irá investigar tal conceito no contexto da Psicologia Positiva. O conceito de virtude moral, segundo La Taille (2007), pode ser considerado, de certa forma, universal. De maneira clássica, o mesmo pode ser compreendido como uma característica, uma propriedade de um ser que leva a determinados fins. Assim, segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 2009), a consequência da vida baseada nas virtudes seria a felicidade. Muitos outros autores realizarão a ligação entre a virtude e felicidade ou virtude e o bem humano, o que a torna um objeto desejável pela ciência atual, desde o momento em que esta lança-se em busca desses fins. Nesse sentido, abre-se um campo de investigação entre a questão da virtude e sua relação com a Psicologia, já que se percebe a possibilidade de indagar quais as reais consequências da virtude para a pessoa e seu bem-estar.

Todo esse questionamento ainda engloba um movimento de busca por uma maior qualidade de vida e o foco na promoção da saúde e, não somente na cura de patologias, acusação feita pelos principais nomes da Psicologia Positiva (Seligman e Csikszentmihalyi, 2000) contra a Psicologia do século XX, sobretudo a do pós-guerra.

Sendo assim, a pergunta principal desse trabalho será como o conceito de virtude e forças do caráter é entendido pela Psicologia Positiva. E, nesse sentido, o objetivo principal do mesmo é clarificar o uso e natureza do conceito de virtude e forças do caráter no contexto da Psicologia Positiva e seus pressupostos, além de analisar que compromissos o conceito empregado pela Psicologia Positiva pode ter com alguma corrente filosófica.

Desse objetivo mais amplo, podem ser apontados alguns objetivos específicos. O primeiro deles certamente está ligado à identificação e crítica das influências filosóficas sobre o conceito de virtude e forças do caráter tal como aceito pela Psicologia Positiva. O segundo objetivo é descrever e criticar os métodos empregados pela Psicologia Positiva para a investigação da virtude. De fato, a virtude dentro da filosofia sempre foi estudada por meio da investigação lógica / racional, descobrir como a Psicologia Positiva vem investigando a virtude por meio do método científico é importante.

O terceiro objetivo é identificar e criticar as diferentes teorias psicológicas que influenciam o conceito de virtude e forças do caráter na Psicologia Positiva, analisando as relações existentes entre esta e aquelas. O quarto objetivo é definir as principais implicações antropológicas para a Psicologia Positiva, quando apropria-se do conceito de virtude, objetivo que só é possível tentar alcançar após as análises anteriores.

A pesquisa aqui delineada encontra-se sobretudo dentro do contexto da Psicologia Teórica que nas palavras de Castañon (2012) realiza investigações “a) indispensáveis para o avanço do conhecimento científico psicológico e b) totalmente não empíricas”. Nesse caso, a clarificação conceitual e a identificação de pressupostos serão pontos principais da investigação, buscando no fim obter resultados que esclareçam o que é a virtude e as forças do caráter para a Psicologia Positiva e o quanto a abordagem da mesma é cientificamente consistente.

Quanto ao método, aponta-se o bibliográfico e a análise lógica como os principais no contexto desse trabalho. No que diz respeito ao método bibliográfico é importante delinear que a pesquisa bibliográfica possui uma metodologia própria que deve ser considerada para um melhor desenvolvimento do trabalho e que não deve ser limitada e confundida com outros

aspectos, como a revisão da literatura, parte essencial de qualquer pesquisa, seja ela bibliográfica ou não.

A pesquisa bibliográfica caracteriza-se sobretudo como um método exploratório-descritivo, constituindo-se assim como apropriado para os objetivos do presente estudo, possibilitando acesso a uma grande quantidade de informações, no momento que se vale de inúmeras publicações e dados dispersos e, conforme Gil (1994), “auxiliando... na melhor definição do quadro conceitual que envolve o objeto de estudo proposto”. No que diz respeito ao método dedutivo, à lógica, serão utilizados os pressupostos da lógica argumentativa para a análise do conceito de virtude no contexto da Psicologia Positiva.

O presente trabalho se divide em três capítulos. O primeiro se detém em um breve estudo filosófico do conceito de virtude, o objetivo foi buscar compreender melhor a natureza do conceito, as relações que o mesmo possui com outros conceitos na Filosofia e desenvolver uma base comparativa para a análise do conceito na Psicologia Positiva.

O segundo capítulo se volta para uma apresentação da Psicologia Positiva. Buscou-se esclarecer historicamente este movimento bem como criticar a abordagem do mesmo como uma novidade. Em seguida, abordaram-se seus pilares e todo o estudo empreendido para a construção da teoria sobre virtudes e forças do caráter, além dos temas situacionais.

O terceiro capítulo consiste num estudo crítico do conceito de virtude da Psicologia Positiva à luz das discussões do primeiro capítulo. Busca analisar a coerência da teoria da Psicologia Positiva e seus pressupostos filosóficos, assim como sua aplicabilidade. Com isso tenta-se esclarecer a compreensão da natureza humana que faz esse movimento.

## CAPÍTULO 2 UM BREVE ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE VIRTUDE

O conceito de virtude constitui um tema complexo. Não que abordagem de conceitos seja um tema simples, mas a virtude está envolvida em um intrincado conjunto de outros conceitos e, constitui-se como um objeto passível de ser analisado sobre diferentes perspectivas.

Sendo assim, o objetivo deste primeiro capítulo será apresentar um breve panorama da discussão sobre a virtude dentro da Filosofia. Por que na Filosofia? Pelo fato de ser nessa disciplina que se encontram as grandes contribuições para o estudo da virtude, ainda que, como será visto, a virtude seja anterior à própria Filosofia e, mais especificamente, à própria Ética ou Filosofia Moral. Assim, provavelmente, o conceito de virtude adotado pela Psicologia Positiva, implícita ou explicitamente, é derivado de uma ou várias teses filosóficas.

Aqui vale um breve esclarecimento. Como poderá ser observado ao longo deste capítulo, quase todas as discussões sobre a virtude são oriundas da Ética ou Filosofia Moral<sup>1</sup>. Maritain (1973) afirma que estas surgiram com Sócrates, ele foi o grande iniciador da ciência Ética, do pensar sobre o agir. Mas a palavra Ética não é unívoca em sua definição.

Aranguren (1959) buscando definir Ética etimologicamente trará dois sentidos da palavra desde o grego. O primeiro, mais antigo, significava morada, residência, local em que se habita. O segundo é notadamente marca da tradição aristotélica e significa modo de ser ou caráter. Com isso, depreende-se desde Aranguren (1959) que Ética possui dois grandes sentidos convergentes: o fundamento da *práxis*, ou seja, do agir humano e forma de vida em sentido profundo, ou seja, o caráter.

Certamente é por isso que Echavarría (2008) vai defender a Ética de Aristóteles como uma ciência do caráter e, em um segundo momento como uma psicologia pré-moderna, a qual se debruçaria sobre “o conhecimento da psique humana que teria como meta o melhoramento do homem” (p. 14)<sup>2</sup>. A Ética estudaria o caráter humano, seu aperfeiçoamento, uma

<sup>1</sup> Maritain (1973) irá utilizar Ética e Filosofia Moral como sinônimos, contudo parece importante que não há um consenso dentro da Filosofia quanto a identificação de moral e ética como sinônimos.

<sup>2</sup> “Era el conocimiento de la psique humana que tenía como meta el mejoramiento del hombre” (2008, p. 14)

“consideração prática do homem, de sua conduta e de seu caráter (princípio do comportamento), assim como do bem humano” (p. 19)<sup>3</sup>.

Assim, podemos observar a ligação entre Ética e caráter, mas o que seria ‘caráter’? Allers (1946) também partindo do grego, afirmará que o aspecto central do conceito de caráter seria “um sinal universalmente conhecido” (p. 19). Outro ponto a ser considerado é que caráter também designava a máscara do ator no teatro grego, assim como *persona*. Começa a desvelar-se que caráter revela algo próprio da pessoa, um sinal, sua forma de ser e, novamente Aranguren (1959), lança luz sobre a clarificação destes conceitos ao, afirmar que o caráter era definido em termos de hábitos<sup>4</sup>, considerado como “princípio intrínseco do ato” (p.25)<sup>5</sup>.

Neste ponto, vale uma última questão que fecha esse raciocínio inicial sobre o sentido clássico de ‘Ética’. Essa questão é o que seria mais especificamente o hábito? Ainda Aranguren (1959) irá apontar que hábitos são os vícios ou as virtudes. Pode-se então ensaiar uma breve definição da Ética Clássica, algumas vezes apresentada como a Ética Grega, embora seja arriscado generalizá-la a tal ponto: o estudo do caráter enquanto entendido desde as virtudes e os vícios. Daqui depreende-se também que a Ética não estaria centrada sobre o que o homem deveria fazer, ou seja, buscando o estabelecimento de normas, mas sim sobre o que, ou quem o homem deveria ser: como o homem pode ser melhor homem? Eis a pergunta central dessa Ética.

Essa definição lança luz sobre um dos assuntos principais deste trabalho: a virtude. Essa breve explicação deixa entrever que a Ética, em seus primórdios, tinha como aspecto central a virtude. Contudo, isso não foi observado em toda a história da Ética. Na realidade, atualmente tem-se diversas ‘outras éticas’ como a Ética do Dever, que encontra em Kant (2003) um representante ímpar e a Ética dos Valores, tendo Scheler (2001) como um de seus principais nomes. Essas diferentes aproximações da Ética permitem também uma Ética da Virtude, ou seja, onde a virtude ganhe especial relevo no estudo do agir humano.

Conforme afirma D. C. Russel (2009, p. 66):

Ética da Virtude a) torna a noção de virtude anterior à ação correta, no sentido de que a virtude pode ser compreendida para além de uma fórmula de ação correta e b) sustenta que a

<sup>3</sup> “la consideracion práctica del hombre, de su conducta y de su carácter (princípio de su comportamiento), así como del bien humano” (2008, p. 19)

<sup>4</sup> Quando falarmos da virtude como hábito, dentro da concepção aristotélica, esclareceremos um pouco mais o conceito de hábito que não é o mesmo do que entendemos no cotidiano.

<sup>5</sup> “Más reciprocamente, los hábitos constituyen el principio intrínseco de los atos” (1953, p. 25)

ação correta não pode ser plenamente compreendida separada de uma compreensão das virtudes.<sup>6</sup> (2009, p. 66)

A Ética da Virtude, segundo Swanton (2013), não é fácil de definir. A autora parte da premissa de que uma correta definição da Ética da Virtude ajudaria a evitar concepções simplistas e parciais, ao mesmo tempo, ela apontará Aristóteles como um representante ímpar da Ética das Virtudes. O interessante do trabalho de Swanton (2013) é que ela trará três possíveis aproximações a Ética das Virtudes: a Ética Eudaimonista das Virtudes, a Ética das virtudes centrada no agente e, a Ética das Virtudes centrada em noções de virtudes.

No que diz respeito à Ética Eudaimonista das Virtudes, Swanton (2013) apontará que a questão central dentro desta definição de Ética das Virtudes, está no conceito de *eudaimonia*, que encontra como sinônimos criticáveis<sup>7</sup>, felicidade, bem-estar, florescimento. A autora também afirma que este é “um gênero de ética das virtudes com muitos subgêneros, antigos e modernos” (p. 320)<sup>8</sup>.

Três aspectos dentro desta definição são ressaltados: primeiramente, para que um traço seja considerado uma virtude ele deve contribuir, pelo menos parcialmente, para o florescimento da pessoa que o possui; em segundo lugar, a sabedoria prática (prudência) é necessária para excelência do caráter e, em terceiro lugar, a ideia de excelência é básica nesse entendimento da ética das virtudes.

Com relação à Ética das Virtudes centrada no agente, a principal mudança é que a virtude poderia ser entendida como uma ação e não como um traço do caráter ou motivos. Duas dimensões principais são apresentadas:

Ética da virtude pode ser pensada para ser tanto centrada no caráter, quando um traço de caráter que é visto como uma disposição complexa, como centrada em estados internos do agente que nem sempre podem ser disposições, mas que ajudam a constituir ou construir o caráter, nomeadamente motivos, emoções ou intenções (Swanton, 2013, p. 326)<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> “Virtue ethics a) makes the notion of a virtue a prior to right action, in the sense that a virtue can be understood apart from a formula of right action and b) holds that right action cannot be fully understood apart from na account of the virtues” (D. C. Russel, 2009, p. 66)

<sup>7</sup> Ver o verbete *Virtue Ethics* na Stanford Encyclopedia of Philosophy. Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>, para uma breve apresentação as críticas da tradução do termo Eudaimonia como felicidade, bem-estar e florescimento.

<sup>8</sup> “a genus of virtue ethics with several subgenera, ancient and modern” (2013, p. 320)

<sup>9</sup> “Virtue ethics may be thought to be either character-centered where a character trait is seen as complex disposition, or as centered on inner states of the agent which may not always be dispositions but which help constitute or build character, notably motives, emotions, or intentions” (Swanton, 2013, p. 326)

E “Quer ou não centrada no agente em uma Ética da virtude centrada no caráter ou centrada no motivo / intenção / emoção, a ideia de centralidade do agente pode ser interpretada de uma forma forte ou fraca (Swanton, 2013, p. 326).<sup>10</sup>

Como pode ser visto, questões ligadas à emoção, intenção e motivação ocupam espaço dentro dessa aproximação da Ética da Virtude. O interessante, ressaltado também por Swanton (2013) é que a virtude pode ser entendida como separada do valor, outro conceito complexo dentro da História da Filosofia, e nesse sentido ter-se-ia a virtude e o valor e, a relação entre este e aquela.<sup>11</sup> Este ponto parece ser de grande interesse neste trabalho pois o próprio movimento Psicologia Positiva não deixa muito claro tal diferenciação.

Abrindo um breve parêntese na discussão da Ética das Virtudes, voltar-se-á rapidamente para o conceito de valor. De fato, tal conceito, como já dito, também é assunto complexo. Tanto Aranguren (1959) quanto Lalande (1953b) vão apontar Nietzsche como um relevante apresentador do conceito de valor na filosofia e na Ética. De maneira consensual, os dois pontuam valor como um conceito advindo da economia. Kruger (1995) desde Frondizi, afirma que valores podem ser compreendidos em três perspectivas: uma perspectiva objetivista; uma subjetivista (atribuição do valor a um objeto); ou uma combinação da atribuição de um valor e a existência de atributos positivos no objeto (p. 97). Lalande (1953b) apresenta o valor em termos subjetivistas, como um caráter das coisas que as torna mais ou menos apreciáveis por uma pessoa, mas explora também uma perspectiva objetivista e, nesse sentido com duas significações: “caráter das coisas que consiste em que mereçam maior ou menor estima” e “caráter das coisas que consiste em que satisfaçam certo fim”.<sup>12</sup>

Uma perspectiva mais subjetivista defenderá que os valores estão diretamente ligados com a experiência de agrado ou desagradado, de gosto ou desgosto, de afeto ou desafeto, entre sujeito e objeto, ou seja, é valoroso por que nós somos atraídos, por que nos move. Morente (1980) deixa isso claro quando afirma que:

os valores não são coisas nem elementos das coisas. E dessa consequência primeira tirou-se esta outra segunda consequência: dado que os valores não são coisas nem elementos das

<sup>10</sup> Whether or not agent-centered virtue ethics is character centered or motive/ intention / emotion centered, the idea of agent-centeredness can be interpreted in a strong or weak way. (Swanton, 2013, p. 326)

<sup>11</sup> Dietrich von Hildebrand (1962) também defende essa ligação entre virtude e valor e, como será visto nesse trabalho, pode ser uma das interessantes definições de virtude a ser relacionada a definição de Forças do Caráter da Psicologia Positiva.

<sup>12</sup> “carácter de las cosas que consiste en que merecen mayor o menor estima” e “carácter de las cosas que consiste en que satisfacen certo fin” (Lalande, 1953b, p. 1405).

coisas, então os valores são impressões subjetivas de agrado ou desagrado que as coisas nos produzem e que nós projetamos sobre as coisas (Morente, 1980, p. 298)

Uma posição objetivista pode remontar ao idealismo platônico, ou seja, uma realidade onde todas as coisas existem como essência, em sua perfeição e, o sujeito, busca captar tais essências. O valor, nesse sentido, é independente da experiência do sujeito de experimentar-se afetado ou não, motivado ou não.

Uma terceira posição transitaria entre os dois polos, objetivista e subjetivista. Hildebrand (1962), como será visto ao longo do trabalho, transita mais sobre essa vertente. Embora os valores nos motivem, nos afetem de alguma forma, eles também são objetivos, independente do que causem em nós. Um exemplo: um ato de generosidade pode não afetar alguém que o vê, mas certamente a generosidade é reconhecida como um valor pelo bem objetivo que causa a uma pessoa e pela importância independente de nossa satisfação que ela possui. Dar comida para um mendigo pode não levar um observador a se emocionar, ou mesmo afetá-lo, mas certamente é um bem que contribui para a vida daquele que recebe a comida neste momento.

Voltando a *Ética das Virtudes* tem-se, por fim, a *Ética das Virtudes* centrada em noções de virtude. Ela inclui tanto noções de virtudes centradas no agente como não centradas no agente, também aborda os objetivos da virtude, que ajudam na determinação de quanto uma pessoa obteve sucesso prático no seu agir virtuoso. Nesse contexto, a ideia de agir correto ganha maior expressão, permitindo uma consideração da virtude em relação a regras, ou seja, considerar uma pessoa virtuosa levaria em consideração atos corretos, que estão relacionados ao sucesso em atingir o objetivo de cada virtude. Sendo assim, algumas virtudes teriam como objetivo o bem-estar da pessoa, outras o bem dos outros, o bem social etc.

Após esclarecer um pouco a *Ética*, a virtude e a *Ética das Virtudes*, parece importante esclarecer que caminho será seguido neste capítulo e, nesse sentido, também algumas dificuldades que se apresentaram ao longo deste estudo.

Poder-se-ia abordar a virtude desde uma perspectiva histórica, contudo, deve-se tomar cuidado ao adotar tal aproximação. Não se pode cair no erro de considerar a história da virtude uma narrativa coerente com começo, meio e fim, ou uma projeção futura. Essa continuidade, marca de algumas aproximações históricas – como por exemplo na história da psicologia – é um erro, que pode estar fundamentado em parte na maneira como os seres humanos aproximam-se de si mesmos, ou seja, ao contar a história de sua vida geralmente

uma pessoa tende a constituí-la como um todo coerente e coeso onde os fatos vão se juntando um ao outro de forma a constituir uma narrativa que tenha sentido. Contudo, essa tendência de formar uma unidade não surte efeito em outros contextos, como, por exemplo, a história de uma ciência ou de um conceito.

Pickren e Rutherford (2012, p. 59) deixam essa perspectiva clara ao abordarem a necessidade de “descentralizar a história da ciência”, enfatizando que se deve considerar “a riqueza da cultura e da ação humana para sustentar nossa compreensão da história da psicologia”. Da mesma forma, ao abordar o conceito de virtude, deve-se considerar que o mesmo está cercado de influências sociais e culturais.

Isso permitiria uma aproximação sobre a virtude em diferentes culturas e sociedades, como a grega, a judaica, a americana, etc. Essa diversidade pode transformar um estudo de tal conceito tão difícil que o mesmo pode desaparecer e perder a sua importância, tão grande é o nível de relativização em diferentes sociedades.

Ao mesmo tempo o conceito de virtude encontra-se ligado a outros conceitos também complexos, como, por exemplo, o de felicidade e de bem. Além disso, situa-se dentro de contextos amplos como as influências de escolas filosóficas e de religiões, sendo assim, poder-se-ia falar de virtude no Cristianismo, no Islamismo, no Budismo.

Essa introdução deixa claro que se deve ter cautela ao aproximar-se do estudo da virtude e, por uma questão de coerência acadêmica, apontar qual a perspectiva que vai ser adotada e o caminho mais ou menos traçado para o estudo desse conceito.

Sendo assim, o primeiro ponto importante a se deixar claro é que não se discutirá aqui as diferentes tábuas de virtude como afirma MacIntyre (2001). Seria uma tarefa que não cabe nesse projeto discutir quais são as virtudes para Aristóteles, para Santo Tomás, para Kant e outros e, não é de interesse discutir por que a caridade é uma virtude no cristianismo e não em Aristóteles, além disso, não serviria para as análises posteriores no que diz respeito à Psicologia Positiva, já que o objetivo é analisar e criticar como esse movimento vem entendendo e aplicando o conceito de virtude.

O ponto principal de concentração deste trabalho é a estrutura da virtude, ou seja, o que é a virtude em sua essência, em sua forma e não em sua manifestação. O trabalho não irá ater-se às manifestações da virtude, como a justiça platônica, a magnanimidade aristotélica ou a esperança cristã, estas estão presentes na forma de exemplos, porém não constituem o cerne da virtude.

O segundo ponto é que há uma escolha sobre o caminho a ser traçado nessa análise. Não há como discutir a estrutura do conceito de virtude em cada tradição. Apesar de tal aproximação ser interessante segui-la fugiria da estrutura de um trabalho de dissertação que não permite uma abordagem tão profunda de determinados temas. Ao mesmo tempo, esse capítulo tem como principal meta permitir uma melhor discussão da virtude dentro do contexto da Psicologia Positiva e não um estudo abrangente do tema virtude: é apenas uma breve introdução.

Sendo assim, optou-se por uma análise estrutural do conceito de virtude. Buscou-se, primeiramente, as definições de virtude encontradas em dicionários filosóficos como Lalande (1953b), Mora (1964) e Abbagnano (2007), em seguida, voltou-se para obras mais específicas sobre o tema, notadamente o trabalho de MacIntyre (2001) e D. C. Russel (2013). No que diz respeito às definições mais específicas, os trabalhos mais representativos foram escolhidos, deixando-se claro que nem todos os pensadores importantes para cada definição foram esgotados. Aqui serão apresentadas quatro grandes aproximações à virtude que, não se excluem entre si, mas que podem ser distinguidas uma das outras em pequenos detalhes. Também será tratada uma quinta definição que, embora não seja apontada como uma das principais dentro de uma possível história da virtude foi considerada importante durante os estudos realizados, principalmente por ser uma consideração filosófica que lança luz sobre as aproximações da Psicologia Positiva.

Quanto às definições de virtude, a primeira delas é muito mais pré-filosófica e, compreende a virtude como excelência. A segunda é, sobretudo, encontrada em Aristóteles e Tomás de Aquino e compreende a virtude como hábito. A terceira aproxima a virtude como força moral, tendo suas origens no estoicismo, mas encontrando em Kant um grande representante. A quarta engloba a virtude no contexto do sentimentalismo moral, tendo como representantes de acordo com MacIntyre, (2001), Abbagnano, (2007) e Slote, (2003) os analistas ingleses do século XVIII e a quinta, insere-se no trabalho de Hildebrand (1962, 2006) e traz a virtude como uma atitude relacionada a um valor.

O terceiro ponto no qual esse trabalho irá ater-se são reflexões em torno ao conceito de virtude que são consideradas importantes. Nesse sentido, as palavras de Wojtyła (2003), ao afirmar que a crise da ética é a crise da antropologia e da metafísica merecem destaque. O conceito de virtude encontra-se profundamente arraigado, como poderá ser visto no decorrer desse trabalho, no contexto da Ética; nas diferentes concepções sobre o ser humano, tanto

filosóficas como não filosóficas; na finalidade do homem e nas ideias sobre o mundo que o rodeia. Separar a virtude desses contextos seria aleijá-la daquilo que é fundamental para esclarecê-la.

Com isso, acredita-se que foi exposto o necessário para uma introdução às discussões que se seguem e o suficiente para o entendimento do caminho traçado na primeira parte desse trabalho.

## 2.1 A VIRTUDE COMO EXCELÊNCIA: A *ARETÊ* COMO PROTÓTIPO DE VIRTUDE

Certamente é difícil acreditar que aquilo que é designado como virtude não tenha, em alguma outra civilização anterior aos gregos, sobretudo as orientais, aparecido. Como Reale e Antiseri (2007) deixam claro, havia sim uma sabedoria oriental, sobretudo ligada à religião e a mitos, tanto teológicos como cosmológicos. Neste sentido, Maritain (1973) sublinha a tradição confuciana e a importância da sua sistematização moral. Da mesma forma, Ivanhoe (2013) aborda a virtude dentro da tradição confuciana, correlacionando-a a uma abordagem eudaimonista da *Ética da Virtude*. Mas no contexto da cultura helênica a virtude vai ganhando um papel fundamental e, como que aparecendo ao mundo, sendo desvelada.

A importância da cultura grega para a história da humanidade, sobretudo a história ocidental, já foi enfatizada por muitos autores. Jaeger (1995) afirma que:

O Helenismo ocupa uma posição singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um 'progresso' fundamental, um novo 'estádio' em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realidades artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos. (1995, p. 16)

É quase de consenso geral que o termo virtude tem origem no grego *aretê* (Chantraine, 1968; MacIntyre, 1970; Jaeger, 1995; Paviani, 2012). Contudo, tal conceito tinha um significado pré-filosófico, um protótipo do que seria considerado a virtude na filosofia moral. Ele antecede à sistematização iniciada pelos principais filósofos dessa civilização. É na literatura, sobretudo nos poemas Homéricos, que aquilo que será chamado virtude começa a nascer, sendo visto principalmente na *Ilíada* e na *Odisséia*, que de acordo com Reale e Antiseri (2007, p. 6), exerciam uma influência nos gregos parecida com a Bíblia no povo

Hebreu. Nessas obras, encontra-se este conceito central para a educação grega, a *aretê*. A tradução desse termo como virtude é, como deixa claro Jaeger (1995), possível, mas tal aproximação não deve ser tanto a de cunho moral que o termo tomou ao longo dos séculos. A *aretê* representava sobretudo um ideal de homem, “a expressão do mais alto ideal cavalheiresco unido a uma conduta cortês e distinta unida ao heroísmo guerreiro” (1995, p. 25)

Nesse aspecto, é interessante perceber que a essência deste ‘protótipo de virtude’ está interligada a dois pontos: primeiro a uma concepção de homem e, segundo, a uma concepção de como este se realiza, ou melhor, de seu fim. Tais pontos serão retomados abaixo, mas, vale aqui pontuar que eles só encontraram espaço na cultura grega por que, como vê-se em Jaeger (1995), o homem estava no centro do pensamento grego. A reflexão sobre o homem e sua formação era marcante nessa civilização. Por isso, o autor enfatiza tanto a influência dos gregos na educação, mas não no sentido que a modernidade concebeu e sim, principalmente, como formação da pessoa.

Sendo assim, pode-se voltar aos dois pontos acima. Um deles, o segundo, traduz a ideia de *aretê* como uma excelência e, pode ser visto na *Iliada*, quando fala-se que “o corredor veloz exhibe a *aretê* dos pés” (Homero, 2010), que não é somente a excelência humana, mas a dos próprios deuses e mesmo a de animais. Isto revela um fato objetivo, independente de cultura, um traço definidor que se completa com conteúdo. A ideia essencial de excelência remete à perfeição, que embora não alcance a ideia de bem, central nas reflexões posteriores sobre a virtude, de alguma forma antecipa essa ligação que continuará por muitos séculos. Mas, a excelência é um traço muito mais objetivo do que os conteúdos que a completam. Excelência no agir, no pensar, no falar, os conteúdos mudam, mas a ideia mais objetiva de excelência não.<sup>13</sup>

Nas obras de Homero, pode-se extrair essa ideia de excelência, também é possível concluir que o homem então é reconhecido, é determinado quando age de uma maneira perfeita. Contudo, a pergunta logo surge, que maneira é esta? Aqui, entra o primeiro ponto, quer dizer, essa excelência tem como marcas algumas formas de conduta, notadamente condutas que encontram amparo na cultura aristocrática dos gregos e que apontam para o homem realizado nesse contexto.

---

<sup>13</sup> De fato há graus de excelência, mas como fica claro, há mudanças de grau mas não do que é a essência da excelência, que geralmente aponta uma perfeição.

Esse ponto é interessante, pois Aristóteles, ao afirmar, mais tarde, que o homem é um animal político reflete aquilo que a literatura grega já prenunciava muito antes do filósofo, ou seja, que o homem encontra sua identidade dentro de uma realidade social. Jaeger (1995) também deixa isso explícito ao afirmar a impossibilidade de separar a literatura grega da sociedade em que surgia e, Homero reflete nas suas obras essa cultura aristocrática que fundamenta esse entendimento inicial de virtude.

MacIntyre (2001, p. 213) também deixa bem claro a importância da influência social no contexto da formação do conceito de virtude, “qualquer explicação adequada das virtudes nas sociedades heroicas seria impossível se as divorciasse de seu contexto em sua estrutura social”. E qual era o conteúdo ditado pela sociedade grega naquele momento? Voltando a Jaeger (1995), este afirma que as obras homéricas:

Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *arete* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela. (1995, p. 27)

A ideia de excelência é, então, preenchida com um conteúdo. Conteúdo este, que é, sobretudo, desenhado pela sociedade grega. Ulisses, Ajax, Heitor, personagens das obras homéricas que carregam a marca do heroísmo, da força e são os representantes da *aretê*. Seguindo a concepção de MacIntyre (2001)<sup>14</sup> sobre os personagens em cada sociedade, estes são os personagens da sociedade aristocrática grega.

Além disso, a nobreza e a honra também eram admiradas no contexto dessa sociedade e este fato é de extrema importância. O homem, nesse momento, é definido pelo seu valor no seio da sociedade. Não há, se assim pode-se dizer, um reconhecimento intrínseco do valor do homem, mas sim extrínseco. O mais certo seria afirmar que o homem, nesse momento, realmente é encarado como produto da sua sociedade e, não há uma visão antropológica separada de uma compreensão social, fato que interfere diretamente no entendimento da virtude.

Fica claro então como que nobreza vai ligar-se ao heroísmo, e esses constituirão sobretudo a marca da *aretê*. O nobre tem, sobretudo, claro para si o sentido do dever, que

---

<sup>14</sup> O autor afirma que os personagens são um “tipo especial de papel social” (p. 58) e, na continuidade aponta que eles são “os representantes morais de sua cultura”. De certa forma, ainda que a comparação não seja toda no sentido que o autor coloca, pode-se perceber o quanto que os personagens homéricos traduzem um ideal de homem e de comportamento moral daquela cultura.

muitas vezes exige o dar a própria vida, que constitui a marca fundamental do herói. O interessante é perceber que nesse sentido, muito mais que uma conotação ética ou moral, termos que serão esclarecidos posteriormente, há uma ideia quase que existencial. Também se deve ressaltar que nesse contexto já se encontram algumas outras concepções de virtude que mais tarde serão aprofundadas como, por exemplo, a virtude como força.

Ao mesmo tempo não é de assustar que o homem só possa ser decretado feliz depois de morto. Tal imagem fica muito clara na história de Crespo e Sólon (MacMahon, 2007), onde o rico rei da Lídia interroga ao sábio Sólon quem seria o homem mais feliz do mundo. A resposta é um homem morto de forma honrosa, defendendo seu país. A *aretê* não acaba em vida, ela perpetua-se após a morte e, quase que se pode dizer que ela somente se completa após a morte.

Importante, nesse contexto, é perceber primeiro um início de estrutura objetiva da *aretê*, ou seja, a excelência, que nas reflexões filosóficas posteriores será aperfeiçoada, a segunda é que a mesma é dotada de conteúdo, nesse sentido a força, a coragem e que em terceiro, algo que ainda não foi apontado, é que há uma finalidade na *aretê*, que nesse momento, pode ser apontado como principalmente a honra, alcançada ao se cumprir aquele ideal de homem aristocrático, defendido pela sociedade vigente. Esses traços: forma, conteúdo e finalidade, acompanharão a reflexão desse capítulo e serão fundamentais na busca por uma melhor compreensão do conceito virtude.

## 2.2 A VIRTUDE COMO HÁBITO: CONTRIBUIÇÕES DE ARISTÓTELES E DE TOMÁS DE AQUINO

No ponto anterior apresentou-se a gênese do conceito de virtude, encontrada na literatura grega. Nesse sentido, a virtude foi entendida sobretudo como uma excelência que, ultrapassava o sentido estrito da moralidade. Na realidade, era uma excelência tanto no agir humano como no exercício das funções, por exemplo, a excelência de correr, como falado anteriormente.

No âmbito desse contexto, dois pontos são relevantes: o primeiro é quanto à inserção da virtude dentro da Filosofia Moral, ou melhor, da Ética, que vai ser encontrada em Sócrates e aperfeiçoada por Platão. O segundo é a fundação da Ética da Virtude feita por Aristóteles, já que nele encontra-se toda uma sistematização do conceito. Sendo assim, de maneira breve,

será dada uma contextualização da virtude em Sócrates e Platão e, em seguida, será aprofundada a virtude dentro da obra de Aristóteles.

Sócrates é uma figura ímpar na história da filosofia, muito conhecido por seus debates com os Sofistas. Este parece ser um primeiro aspecto importante desta apresentação: a existência de Sócrates como debatedor dos Sofistas. Reale e Antiseri (2007, p. 74) afirmam que os Sofistas tiveram um papel importante ao mover a discussão filosófica do *cosmos* e da *physis* para os homens e, iniciam assim o período “humanista da filosofia grega”.

Os mesmos sofistas também pensavam na virtude e, de certa maneira, eram ‘professores da virtude’ ao estarem determinados a ensiná-las, mas sua direção era de um utilitarismo da virtude, onde a mesma estaria sobretudo ligada ao agir de acordo com deveres da cidade, separando a virtude da alma que a põe em prática, ou seja, de certa forma, a virtude poderia ser usada tanto por uma ‘boa alma’ como uma alma negligente, o importante era o sucesso externo alcançado pela sua utilização (Maritain, 1973).

Outro ponto importante a ser ressaltado é a crise da aristocracia grega. Essa crise social refletiu diretamente nos valores e, portanto, também na ideia de *aretê*, que como visto anteriormente, estava diretamente ligada ao contexto aristocrático (Reale e Antiseri, 2007). Essa passagem para uma nova realidade social, marcada principalmente pelo afluxo de diferentes culturas para Atenas levou a novas concepções sociais. O *demos* tornou-se uma nova possibilidade e, o conceito de bem, que antes permeava tanto a literatura como a filosofia dos pré-socráticos de maneira imperfeita, começou a tomar forma.

Este fato pode parecer, à primeira vista, algo sem importância, principalmente no contexto atual onde o conceito de bem é, às vezes, tão relativo, mas no contexto grego foi uma conquista que nasceu de um longo caminho. De acordo com Maritain:

Essa ideia [de bem], natural à inteligência humana, como é a do ser, só emergiu à custa de muito esforço. Passou, para isso, por uma longa história. Não era mais, a princípio, do que um fermento oculto que não se manifestava à consciência, na linguagem nacional, senão por substitutivos nos quais o particularismo dos sentidos e da imaginação, das proibições e dos mitos do grupo social, mascaravam o seu valor inteligível. Foram necessárias as intuições dos primeiros sábios e as reflexões dos Trágicos sobre o destino, a passagem do direito familiar ao código da cidade, em seguida a ação dos Mistérios e do Orfismo, estimulando na consciência uma esperança de ‘salvação’ pessoal que transcendia a moral fechada da família e da cidade; foi necessário também grande esforço, ao mesmo tempo racional e místico, da Ordem pitagórica, sua tentativa de reforma moral, suas práticas de purificação, sua recomendação do exame de consciência cotidiano; foi necessário enfim a crítica dos sofistas e o desafio dirigido à razão pelo niilismo aparentemente lógico de sua análise dos casos de consciência cotidiano e das ideias morais, - para que a ideia do Bem procurasse obscuramente o seu caminho nas profundezas do pensamento helênico (1973, p. 34).

Fica claro que havia, nesse longo contexto, a ‘sombra do bem’, mas em Sócrates ele torna-se objeto da reflexão, além de tudo distingue-se “dos bens particulares, objeto do instinto gregário” (Maritain, 1973, p. 34), para tornar-se algo universal. Agora há um bem, que ainda se confunde com o bem moral, mas que é um bem transcendente, quase espiritual.

Além de tudo, o foco de Sócrates era a questão da conduta a se adotar, do gênero de vida a se levar, ou seja, a questão moral,<sup>15</sup> mas se por um lado Sócrates pensava na conduta humana, por outro sua reflexão acabou levando-o para algo que pudesse dar sustento a essa conduta e, assim, à ideia de bem, mas de bem universal, sendo essa, a preocupação por definições universais, um dos grandes avanços socráticos (Copleston 1974, p. 116).

Nesse sentido, pode-se falar de que a preocupação socrática era uma preocupação Ética, ou seja, definir aquilo que é bem ou mal e que pode reger as normas de conduta. As definições universais são a base da perspectiva ética e, assim, a pesquisa moral desembocou na busca ética, por isso, Maritain (1953, 1973) deposita em Sócrates o início da Filosofia Moral ou Ética.

Como já foi dito, os sofistas prestaram um grande serviço ao apontar como objeto da reflexão filosófica o homem e Sócrates aprofundou-se nesse sentido. Seguindo por este aprofundamento filosófico, conclui que o homem é sua alma, entendendo como alma “a consciência, a personalidade intelectual e moral” (Reale e Antiseri, 2007, p. 91) e concluindo assim que a atividade por excelência da alma seria a atividade cognoscitiva. Esse caminho é fundamental, pois se conclui que a virtude, excelência, será a melhor realização possível dessa capacidade da alma, ou seja, aperfeiçoa determinado ser, ou objeto, naquilo que ele é. Portanto, em Sócrates, a virtude é conhecimento, é ciência, por isso, Maritain, (1973, p. 36) ao abordar o tema diz que para Sócrates as virtudes eram “conhecimentos firmes e verdadeiros”.

---

<sup>15</sup> Os termos moral e ética são promotores de algumas confusões. De fato, na maioria dos casos são quase utilizados como sinônimos. Uma interessante diferenciação é a de Wojtyla (2003), ainda que esta não traduza Ética desde a perspectiva mais clássica, muito pontuada neste trabalho. Wojtyla (2003) afirma sobre esses dois termos, que “admitamos que este concepto [moral] significa más o menos la vida moral, y la vida moral es simplemente una vida humana, tanto en sentido individual como social, considerada a la luz de unas normas. La vida moral se convierte en un objeto de estudio, de una búsqueda científica. Si el estudio afronta los hechos de la vida moral sólo de modo descriptivo, con la aplicación del método experimental-inductivo, tenemos entonces la ciencia de la moral. Esta ciencia se ocupa de las normas morales existentes, y por consiguiente establece, em um ambiente dado, o en una determinada época histórica, qué es lo que se acepta o se aceptaba como bueno o como malo. Ahora bien, la ciencia de la moral no define qué es el bien o el mal; esta tarea pertenece a la ética, la cual afronta la vida moral no de modo descriptivo, sino normativo. Por lo tanto, la ética define las normas, expresa juicios sobre lo que es bueno o malo, y proporciona los motivos de estos juicios, es decir, demuestra por qué es así” (p. 26)

Pode-se assim restringir já dois pontos fundamentais para a contextualização da virtude nesse momento. O primeiro a ideia de bem universal e, a segunda, a concepção antropológica do homem (homem possuidor de uma alma racional). Como pode ser visto, as duas vão se interligar e a virtude entra como um elo nesse contexto. O bem seria, sobretudo, o reto agir, que ocorre por meio do conhecimento, ou seja da virtude, mas aonde isso levará?

Esse parece ser o terceiro ponto importante, a noção de fim. O fim agora se torna concreto, e como desde os poemas homéricos já era antecipado, esse fim é a felicidade humana. Mas, se antes essa felicidade era quase que uma dádiva dos deuses (McMahon, 2007), agora ela é concreta e alcançável pelo esforço humano. Na realidade, é voltando-se para esse ser humano que se conhece essa felicidade, a essência do homem é o norte para a felicidade (Maritain, 1973), e, sendo assim, já que o homem é alma e, uma alma cognoscível, a felicidade será a retidão dessa alma, que se manifesta na prática, no agir.

Portanto, chega-se à conclusão de que o bem – agir retamente de acordo com a essência humana – é a felicidade e, a virtude, é saber pensar bem, ter o reto conhecimento, que em si mesmo, já garante o viver feliz. Como afirma Dinucci (2009):

a relação entre virtude e felicidade, em Sócrates, é uma relação de identidade, pois, por intermédio da virtude, o homem age de modo bom e belo e, por conseguinte é feliz, não importando absolutamente qual matéria tem diante de si sobre a qual exerce a virtude. A posse da virtude é a felicidade para o homem, sua ausência, a infelicidade. (2009, p. 262)

Com isso, Sócrates abre a porta para reflexão ética e moral<sup>16</sup>, nos dois sentidos já explicados. Define a virtude como conhecimento, mas deixa lacunas em seu discurso – como, por exemplo, a explicação do agir mal pela ignorância, ou seja, o mal é causado pela falta de conhecimento e, portanto falta de virtude. Explicação não muito sólida para justificar o mal moral.

Platão dá mais alguns passos na discussão da virtude. De suas obras, duas são particularmente importantes na discussão sobre o tema, *Mênon* e *A República*. A primeira é um diálogo que se preocupa com a questão do ensinamento da virtude e o conhecimento da

---

<sup>16</sup> Certamente que a moral não necessitava da reflexão socrática para existir. Como Maritain (1973, p. 38) deixa bem claro “os homens não esperam pelos moralistas para possuir regras morais. Os moralistas justificam um dado que lhes é preexistente e que tem mais consistência prática e densidade existencial que as teorias pelas quais eles procuram justifica-las.”, mas os avanços de Sócrates contribuem para passos que levem alguns aspectos da moral ao status de não uma mera manifestação cultural, mas valores universais que marcam a natureza humana.

mesma, já a segunda é a monumental obra da construção da cidade ideal, onde as virtudes do homem e as virtudes da cidade se misturam na busca pela excelência.

No diálogo de *Mênon*, a questão essencial da virtude fica não respondida, de fato o diálogo que inicia com o questionamento sobre se a virtude pode ser ensinada, se é alcançada pela prática ou se é natural (Platão, 1985), passa pela importância da reflexão filosófica para terminar no ponto em que se iniciou, deixando em suspenso o que seria a virtude.

Para Platão, a virtude ainda é uma excelência, por exemplo na *República* (1985), fala da virtude do cavalo e virtude dos cães (Livro I, 335 B), contudo ainda no Livro I da referida obra deixa claro que a virtude é que cada coisa cumpra excelentemente sua função, ou seja, partindo do pressuposto de que cada coisa tem sua função, por exemplo, a função dos olhos seria ver, a função do ouvido escutar, e que há um grau de excelência nessa função, quando determinada coisa ou ser, a cumprisse perfeitamente então ter-se-ia a virtude. Cada coisa que possui uma função possui, portanto, uma virtude. Fica aqui claro o estabelecimento de uma relação entre virtude e função.

É nesse sentido que a noção de virtude se entrelaçará com a doutrina platônica sobre a alma, dividida em três partes (Platão, 1985; Copleston, 1974). A alma humana também possuiria uma função (Livro I, 353d) e, mais especificamente, cada parte da alma teria sua função, conseqüentemente possuindo uma virtude. Com ele teremos a lista das quatro virtudes cardeais: justiça, temperança, sabedoria e coragem. As virtudes, em Platão, são valores, são fins em si mesmos e tornam bela a alma do homem (Maritain, 1973). Ao mesmo tempo, há uma relação mais observável entre cada virtude particular e seu efeito, melhor dizendo, a virtude foi instrumentalizada. Como afirma Echavarría (2008, p 15), ao falar da virtude em Platão: “para cada parte da alma, a virtude consiste no desempenho da função da melhor forma e de maneira ordenada.”<sup>17</sup>

Platão, no fim, não aprofunda em um conhecimento maior das virtudes, o que resta é saber que as mesmas estão ligadas ao melhor desempenho possível de cada função da alma (Abbagnano, 2007). Sua tentativa de sistematização para na comparação com a cidade ideal como ocorre na *República*, traçando todo um itinerário comparativo entre as partes da alma, as formas de governar e os habitantes da cidade, para exemplificar um pouco de cada virtude. Caberá a Aristóteles realizar a grande sistematização clássica das virtudes.

---

<sup>17</sup> “para cada parte del alma, la virtude consiste en desempeñar su función en el modo mejor, y en orden mutuo.” (2008, p. 15)

Não é necessário realizar uma introdução sobre a importância de Aristóteles para a história do pensamento humano. Seus escritos, até hoje, influenciam muito a ciência e filosofia. Acredita Maritain (1953, p. 50) que Aristóteles “fundou para sempre a verdadeira filosofia” e completa sua ideia colocando o filósofo como sintetizador de toda cultura grega e representante de uma “sabedoria universalmente humana” (p. 51). No que diz respeito à discussão das virtudes, pode-se considerar que Aristóteles sistematizou todo um caminho sobre a natureza da virtude e sua manifestação.

Suas obras éticas são o principal campo de discussão sobre o tema das virtudes. Echevarría (2008) traz nesse aspecto uma interessante reflexão. O autor afirma que de fato, as obras *De anima*, *De sensu et sensato* e *De memoria et reminiscencia*, são consideradas como as mais importantes dentro da reflexão filosófica da psicologia. Contudo, para o mesmo são as éticas de Aristóteles o “o ponto de referência fundamental [...] nas quais o Estagirita expõe sua concepção sobre o desenvolvimento da personalidade humana” (p. 16)<sup>18</sup> e, portanto, de grande importância para a Psicologia moderna.

Na continuidade, Echevarria (2008) completa que pode soar estranho colocar Ética e Psicologia juntas - e, de fato, quando a Psicologia, como ciência, adentra o campo da moralidade, podem-se ter certos problemas, nesse sentido, aproxima-se de Spranger (1976, p. 291) que afirma que “uma investigação psicológica [...] discute a estrutura das formas de vida no máximo com respeito a sua consequência interna, mas não sob o ponto de vista de seu valor ou desvalor moral” - mas busca traçar um itinerário mostrando como Ética e Psicologia, ou pelo menos uma área da mesma, podem andar juntas.

A postura de Echevarría (2008) ao aproximar Ética e Psicologia pode ser entendida quando voltamos à ideia clássica de Ética, abordada no início deste capítulo. Ainda sobre esse aspecto, Abbagnano (2007) faz a distinção entre duas acepções da palavra ética:

a que a considera como ciência do fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto o fim quanto os meios da natureza do homem; 2- a que a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar essa conduta. (2007, p. 380)

Como pode ser visto a primeira noção de Ética vai preocupar-se principalmente com o fim para qual o homem se dirige e, é no aprofundamento do conhecimento desse homem, que

---

<sup>18</sup> punto de referencia fundamental [...] en las que el Estagirita expone su concepción sobre el desarrollo de la personalidad humana” (2008, p. 16)

se deduz os caminhos (meios) e o próprio fim desse homem. Na mesma direção, Echavarría (2008) apontará que a etimologia da palavra ética provém do grego *êthos* que significa caráter. Com esses dois pontos, fica mais claro entender que a Ética dentro do contexto clássico era a ciência que estudava o caráter humano em vista de educá-lo para seu fim, discernindo qual era esse fim por meio do aprofundamento no conhecimento da natureza humana. Da mesma forma, procurava estabelecer os meios práticos para alcançar esse fim, ou seja, no fundo a Ética clássica preocupava-se sobretudo com o reto desenvolvimento do ser humano.

Claro que aqui se pode vislumbrar como o campo da Ética era bem mais amplo do que atualmente é concebido. Hoje a Ética tem sobretudo um caráter normativo, de imposição de uma norma. Tal caráter não é um equívoco, mas não deveria nascer da necessidade de imposição de uma lei, socialmente conveniente, mas sim da compreensão de que determinado agir é o melhor para a realização do homem.

Voltando ao ponto inicial, agora se pode perceber como há uma ligação entre a Ética, no seu sentido clássico e a Psicologia, principalmente se considerarmos todos os esforços da Psicologia no âmbito do desenvolvimento e aperfeiçoamento do ser humano. Mais do que isso, percebe-se como o ideal ético clássico do estudo do caráter, e todo o conjunto que envolve esse estudo, lança luzes sobre a Psicologia moderna, que pode perder-se às vezes no estudo de manifestações isoladas e não observar toda a integridade do homem. Como afirma Echavarría (2008)

Em suas éticas<sup>19</sup>, Aristóteles desenvolve com amplitude e profundidade quase todos os temas que interessam ao desenvolvimento da personalidade, colocando definitivamente as bases do estudo do caráter: o sentido da vida (o fim último), o caráter em seu crescimento positivo (virtudes) o em suas deformações (vícios), os estados intermediários entre ambos (continência e incontinência), e os excessos em ambas as direções (bestialidade e paixões patológicas, e virtudes heroicas), as relações interpessoais (a amizade), a plenitude da vida (o prazer e a felicidade), a educação do caráter, etc. (2008, p. 19)<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Bobonich (2009) coloca como obras éticas de Aristóteles a *Ética Nicomaqueia*, *Ética Eudêmia*, a *Magna Moralia* e o *Protrepticus*.

<sup>20</sup> “En sus éticas, Aristóteles desarrolla con amplitud y profundidad casi todos los temas que interesan al desarrollo de la personalidad, sentando definitivamente las bases del estudio del carácter: el sentido de la vida (el fin último), el carácter en su crecimiento positivo (virtudes) o en su deformaciones (vicios), los estádios intermedios entre ambos (continência e incontinência), y los excessos en ambas direcciones (bestialidade y pasiones patológicas, y virtudes heroicas), las relaciones interpersonales (la amistad), la plenitude de la vida (el placer y la felicidad), la educación del carácter, etc.” (2008, p. 19)

Dito isso, e apontado algumas relações entre Ética e Psicologia, no sentido acima descrito, pode-se agora passar para uma análise da obra de Aristóteles.

Na primeira frase de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que “toda perícia e todo processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parece lançar-se para um certo bem.” (2009, 1094a1, p. 17). Esse princípio, já presente em Sócrates e Platão, é o ponto de partida de Aristóteles, ou seja, o homem dirige-se para o bem, ou para um bem. Logo em seguida o filósofo já irá determinar, pelo menos de maneira formal, qual é esse bem e, sobretudo, que esse bem é também o fim supremo.

Se, por conseguinte, entre os fins das ações a serem levadas a cabo há um pelo qual ansiamos por causa de si próprio, e os outros fins são fins, mas apenas em vista desse; se por outro lado, nem tudo é escolhido em vista de qualquer outra coisa (porque, desse modo, prosseguir-se-ia até ao infinito, de tal sorte de que tal intenção seria vazia e vã), é evidente, então, que esse fim será o bem e, na verdade, o bem supremo. Não será, pois, verdade que a procura pelo saber do supremo bem tem uma importância decisiva para a nossa vida? (EN, 2009, 1094a18, p. 18)

Mas ainda falta um conteúdo para esse fim, e na continuidade lógica de seu discurso, Aristóteles concluirá que esse fim e bem supremo é a felicidade<sup>21</sup>, um fim sempre escolhido por si próprio e nunca em detrimento de outro (EN, 1097b1, p. 26). Contudo aqui vale distingui-lo de Platão para melhor entendê-lo. Aristóteles não coloca a felicidade na realidade transcendente, como faz Platão, ou seja, o bem supremo, que é a felicidade, agora é alcançável na vida terrestre, embora como poderá ser visto, Aristóteles reconheça a ligação da felicidade com uma realidade superior ao homem (Maritain, 1973). Ao mesmo tempo difere de Sócrates já que para Aristóteles a posse da virtude não significa a felicidade, “praticar a virtude não é o mesmo que possuir a felicidade” (Maritain, p. 54), o que pode ser entendido quando se vê a distinção entre virtudes éticas ou morais e virtudes dianoéticas ou intelectuais.

Sendo assim, fica claro primeiramente que Aristóteles seguia seus antecessores ao colocar a felicidade como bem supremo e também que essa felicidade é o fim do homem, mas diferia em outros pontos. Por isso ele vai ser um dos principais representantes, senão o maior do Eudaimonismo e, da Ética da Virtude Eudaimonista.

A felicidade como fim é superior a todos os outros fins e o filósofo vai aprofundando nas características da mesma. Contudo, mais do que aprofundar nas características da

---

<sup>21</sup> A Felicidade (*eudaimonia*) para Aristóteles era bem mais completa que para Sócrates e Platão. Ela não dependia apenas da virtude. Era necessário uma certa quantia de dinheiro, boa sorte, saúde e amizade (MARITAIN, 1973), mas certamente que a virtude tinha um papel de destaque em todo esse contexto.

felicidade, o que desde já fica claro é que Aristóteles vai colocar bem em frente aos olhos todo o caráter teleológico da vida humana, ou seja, ela possui uma função, necessária, independente do querer ou não do homem, que está enraizada na sua natureza, (Maritain, 1973). A Ética aristotélica é definitivamente teleológica (Copleston, 1974), os atos humanos somente são bons enquanto conduzem o homem a um fim de acordo com sua função. Contudo o norte para esse fim está enraizado na natureza humana, e assim, a investigação caminha para este outro ponto: a função humana.

Na *Ética a Nicômaco*, tal questão fica clara quando Aristóteles diz que, aceito o fato da felicidade ser o bem supremo e fim para o qual o homem dirige-se, poderia ser útil investigar “qual a função específica do homem” (EN, 2009, 1097b25, p. 27). O norte da investigação parte para o aprofundamento em quem é esse homem, o que é específico nele e, como seus antecessores, Aristóteles afirmará que a alma humana e sua constituição são a marca definidora do mesmo.

Novamente deve ficar claro como as noções de bem, fim e de natureza humana são importantes. Elas, mais uma vez vão constituir a essência que prepara o berço do conceito de virtude. Em continuidade o filósofo vai então concluir que:

se admitimos que a função do Humano é uma certa forma de vida, se, por sua vez, essa forma de vida é uma atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido; se ainda, a função do homem sério é a de cumprir essas funções bem e nobremente, e se, finalmente, admitirmos que uma ação é bem realizada de acordo com sua excelência específica – nessa altura então, o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa” (EN, 1098a15, p. 27-28)

Essa conclusão, considerada por Lawrence (2009, p. 49) como o terceiro movimento argumentativo do livro I da *Ética a Nicômaco*<sup>22</sup>, delinea melhor a felicidade. Ela agora é uma atividade da alma, de acordo com uma excelência e, como já dito anteriormente, a noção de excelência é a de virtude. Poder-se-ia dizer que a felicidade, o bem humano, é uma atividade da alma de acordo com a virtude e, havendo muitas virtudes, aquela que mais lhe for própria. Mas o que é mais próprio à alma humana, sua função específica? Aquilo que somente o homem possui e, conclui portanto o filósofo, isso só poderá ser a razão.

---

<sup>22</sup> Lawrence (2009) aborda quatro movimentos argumentativos do livro I da *Ética a Nicômaco*. A noção de bem humano como fim último é o primeiro, o segundo é a nomeação da *eudaimonia* (felicidade) como sendo esse fim último, o terceiro é que a *eudaimonia* é uma atividade da alma de acordo com a excelência (virtude) e o quarto volta-se para o estudo das excelências (virtudes) para melhor entendimento da felicidade.

Esse argumento é também teleológico, agora o homem se dirige para um fim, mas não um fim qualquer, um fim que encontra nele mesmo sua origem. MacIntyre (2001) deixa claro esse ponto quando afirma que “os seres humanos (...) têm uma natureza específica; e essa natureza é tal que eles têm certos objetivos e metas, de modo que se movimentam pela natureza rumo a um *telos* específico” (p. 252)

O caminho feito por Aristóteles é extremamente lógico e todo seu trabalho contribui para especificar o lugar da virtude no contexto geral da vida humana. A virtude é a excelência na forma de viver. Todo o horizonte prático aristotélico é permeado então pela noção de quais virtudes o homem deve possuir para alcançar seu fim, que é o pleno desenvolvimento de sua função. Por isso mesmo em Aristóteles fica muito claro a noção de aperfeiçoamento da personalidade e nele todos os pontos que são importantes na discussão do conceito da virtude podem ser observados. O fim último, o bem humano, a ideia de função da alma humana e os meios a serem empregados.

Como seus predecessores, Sócrates e Platão, Aristóteles também buscou elucidar um pouco mais a alma humana. Ainda no Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles vai definir as dimensões da alma humana: a dimensão capacitante de razão e uma incapacitante de razão, que também é dupla<sup>23</sup>. Essa divisão se torna importante pois para Aristóteles cada dimensão possuiria sua excelência e, sendo assim, surgirá a divisão entre virtudes éticas ou morais e virtudes dianoéticas ou intelectuais.

Então, dedica-se Aristóteles a especificar melhor o que é a virtude, o que pode ser visto em todo Livro II da *Ética a Nicômaco*,<sup>24</sup> onde vai sobretudo se voltar para as virtudes éticas. O que vai claramente aparecendo é que as virtudes éticas serão práticas, são dependentes da ação, aparecem por meio desta (*EN. II.2.1103b*). São estabelecidas de acordo com um sentido orientador, que como tratado no Livro VI da referida obra, é a prudência ou a sabedoria prática (*EN. II.2.1103b33*). Não são acontecimentos isolados, constituem-se como uma disposição, um hábito (*EN. II.4.1105b5*). Desenvolvem plenamente o potencial daquele que a detém, pois por meio dela, sua função específica é restituída (*EN. II.6.1106a*).

<sup>23</sup> Não cabe no texto entrar na teoria de Aristóteles sobre a alma humana. De forma muito básica a teoria aristotélica vai afirmar a alma como princípio que anima o corpo, presente em todos os seres vivos mais de forma diferente, em animais, vegetais e seres humanos. A alma humana possui as faculdades das almas inferiores – dos vegetais que é a vegetativa e dos animais, que é a sensitiva – e a faculdade da razão, própria da alma humana. Essa ainda possui a capacidade do pensamento científico e da potência deliberativa. (Copleston, 1974)

<sup>24</sup> O estudo dos gêneros de fenômenos que surgem da alma humana leva Aristóteles a esclarecer mais a virtude, contudo o assunto exigiria um aprofundamento que tornaria o texto muito longo e fugiria da meta de apenas alcançar o entendimento básico de Aristóteles sobre a virtude. O Livro II da *Ética a Nicômaco* contém todo esse estudo.

Caracteriza-se sobretudo pela mediania, ou seja, o excesso e a falta descaracterizam a virtude (EN. II.6.1106b25). É assim que Aristóteles vai chegar à definição da virtude:

uma disposição do caráter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato o definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito (EN. II.6.1107a1)

Tal definição da virtude moral abre um horizonte prático muito esclarecedor. Mas aqui basta prender-se em apenas alguns. Enquanto disposição do caráter, as virtudes morais são hábitos, se dão de maneira contínua, frente ao que Aristóteles denominou afecções<sup>25</sup> (EN. II.V.1105b20).

Vale apenas uma breve explicação do que seria hábito para Aristóteles, pois tal definição afasta-se do senso comum que compreende hábito como costume ou como comportamento adquirido por repetição. Abbagnano (2007) vai dizer que é “uma disposição constante, ou relativamente constante para ser ou agir de certo modo” (p. 495) ao mesmo tempo vai aproximar tal conceito do moderno entendimento de atitude. Aristóteles já entende como “uma disposição para estar bem ou mal disposto em relação a alguma coisa, tanto em relação a si mesmo quanto a outra coisa”. (*Metafísica*, V, 20, 1022b, 10), tal conceito será retomado mais tarde por Tomás de Aquino. Lalande (1953a, p. 535) vai apontar o hábito como “uma maneira de ser geral e permanente”. Mora (1964) afirmará que existe uma distância entre o conceito moderno de hábito e o conceito aristotélico, mas aponta que a ideia de disposição permanece nos dois, seu entendimento do vocábulo é que o mesmo significa estado ou disposição e designa uma qualidade e, nesse sentido o hábito aristotélico é uma das classes de qualidade<sup>26</sup>.

Com isso, podemos apontar que hábito é uma disposição constante e, no caso da virtude, uma disposição constante para agir bem. Não é uma resposta automática, mas uma forma de ser enraizada, de certa maneira uma segunda natureza. Conforme aponta Aranguren

<sup>25</sup> “Quando digo afecções, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da alegria, da amizade, do ódio, da saudade, do ciúme, da compaixão e, em geral, de tudo aquilo que é acompanhado por prazer e ou sofrimento” (EN. II.V.1105b20)

<sup>26</sup> O termo qualidade também não tem um único sentido no sistema aristotélico (Mora, 1964). Ele pode ser entendido como uma das categorias definidas por Aristóteles (Matthews, 2009). Para esse trabalho a compreensão necessária é que a virtude tanto pode aparecer como disposição / hábito, quanto como qualidade, como é compreendida por Santo Tomás na sua releitura de Aristóteles. (Suma Teológica, I-II, Q. 55, a 4).

(1959) o hábito é o que forma o caráter e, por isso, era definido em termos de virtudes (bom caráter – hábito para o bem) ou vício (mal caráter – hábito para o mal).

Não aparecem apenas uma vez, são ‘atitudes’ que se dão sempre, mas que não se justificam pelo seu costume, não é um hábito por que sempre acontece, é um hábito pois é a forma que se reage frente a certas situações e, nesse sentido, reflete algo bem mais interior. O justo não será justo apenas em uma situação, será em todas. Ao mesmo tempo é uma escolha antecipada e, aqui, entra o papel das virtudes dianoéticas ou intelectuais, que contribuirão para o estabelecimento das virtudes morais e, por último, se definem por aquilo que é chamado doutrina da mediania (Hursthouse, 2009), ou seja, a virtude não é excesso nem falta, ela é a ‘justa’ medida em uma situação específica.

Aqui pode parecer difícil entender a lógica aristotélica, pois o meio se dá em relação a nós. Não há uma fórmula matemática que defina o meio, ele surge da capacidade do homem discernir o que é o melhor em cada situação para que o mesmo possa realizar-se enquanto homem. Por isso a sabedoria prática ou prudência é tão necessária nesse momento, ela ajudará na orientação correta para o fim. Como afirma Copleston (1974)

Aristóteles considerava a possessão da sabedoria prática, a aptidão para ver qual é a coisa justa a se fazer segundo as circunstâncias, como essencial para o homem verdadeiramente virtuoso, e dava muito mais valor aos juízos morais da consciência clara e informada que a quaisquer conclusões a *priori* e puramente teóricas (1974, p. 336)<sup>27</sup>

Com isso, fica claro que o papel das virtudes dianoéticas é essencial para a felicidade humana. Ao dividir a alma capacitante de razão em duas dimensões, Aristóteles irá contemplar tanto a sabedoria prática, que rege as virtudes morais como também a sabedoria teórica e, aqui vai diagnosticar o ideal humano de felicidade, ou seja, a vida contemplativa.

A vida de perfeito êxito para um ser humano será uma vida cujas circunstâncias o deixarem livre para se engajar inteiramente na melhor atividade, a contemplação, ou seja, uma vida cujas circunstâncias sejam tais que se torne sempre melhor realizar a melhor atividade. (Lawrence, 2009)

---

<sup>27</sup> Aristóteles considerava la posesión de la sabedoria práctica, la aptitud, para ver cuál es la cosa justa que há de hacerse según las circunstancias, como esencial para el hombre verdaderamente virtuoso, y daba mucho más valor a los juicios morales de la conciencia clara e informada que a cualesquiera conclusiones a *priori* y puramente teóricas” (1974, p. 336)

As virtudes morais, coragem, magnificência, gentileza, magnanimidade entre outras, servem para que o homem possa no fim exercer a atividade realizadora por excelência, a contemplação, sendo o filósofo o principal representante dessa atividade. Essa vida contemplativa rege todo o horizonte do homem, “é em relação a essa sabedoria contemplativa que nossas diversas opções e o exercício das virtudes devem ser ordenados” (Maritain, 1973, p. 60)

Com isso, Aristóteles deixa um importante legado na discussão das virtudes. Mas, ao mesmo tempo, a obra parece não ser satisfatória. Aristóteles deixa tão claro a realidade da virtude – define o que é, sua base, sua função, tudo isso através da sua visão de homem e do universo – que um ‘gosto de algo mais’ fica na boca e, isso sobretudo quando se pensa na felicidade como ordenadora para a vida virtuosa. Parece que esse bem, que na realidade era a atividade de contemplação, é no fim particular demais - só um filósofo a alcançaria. Como visto em Maritain (1973):

E no entanto, de fato, a contemplação filosófica da verdade e das coisas divinas, dada a estrutura da sociedade helênica (aprovada por Aristóteles), só é possível para os homens livres graças à escravidão e ao trabalho servil da maioria. Mesmo assim, mesmo a tal preço, uma tal contemplação que é parte principal da vida boa e bela, só pode ser o privilégio de um número muito restrito de sábios entre esses cidadãos livres” (1973, p. 69)

Entretanto deve-se aceitar que o êxito de Aristóteles, talvez não esteja na determinação da atividade fim da vida humana, nem de colocar a Felicidade como supremo Bem – como será visto com o Cristianismo essa concepção sofre uma grande mudança – mas sim no caminho que o mesmo traça no que diz respeito à clarificação do que seja a virtude. Como afirma MacIntyre (2001) o êxito de Aristóteles é o estabelecimento de uma teoria das virtudes que se sobrepõe a todo o pensamento anterior e marca um caminho para os pensadores posteriores.

Nesse caminho, ainda que não obedecendo uma cronologia, pode-se abordar as contribuições do Cristianismo, notadamente de Tomás de Aquino, para a discussão das virtudes. Não seria possível traçar todas as contribuições de autores do Cristianismo sobre o tema da virtude. De fato, se a atenção voltar-se para o período da chamada Idade Média, no mínimo Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino deveriam ocupar papel de destaque, este último principalmente, até pela sua influência posterior em vários autores.

Aqui vai ser fundamental – como anteriormente – conceitos que estão interligados à virtude e que ajudam a esclarecê-la. O ponto de partida como melhor depositário das ideias chave para o início dessa discussão são os Evangelhos e as Cartas de São Paulo.

Um primeiro ponto que vale a pena chamar a atenção é a nova concepção de felicidade que toma corpo com o Cristianismo. Tal concepção pode ser vista no discurso das bem-aventuranças.

Bem-aventurados os pobres em espírito porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados os mansos porque herdarão a terra. Bem-aventurados os aflitos, porque serão consolados. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados (...) bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. (Mt 5, 3-10)

Essa passagem localizada no capítulo 5 do Evangelho de Mateus marca certamente uma virada na concepção de valores e do próprio horizonte da vida que o Cristianismo vem trazer a tona. De fato, ao olhar o discurso das bem-aventuranças, se percebe uma nova concepção de felicidade, que de maneira quase contraditória a muito do que já se tinha dito<sup>28</sup>, coloca esta como alcançada mesmo em situações onde o ser humano irá sofrer.

Ser pobre – e não no sentido somente material – manso, aflito, perseguido, não parece ser um caminho de felicidade, ao contrário, soaria ser um caminho de tristezas. Aristóteles nunca consideraria o Cristianismo uma boa ideia. Ao contrário, como diz Maritain (1973) a figura de Cristo não seria vista com bons olhos pelo filósofo. E como deixa claro Ratzinger (2007)

As bem-aventuranças são promessas nas quais resplandece a nova imagem do mundo e do homem, que Jesus inaugura, a “inversão dos valores”. São promessas escatológicas, mas não devem ser entendidas como a felicidade anunciada fosse adiada para um futuro distante e sem fim ou exclusivamente para o além. Quando o homem começa a ver e a viver a partir de Deus, quando ele se encontra na comunidade caminhando com Jesus, então ele vive com base em novos critérios, e já se torna presente algo do “eschaton”, do que ainda há de vir. De Jesus vem a felicidade para o meio da aflição (2007, p.77).

Essa novidade, que chega a ser uma “nova imagem do mundo” (Ratzinger, 2007) na realidade trouxe uma diferenciação muito importante entre o fim último absoluto e o fim último subjetivo. Como já visto até aqui, tanto Sócrates, como Platão e Aristóteles, coincidiram de certa forma em determinar a Felicidade como fim último do homem e,

<sup>28</sup> Platão já deixava transparecer essa ideia de felicidade no sofrimento por isso defendia que o que sofre por justiça é mais feliz e, deve ser a vida preferida, do que o que se rejubilar na injustiça. (Maritain, 1973)

também como o bem supremo, com algumas variações entre um e outro. O Cristianismo traz a novidade de que o Bem supremo não é mais a mera felicidade subjetiva, ele é o próprio Deus.

Foi uma estranha novidade saber que o Fim último da vida humana, - não apenas como Valor supremo, bom em si e por si, mas como supremo Objeto cuja posse constitui a Felicidade do homem – é o próprio Deus, o Bem Infinito, o Ser por si próprio subsistente. Deus em sua vida íntima, a própria glória incriada, é o termo no qual nosso apetite de felicidade será satisfeito além de toda medida (Maritain, 1973, p. 97)

Contudo, essa concepção, que quase poderia ser praticamente acusada de um plágio mais elaborado da versão platônica, por um pequeno detalhe, se torna totalmente diferente. De fato, a felicidade, a bem-aventurança, alcança novamente uma transcendência que torna quase impossível, como em Platão a felicidade na terra, mas não o é pela incessante ação de Deus que vem ao encontro do homem. Não é uma via de mão única, onde o homem, criado como criatura lança-se numa busca onde no máximo alcançará uma imagem do seu fim. É uma via de mão dupla, onde Deus vem ao encontro do homem, de tal maneira que o capacita a seguir nessa caminhada e, na pessoa de Cristo, se completa esse ponto central do Cristianismo. Como dito no Evangelho de São João “Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu filho único, para o que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3, 16)

Essa parece ser a segunda novidade que deve ser observada e, como poderá ser visto posteriormente, será fundamental no entendimento do conceito de virtude. Por um lado há a busca do homem pela felicidade, que certamente pode ser entendida como Fim último subjetivo, além disso há Deus, que constitui a própria felicidade, mas que é na realidade um Fim último absoluto. Agostinho imortalizou isso com a bela frase de suas *Confissões* (1980) “Fizeste-nos para vós e nosso coração permanece inquieto enquanto não repousar em vós”.

Contudo há uma enorme distância entre Deus e homem, distância própria entre criatura e Criador, e que só é vencida quando esse criador por uma atitude não reconhecível filosoficamente, quiçá seja por meio da fenomenologia, se digna vir ao encontro de sua criatura para ajudá-la nesse percalço de vencer uma distância racionalmente impossível. Essa atitude, de ‘sair de si’ e vir ao encontro, definida como amor, deixa no centro da filosofia cristã, uma marca que influenciará em todo o entendimento da virtude.

Essa realidade do amor entre criador e criatura abre espaço para uma nova concepção do homem que ainda não encontrava lugar anteriormente. Como já visto, muito do valor do homem na filosofia grega estava na sua relação com a cidade e, mesmo no contexto das obras

de Homero, o homem tinha na sociedade seu referencial. Com o Cristianismo o homem alcançou o status de pessoa e, com isso, uma dignidade que transcende as estruturas sociais. Esse ponto fica muito claro nas Epístolas de São Paulo: “Chegada, porém a fé, não estamos mais sob pedagogo; vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus (...) Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há nem homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3, 28).

Agora todos estão igualados, pois todos são filhos de Deus, amados igualmente. O Cristianismo, que nasce como uma seita a ser perseguida, dentro de uma religião que vivia já uma diferenciação de classes, consegue a proeza de proclamar a igualdade entre os homens. Uma revolução que transcende as estruturas sociais e, certamente tudo isso por que a noção do amor – encontrado também como caridade – é uma realidade nova, inexistente até esse momento. Como diz Nogare (1973)

Com efeito, o aspecto mais universal e eficaz do humanismo do Evangelho é dado pelo preceito do amor, enquanto centro e epílogo de toda a mensagem cristã. Depois de ter oferecido em si um exemplo de vida, toda ela inspirada no amor do próximo, Cristo, pela primeira vez na história, proclamou que toda lei se resume em dois pontos, que, aliás, se integram num só: o amor de Deus e o amor ao próximo. Sócrates tinha colocado a perfeição humana na virtude, que identificava com o conhecimento; Platão, no desprendimento total do mundo sensível e na contemplação das Ideias eternas; Aristóteles, na virtude que dispõe ao conhecimento contemplativo; os estóicos, na impassibilidade; os epicureus, na racionalização dos prazeres. Jesus, numa reviravolta inesperada, anuncia que a lei ética suprema é amar. (Nogare, p. 32)

Vale aqui resumir um pouco da caminhada pelo Cristianismo para seguir o que foi traçado nas análises posteriores. Como visto o bem supremo agora é o próprio Deus, constituindo a felicidade do homem a união com esse Deus, contudo esse Deus não é passivo em relação a esse homem, ele vem ao encontro do mesmo e o capacita. Isso tudo acontece por que existe na relação homem e Deus a realidade do amor, sendo assim, o amor a Deus antecede a própria busca pela felicidade, pois é por amor ao bem que o buscamos. Tem-se aqui então a ideia de finalidade do homem – tendente a Deus – a ideia de bem subjetivo e de bem absoluto – a felicidade, união com Deus; e o próprio Deus – e, pode-se dar agora, um passo a mais, ou seja, a ideia do próprio homem.

Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, mais especificamente na *primae secundae*, inicia com uma afirmação fundamental, já para os Judeus e, ainda mais para o Cristianismo,

que o homem é imagem e semelhança de Deus e, sendo assim, após o estudo de Deus dever-se-ia estudar o homem, seus atos e suas ações (*Suma Teológica II*, prólogo)

Pieper (2010) logo no início de sua obra *As Virtudes Fundamentais*, partindo dessa afirmação de Tomás de Aquino irá afirmar que:

Esta primeira proposição da Teologia moral reflete um fato de que os cristãos de hoje quase perderam a consciência: que a moral é, sobretudo e ante tudo, doutrina sobre o homem; que tem que fazer ressaltar a idéia de homem e que, portanto, a moral cristã tem que tratar da imagem verdadeira do mesmo homem.<sup>29</sup> (2010, p. 8)

Com isso, fica claro que a Ética cristã terá uma profunda vinculação com o entendimento da natureza do homem e, que essa natureza vai estar intimamente ligada à natureza de Deus.<sup>30</sup> Nesse sentido, dois pontos são importantes, e em duas passagens da I Epístola de São João os mesmos ficam claros. Na primeira o evangelista afirma “Aquele que não ama não conhece a Deus, por que Deus é amor” e a segunda “Nós conhecemos e cremos no amor que Deus tem para conosco. Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele.” (I Jo 4, 16). Não há somente uma definição ‘mais humana’ de Deus, há também uma síntese, que já se encontra no próprio Cristo, de qual é a função específica do homem, ou seja, amar.<sup>31</sup> Amar não somente a Deus, mas também a si próprio e ao próximo.

Nesse contexto pode-se começar a entender, por exemplo, a existência das chamadas virtudes teologias, nascidas no Cristianismo. Enquanto as tradições anteriores colocavam a virtude como o esforço humano em busca da excelência, agora com a noção das virtudes teológicas Deus capacita os homens, elas constituem um “dom da graça” (Maritain, p. 102, 1973), e seu objetivo é unir a alma humana ainda mais a Deus. Por isso, as três virtudes que aqui entram quase não encontram paralelo anterior, ou seja, fé, esperança e caridade eram antes pequenas desconhecidas, ou, secundárias no reino das virtudes.

---

<sup>29</sup> Esta primera proposición de la Teología moral refleja un hecho del que los cristianos de hoy casi han perdido la conciencia: que la moral es, sobre todo y ante todo, doctrina sobre el hombre; que tiene que hacer resaltar la idea del hombre y que, por tanto, la moral cristiana tiene que tratar de la imagen verdadera del mismo hombre. (2010, p. 8)

<sup>30</sup> Tal compreensão é muito importante pois como o próprio Pieper (2010) afirma logo em seguida, parece ao cristão de hoje – poder-se-ia dizer que não só ao cristão – que a moral é “una doctrina del hacer y no-hacer, del poder y no-poder, de lo mandado y de lo prohibido” (p. 9)

<sup>31</sup> Tal afirmação pode soar como dado em demasiado baseado na fé. De fato, Maritain (1973) deixa claro que a novidade do Cristianismo alcança-se agora não somente via a especulação filosófica mas também por meio da fé. Contudo, no que diz respeito ao lugar do amor na realidade humana há muitas aproximações filosóficas e até psicológicas. Valeria assim um aprofundamento em Scheller (2001) e também em Frankl (1994), ambos trabalhando com uma fenomenologia do amor.

E mais interessante ainda é perceber como a caridade, a excelência do amor, ganha espaço como a maior de todas as virtudes, pois nela realiza-se o homem completamente, como que se pudesse dizer, o homem caridoso – no sentido da caridade cristã e não como a mesma é entendida hoje – é homem por excelência.

Fica claro como o amor vai iluminar todo o horizonte ético do Cristianismo e, portanto, também o horizonte da virtude. Como Pieper afirma (2010, p. 12) “A virtude primeira e característica do cristão é o amor sobrenatural a Deus e a seu próximo, e todas as virtudes teologais estão acima das cardeais.”<sup>32</sup>

Com isso, já se tem um bom panorama da virtude no cristianismo e, para finalizar somente faltaria adentrar brevemente nas palavras de Tomás de Aquino sobre o assunto. Dentre os vários assuntos de que sua obra trata, a virtude tem um papel especial nesse contexto e, certamente é um dos estudos mais proeminentes depois de Aristóteles sobre o tema.

No artigo I da Questão 55 da *Prima Secundae*, Tomás de Aquino inicia a discussão sobre as virtudes, naquele que se chamou Tratado das Virtudes em Geral. Na elucidação do conceito Tomás de Aquino, vai concluindo que a virtude “é uma perfeição da potência”<sup>33</sup> (*Suma Teológica, I-II, Q. 55, a 2*), sendo essa potência tanto a de ser como a de obrar. Em seguida concluirá que a virtude é um hábito operativo.<sup>34</sup>, ou seja, uma habilidade no que diz respeito à ação. De acordo com Collin (1943) “hábito operativo” seria uma qualidade estável que dispõe a pessoa bem ou mal a respeito de uma situação. Em continuidade, Tomás de Aquino completa que a virtude “é um hábito operativo, é um hábito bom e operativo do bem”<sup>35</sup> (*Suma Teológica, I-II, Q. 55, a 3*) e, por fim vai chegar a definição final de virtude – em muito recolhida de Agostinho – “a virtude é uma boa qualidade da mente pela qual se vive retamente, da qual ninguém faz mal uso, produzida por Deus em nós mesmos sem intervenção nossa.”<sup>36</sup>

<sup>32</sup> La virtud primera y característica del cristiano es el amor sobrenatural hacia Dios y su prójimo, y todas las virtudes teologales están por encima de las cardinales.” (Pieper 2010, p. 12)

<sup>33</sup> “la virtud es una perfeccion de la potencia” (*Suma Teológica, I-II, Q. 55, a 2*)

<sup>34</sup> O conceito de hábito aqui é essencialmente o mesmo de Aristóteles. Santo Tomás para esclarecer mais afirma que: “O hábito difere da potência porque não nos capacita a fazer alguma coisa, mas torna-nos hábeis ou inábeis para agir bem ou mal”. (*Contra Gent., IV, 77*)

<sup>35</sup> es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien.” (*Suma Teológica, I-II, Q. 55, a 3*)

<sup>36</sup> la virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra” (*Suma Teológica, I-II, Q. 55, a 4*).

Nessa afirmação, Tomás de Aquino acredita resumir tudo o que é importante no contexto da virtude, ou seja, que a mesma é uma boa qualidade, ou, como o mesmo diz um bom hábito.

No que diz respeito à mente, o comentário de Victorino Rodríguez Rodríguez a referida obra de Tomás de Aquino é bem esclarecedora, “a mente compreende não somente o entendimento senão também a vontade, o apetite racional e as facultades anímicas de ordem sensitiva que participam intrinsecamente da racionalidade”<sup>37</sup> (*Suma Teológica, I-II, p. 425*). Poder-se-ia dizer, de maneira muito superficial, que a noção de mente de Tomás de Aquino seria abarcada pelos conceitos hoje da Psicologia Cognitiva, como por exemplo motivação, consciência, percepção.

A colocação pelo que se vive retamente e sua continuidade vai apontar para o fim da virtude, que é sempre um bem e, nesse sentido, se pode afirmar que a virtude é uma atitude-se quiser se optar por um conceito mais moderno – em direção a um bem.

Por fim Tomás de Aquino vai colocar a importância da intervenção divina. Esse fato vai se dar sobretudo pelas virtudes teologais que elevam o homem até Deus e, são por Ele, infundidas no homem. Com relação às virtudes cardeais, prudência, justiça, fortaleza e temperança, elas não sofreriam esse influxo colocado por Tomás de Aquino.

E com isso, acredita-se ter conseguido fazer uma breve síntese do conceito de virtude como hábito abrangendo tanto Aristóteles quanto Tomás de Aquino. Se Sócrates e Platão foram citados deve-se a sua importância para entender a transição pela qual pouco a pouco o conceito vai passando. Agora será apresentada a virtude como força moral.

### 2.3 A VIRTUDE COMO FORÇA MORAL

A terceira concepção de virtude que será tratada é a da mesma entendida como força moral. A virtude como força é vislumbrada desde a fase pré-filosófica do conceito de virtude, mas será principalmente aprofundada pelos estóicos e, neste trabalho amplamente exemplificada pela Ética Kantiana.

A tradução para o latim do termo em grego que representa a virtude- *aretê* para *virtus* - também está ligada a virilidade, força masculina. (Lalande, 1953b; Aranguren, 1959). De

---

<sup>37</sup> “la ‘mente’ [...] comprende no sólo el entendimiento, sino también la voluntad o apetito racional y las facultades anímicas de orden sensitivo que participan intrínsecamente la racionalidade (*Suma Teológica, I-II, p. 425*).

acordo com Pereira (1989) o conceito latino *virtus* é difícil de estudar por possuir tanto aspectos gregos como latinos, mas aponta que um desses aspectos é o de homem viril, homem virtuoso.

Os estóicos dão uma grande ênfase à ação na vida humana. Se a felicidade para Aristóteles está na contemplação, para os estóicos estará principalmente na ação moral, e por isso, a virtude será entendida sobretudo como Força Moral. (Maritain, 1973). De acordo com o mesmo para os estóicos:

A virtude consiste na concordância imutável do homem com a razão e consigo mesmo. A virtude é, portanto, e ao mesmo tempo, conhecimento racional, totalmente firme, assim como força suprema e tensão. Significa que o homem se tornou plenamente senhor de si mesmo, vivendo de acordo com a natureza. (1973, p. 74)

Torna necessário afirmar que natureza não é aqui as aspirações naturais do homem e também não é a essência que falava Aristóteles, mas sim um “influxo inteligível e racional” (Maritain, 1973). Seria o protótipo da lei natural que tanto vai ser utilizado no Cristianismo.

A concordância com a natureza, ou seja, a ordem natural determinada pelo cosmos (Vaz, 1999) era uma das regras centrais do sistema ético estóico, sistema que é abrangente e difícil de resumir, devido a seus diversos representantes (Schofield, 2003) e suas divisões em diferentes períodos (Moro, 2011). Contudo em comum tem-se o valor da virtude extremamente realçado. Como Cícero coloca em seu escrito *Sobre a Amizade*, a virtude possui um eminente grau, sendo encontrado nela a “harmonia, a estabilidade, a constância” e, a ideia de homem virtuoso, representado sobretudo pelo sábio, será o modelo do estoicismo.

No fundo do homem existe essa lei que o conduz e que deve ser seguida. A virtude é o único bem a que se deve aspirar, na realidade ela é o único verdadeiro bem. A conclusão será de que o homem feliz será um possuidor de todas as virtudes, pois terá o pleno controle de si. A busca da virtude se torna um esforço humano que se dá na comunhão com a vontade universal expressa pela lei natural. Ao mesmo tempo ela será louvável em si mesma: a virtude é em si um valor.

Mas se o protótipo da virtude como força encontra no estoicismo tanto seu início grego como seu desenvolvimento romano, é com Kant que ela pode ser vista e ganha uma representatividade sem igual na história da Filosofia Moral.

Kant é considerado como um verdadeiro marco na história da filosofia moral. Maritain (1973) vai dizer que “é com Kant que, na história da filosofia moral desde o Renascimento,

aparece qualquer coisa de verdadeiramente e de positivamente novo” (p. 117). MacIntyre (1970) irá dizer que “Kant se situa em um dos grandes hiatos divisórios da ética”<sup>38</sup>. De fato, Kant é um dos grandes buscadores de uma justificativa racional da moralidade.

A operação, por ele efetuada com singular poder sistemático, consistiu assim em construir uma ética puramente filosófica, uma ética da Razão Pura que fosse, ao mesmo tempo, uma realização definitiva e uma substituição da ética tradicional inspirada pela fé cristã. (Maritain, 1973, p.118)

Como já feito com os demais autores, buscar-se-á primeiro clarificar um pouco da doutrina moral de Kant, para depois ensaiar um entendimento do conceito de virtude nesse contexto. O primeiro ponto a se tratar é que em Kant a felicidade deixa de ser o horizonte Ético. Na *Metafísica dos Costumes* tal ponto pode ficar claro.

Se a doutrina dos costumes fosse simplesmente a doutrina da felicidade, seria absurdo buscar princípios a priori para ela, uma vez que por mais plausível que possa parecer afirmar que a razão mesmo antes da experiência, poderia entrever os meios para a consecução de um gozo duradouro das genuínas alegrias da vida, ainda assim tudo que é ensinado *a priori* acerca desse assunto é ou tautológico ou presumido sem qualquer base. Somente a experiência é capaz de ensinar o que nos traz alegria. (2003, p. 58)

Mais do que somente a felicidade deixar de ser o horizonte da ética e, do fim humano, a felicidade em Kant é acima de tudo identificada com o prazer. Felicidade seria buscar o que é agradável é, “uma noção empírica e que depende do mundo da sensibilidade” (Maritain, 1973, p. 121) e, portanto, frágil demais para ser estabelecida como o fim para o qual o ser humano se dirige. Como diz MacIntyre (2001, p. 86-87) Kant “acredita que nosso conceito de felicidade é vago e variável demais para nos proporcionar uma orientação moral fidedigna.” Kant então vai eleger um outro conceito para ser uma fundamentação da moral, esse conceito é a liberdade. Ainda na *Metafísica dos Costumes* o mesmo vai dizer:

O conceito de liberdade é um conceito puro e que por isto mesmo é transcendente para a filosofia teórica, ou seja, é um conceito tal que nenhum exemplo que corresponda a ele pode ser dado em qualquer experiência possível, e de cujo objeto não podemos obter qualquer conhecimento teórico: o conceito de liberdade não pode ter validade como princípio constitutivo da razão especulativa, mas unicamente como princípio regulador desta e, em verdade, meramente negativo. Mas no uso prático da razão o conceito de liberdade prova sua realidade a partir de princípios práticos, que são leis de uma causalidade da razão pura para

---

<sup>38</sup> “Kant se ubica en uno de los grandes hitos divisorios de la ética” (MacIntyre, 1970, p. 185)

determinação da escolha, independentemente de quaisquer condições empíricas (da sensibilidade em geral) e revelam uma vontade pura em nós, na qual conceitos e leis morais têm sua fonte. (2003, p. 65)

Ao depositar no conceito de liberdade as leis morais, Kant também buscava anunciar a autonomia da vontade e, portanto, retirar a moralidade de qualquer dependência de um fim. Maritain (1973) vai afirmar isso ainda mais claramente colocando que em nome dessa autonomia Deus como fim absoluto é excluído. Não há um legislador sobre a razão a não ser ela própria. Dando mais um passo, Kant vai afirmar que as leis morais são um imperativo categórico e, isso significa que:

Representa uma ação como objetivamente necessária não indiretamente através da representação de algum fim que pode ser atingido pela ação, mas através da mera representação dessa própria ação (sua forma) e, por conseguinte, diretamente... O fundamento da possibilidade dos imperativos categóricos é o seguinte: não se referem a nenhuma outra propriedade da escolha (pela qual algum propósito possa ser atribuído a ela), salvo simplesmente a sua liberdade.” (2003, p. 65)

Está mais do que claro que qualquer fim<sup>39</sup> é excluído do horizonte da moral. Já foi visto que isso atinge diretamente toda a ética clássica onde o fim era a felicidade, e no Cristianismo, se atinge a Deus e, mais do que isso, se atinge também o próprio amor.

Maritain (1973) irá dizer que a moral de Kant é uma moral do desinteresse. Ela não tem uma meta subjetiva que possa ser descrita como interesse humano. Na realidade, a ótica até que seria interessante. Não se pode deixar para trás a influência luterana na formação de Kant e, dentro disso as noções negativas acerca da natureza humana. Seria então, possível a Kant, desconfiar dos desejos puros e de tendências positivas do ser humano e, ainda mais, acreditar que no fundo o homem deveria ser um egoísta. A melhor maneira de consertar tal natureza seria acreditar que suas ações deveriam ser totalmente desinteressadas. Nesse ponto Maritain (*ibidem*) intervém:

Kant, porém, formou um conceito tão exclusivo e tão extremado daquilo que tão bem percebia, que para alcançar uma motivação suprema realmente desinteressada, julgou-se

---

<sup>39</sup> É interessante perceber que Kant coloca como uma das fórmulas do imperativo categórico tratar a humanidade, tanto em si mesmo, como no outro, como um fim e nunca como um meio. MacIntyre (2001) irá realizar um leitura deste fato dizendo que, aparentemente o que Kant poderia estar se referindo é que não se deve utilizar o outro para realização de minhas vontades. Se quero influenciar outra pessoa deve ser por meio de razões e não por meio de uma manipulação não-racional. Poder-se-ia dizer que é quase um respeito ao outro, uma regra para a boa convivência e para o desenvolvimento da própria razão. Sendo assim, tal máxima estaria muito longe de um respeito a humanidade no sentido da natureza humana, um fim mais absoluto.

forçado a rejeitar da moralidade como tal, a procura (que ele supunha necessariamente interessada) de todo bem como finalidade da ação.” (1973, p. 120)

E nesse sentido Kant vai excluir o próprio amor da ordem da moral. Todos os critérios de finalidade e de bem, e ainda mesmo de valor, foram retirados do edifício da Ética. A razão prática Kantiana não se volta para conteúdos externos a ela, busca sim, “princípios universais, categóricos e internamente compatíveis” (MacIntyre, 2001). Mas então o que sobrou?

Sobrou a razão, também o imperativo categórico, a obrigação e o dever. A razão era agora a nova moderadora da moralidade, mas somente ela. Anteriormente a razão vislumbrava algo que estava para além dela, ela era um instrumento, o melhor de todos, mas orientado para algo que a transcende. Agora a razão é o fim em si mesmo, sua lógica é o caminho para se alcançar o que é correto.

Por isso Kant vai afirmar que a obrigação “é a necessidade de uma ação livre sobre o imperativo categórico da razão” e que dever “é a ação a qual alguém está obrigado” (*Metafísica dos Costumes*, p. 65). E, portanto, um ato será correto ou incorreto, será moral, se estiver conforme a esse dever. Chega-se a primazia do dever, ele é a motivação da moral.

Com isso muda-se a noção de bem. Bem e fim estiveram de alguma maneira muito interligados até aqui, com Kant, de maneira definitiva eles se separam. Um ato não é bom pela sua finalidade e sim pela sua conformidade com a forma da lei. Por isso as fórmulas do imperativo categórico são tão importantes, a mais conhecida de todas é a famosa “age com base em uma máxima que também possa ter validade como uma lei universal” (*Metafísica dos Costumes*, p. 68). Nesse sentido, o valor de um ato não está mais na bondade moral de seu objeto, mas sim na conformidade com essa lógica que dita a universalidade da norma formal.

Tudo isso quer dizer que o *bonum honestum*, que aperfeiçoa pura e simplesmente o indivíduo humano (o belo e bom dos gregos), o bem direta e especificamente moral, cedeu o lugar central que ocupava na ética tradicional à Obrigação imposta pela Norma. Foi substituído por um assistente. Pois o *bonum honestum* refere-se ao objeto do ato, antes de se referir ao próprio ato. Significa um bem em si (na ordem própria da moralidade). O bem em si é expelido agora do mundo da ética como a ‘coisa em si’ ou fora do mundo do conhecimento. (Maritain, p.133-134)

A influência posterior da filosofia Kantiana será grande e, definitivamente em todos os aspectos deixará marcas, tanto naqueles que a seguirem quanto nos que a rejeitarem. Mas agora cabe entrar então, a luz do já dito, no conceito de virtude para Kant.

Desde o início do estudo sobre as virtudes na *Metafísica dos Costumes* o filósofo deixa claro que para ele Ética é a doutrina das virtudes. Em seguida vai esclarecer por que uma doutrina da virtude baseada na felicidade seria um erro. De fato, como já dito, a felicidade era entendida por Kant de outra maneira e, por tanto, a tendência natural do homem para a felicidade, para ele, seria para o prazer. Por isso, logo no início da discussão *do conceito de doutrina da virtude*, o mesmo vai deixar claro que os seres humanos podem transgredir a lei moral movidos pela busca de prazer (busca da felicidade), mas mesmo quando obedece as leis o ser humano o faz relutantemente em oposição a suas inclinações (*Metafísica dos Costumes*, p. 224).

É por isso que Kant vai pensar tanto no constrangimento externo – tratado na *Doutrina do Direito* – como também no auto-constrangimento, esse sim o campo da *Doutrina da Virtude*. Ora, já que a natureza do homem deve ser constrangida, algumas vezes há de ser necessário uma força para constrangê-la. Então Kant irá concluir que a virtude é essa força, definido-a como a faculdade de resistir ao que se opõe a disposição moral em nós. Por isso, sua proximidade de certa forma com a coragem e, mais ainda com a força – algo que os romanos já afirmavam no conceito de *virtus*.

Virtude é a força das máximas de um ser humano no cumprimento de seu dever. Força de qualquer tipo pode ser reconhecida somente pelos obstáculos que pode superar, e, no caso da virtude, esses obstáculos são inclinações naturais que podem entrar em conflito com a resolução moral do ser humano, e visto que é o próprio homem que coloca esses obstáculos no caminho de suas máximas, a virtude não se limita a ser um auto-constrangimento (pois então uma inclinação natural poderia impulsionar para sobrepujar uma outra), mas também um auto-constrangimento de acordo com um princípio de liberdade interior e, deste modo, através da mera representação do dever de cada um de acordo com sua lei formal. (*Metafísica dos Costumes*, p. 238)

A virtude é a força moral, é o constrangimento que o próprio ser humano impõe a si. É um soldado da consciência humana que o dirige para a suprema soberania sobre si mesmo. Mas então há, como pode ser visto um fim, e certamente Kant reconhece isso, mas para ele esse fim é um dever. A máxima da doutrina da virtude de acordo com Kant é “age de acordo com uma máxima de fins que possa ser uma lei universal a ser considerada por todos” (*Metafísica dos Costumes*, p. 239) e, com isso, o filósofo vai proclamar a humanidade tanto particular como a dos outros como fim. Não tratar os outros como meio é o conteúdo material da noção de fim que permeia a doutrina da virtude. Muito longe da finalidade da virtude nas

outras éticas, ela é agora a força que controla o ser humano egoísta e que se baseia em um dever moral quase podendo ser resumido ao respeito.

Não é de assustar que a virtude comece a perder seu brilho. Ela é uma força coativa, que tem uma meta ‘boa’ mas é uma força, não um valor, não um bem. De fato, após Kant a virtude vai iniciar seu caminho de decadência, perdeu-se de seu contexto e, tornar-se-á outra coisa e, não só em Kant, mas em todos os que buscaram justificar a virtude separada do contexto em que a mesma nasceu.

#### 2.4 A VIRTUDE NO SENTIMENTALISMO MORAL

Dentro da história da Ética uma das influências relevantes é o sentimentalismo moral. Em sua obra *História de la Ética*, MacIntyre (1970) demonstra como a tentativa frustrada de uma justificação racionalista da moralidade abriu espaço para uma explicação da moralidade desde uma perspectiva dos sentimentos. O que marca o sentimentalismo moral é a tentativa de explicação da moralidade desde os sentimentos positivos ou negativos que determinadas ações provocam na pessoa. No que diz respeito ao conceito de virtude os analistas ingleses do século XVIII são principais representantes e, Ivanhoe (2013) aponta Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Smith como principais nomes de uma Ética da Virtude Sentimentalista ou baseada nos sentimentos.

MacIntyre (1970) afirma que Anthony Ashley, conhecido como conde de Shaftesbury, defendia que as distinções morais não tinham como base a razão e sim o sentimento moral. Shaftesbury, em sua obra *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1977) vai questionar-se por que algumas pessoas que não creem em Deus apresentam-se como virtuosas, enquanto outras, que são religiosas, cometem atos que são descritos como vícios e como ruins. Partindo disso, o autor desenvolve tanto sua ideia sobre virtude como defende um senso moral como parte da natureza do homem.

Para a teoria moral de Shaftesbury o afeto, que de acordo com Voitle (1955) poderia ser aproximado daquilo que chamamos emoção, ganha um papel importante. Ele é considerado como a “mais básica das emoções” (1955, p. 20), que também é reconhecido como desejo ou amor. Tal afeto orienta-se para objetos, mas qual seria a reta orientação do mesmo?

A razão contribuiria para essa orientação, discernindo o certo ou errado. A virtude, nesse contexto, seria a boa inclinação para aquilo que a razão discerne como correto, ou seja, “o senso de certo ou errado é a base da virtude”<sup>40</sup> (Voitle, p. 23). A melhor maneira de compreender a virtude seria como bondade ou solidez do afeto em uma criatura racional. Por isso, a benevolência vai encontrar um importante papel na definição de virtude na teoria de Shaftesbury (1977).

A ênfase na benevolência como modelo de virtude começa a representar essa aproximação mais sentimentalista à moral, ao mesmo tempo, Shaftesbury (1977) parece ter uma visão ingênua da natureza humana, no sentido de que esta é compreendida como uma tendência natural para benevolência.

Hume também pode ser colocado dentro desse contexto da virtude como sentimento. A questão de Hume é sobretudo a falência da explicação de uma moralidade desde a razão. Os juízos morais não poderiam, segundo o filósofo, serem juízos de razão. Tal constatação se dá por que segundo MacIntyre (1970), Hume não acreditava que a razão movia nosso agir. O agir de determinada pessoa seria impulsionado pelo prazer ou dor que determinada situação pode oferecer. Tal perspectiva leva a famosa frase de Hume “A razão é e somente deve ser a escrava das paixões e, não pode aspirar nenhuma outra função que a de servir e obedecê-las.” (*Tratado sobre a natureza humana*, II, 3, 3)

De acordo com Paul Russel (2013) é no livro II do *Tratado da Natureza Humana*, que Hume vai desenvolver seu estudo sobre a virtude. O conceito aparece no contexto da discussão sobre as paixões que são impressões secundárias que surgem de impressões originais. As impressões originais são aquelas que nascem diretamente do espírito sem nenhuma percepção antecedente. Por exemplo, o prazer ou a dor podem ser impressões originais, quando nascem de uma doença física que causa sofrimento, mas a pena ou o temor que nascem dessa situação são impressões secundárias, ou seja, paixões. Por isso as paixões são entendidas principalmente em relação ao prazer ou dor já que surgem indiretamente destes (impressões originais).

Tais paixões têm um objeto como causa. Deixando de lado aqui a discussão de Hume sobre o objeto nos interessa a sua explicação sobre a causa dessas paixões. Paul Russel (2013, p. 93) pontua que as causas das paixões são qualidades da mente ou traços do caráter que:

---

<sup>40</sup> “The sense of right and wrong is the basis of virtue” (1955, p. 23)

Produzem um prazer independente em nós mesmos e nos outros também gerando amor ou orgulho (...) Traços de caráter ou qualidades mentais desta natureza são virtudes. Similarmente, aquelas qualidades mentais ou traços de caráter que encontram dor produzirão ódio ou humildade e, como tais, são considerados vícios (Paul Russel, 2013, p. 94)<sup>41</sup>

A virtude e o vício são compreendidos, sobretudo pelo poder que possuem em gerar amor e orgulho ou humildade e ódio.<sup>42</sup> É nesse sentido que Hume vai afirmar que “a verdadeira essência da virtude (...) é produzir prazer e do vício produzir dor” (Livro II, seção VII), completando em seguida que “o mal estar e a satisfação não só são inseparáveis do vício e da virtude, senão que constituem sua verdadeira natureza e essência.” Por isso para Hume os juízos morais se dão principalmente em relação aos sentimentos morais, amor e ódio, e as ações são motivadas por traços de caráter, ou melhor, virtudes, produtoras desses sentimentos morais. Logo o agir está intimamente ligado com o sentir.

É interessante perceber que Hume traduz a virtude em termos de qualidades da mente ou traços do caráter, mas o que seriam estes? Paul Russel (2013) afirma que Hume utiliza caráter em dois sentidos: no mais amplo, caráter significa o conjunto de traços morais e qualidades de uma determinada pessoa; já no sentido estrito, caráter significa um específico traço, ou seja, virtudes, também apontadas como princípios duráveis da mente.

Hume também aponta as virtudes como tipos específicos de paixões e, tais paixões podem ser consideradas como princípios da ação. Sendo assim, uma paixão, como aponta Paul Russel (2013), é uma das causas da ação e, portanto, a virtude está intimamente ligada à ação. O que se tem em Hume é que a virtude pode ser um princípio da ação mas não por uma via racional e sim pela mesma ser considerada uma paixão, como já dito, impressões secundárias que, ligam-se sobretudo a prazer e dor. Em síntese e, Hursthouse (2013), aponta o mesmo desfecho, a virtude está muito mais baseada na emoção ou inclinação do que na razão. Por isso a Ética das Virtudes em Hume pode ser entendida desde uma perspectiva sentimentalista.

Um último ponto a se considerar é que tal aproximação à virtude aproximou-a de uma perspectiva mais psicológica. A virtude ligada às paixões e como motivadoras da ação

---

<sup>41</sup> “which produce an independent pleasure in ourselves and others also generate love or pride (...) Character traits or mental qualities of this nature are virtues. Similarly, those mental qualities or character traits which are found painful will produce hate or humility and, as such, are deemed vices. (Paul Russel, 2013, p. 94)

<sup>42</sup> Interessante é perceber como características compreendidas como virtudes em determinados contextos são em Hume já considerados vícios, por exemplo a humildade.

permitem uma linguagem mais próxima a Psicologia moderna, mas será que é suficiente para abranger tudo o que significa a virtude e, como em seu berço, justificar o agir por meio dela?

## 2.5 A VIRTUDE NO PERSONALISMO DE DIETRICH VON HILDEBRAND

Após ter-se apresentado e discutido as concepções de virtude mais consideradas no contexto da Ética, será abordada agora a concepção do Personalismo Ético, mais especificamente a encontrada na obra de Dietrich Von Hildebrand (1962). A noção de virtude que será aqui trabalhada já foi, de alguma forma, citada na introdução deste capítulo, ao falar-se da Ética da Virtude centrada no agente. Pode-se questionar o porquê introduzir essa concepção de virtude se ela não é considerada entre as principais já delimitadas anteriormente. Contudo, acredita-se que esta concepção pode trazer luzes sobre as definições de virtude e força do caráter ensaiadas pela Psicologia Positiva.

Sendo assim, o caminho a ser trilhado primeiramente esclarecerá um pouco sobre o que é o personalismo e o personalismo ético (também conhecido como personalismo moral). Em um segundo momento serão aprofundados dois conceitos da obra de Hildebrand (1962) considerados importantes para sua concepção de virtude: valor e respostas de valor. Por fim será definido o que é virtude dentro deste contexto.

Lalande (1953b) quando fala de personalismo traz três grandes definições: A primeira gira sobre o conceito de personalidade e sua centralidade na concepção de mundo, encontrando morada dentro da doutrina de Renouvier; a segunda refere-se à doutrina que admite Deus como um ser pessoal; contudo a terceira definição é a que responde ao presente trabalho: “Doutrina moral e social fundada no valor absoluto da pessoa, exposta no Manifesto ao Serviço do Personalismo, de Emmanuel Mounier (1936) e desenvolvida na revista *Espirit* (que aparece desde 1932)” (1953b, p. 971)

Mounier (1964) afirma que o personalismo é uma filosofia tendo como afirmação central a “existência de pessoas livres e criadoras” (p. 16). Ao afirmar isso Mounier (1964) ensaia uma crítica à tentativa de sistematização do humano e da compreensão do mesmo de maneira automática, no fundo como um ser robótico, capaz de ser apreendido por regras e princípios lógicos. Outro aspecto interessante é que Mounier (1964) chega a afirmar a possibilidade de falar não de personalismo, mas sim de personalismos, já que poder-se-ia ter um personalismo cristão, um personalismo agnóstico, etc.

A partir desta introdução fica claro que o ponto principal do personalismo será a pessoa. Mounier (1964) ensaia então o que seria essa pessoa, o primeiro aspecto deixado claro é que a pessoa em nenhuma circunstância é passível de ser reduzida a um objeto. Esse princípio vai levar Wojtyła (1982), outro representante do personalismo, a definir aquilo que o mesmo chamou ‘norma personalista’: “a pessoa não deve ser para os outros só um meio” (p. 25) e, em seguida, partindo de um dos imperativos Kantianos, formular que “Todas as vezes que no teu procedimento uma pessoa é objeto da tua ação, debes lembrar que não podes tratá-la como instrumento, mas debes considerar que ela mesmo tem ou deveria ter o seu próprio fim.” (1982, p. 27)

Dito isso, nota-se que o aspecto central do Personalismo vai ser a grandeza e dignidade da pessoa. Como visto na definição de Lalande (1953b) o Personalismo também é entendido como uma doutrina moral, levando a possibilidade de se falar de um personalismo ético (Wojtyła, 2003). É nesse contexto que se encontram as contribuições de Hildebrand (1962, 2006), filósofo alemão, cujas influências de Husserl e Scheler levaram-no a aprofundar no estudo da moralidade humana desde uma perspectiva fenomenológica. Nesse sentido o autor desenvolveu várias contribuições para o que pode ser considerado uma Ética dos Valores, uma corrente de pensamento ético, segundo Sánchez-Migallón (2001) surgida no fim do século XIX e início do século XX, opondo-se ao empirismo positivista e ao idealismo neokantiano.

A primeira dessas contribuições volta-se para a própria concepção de valor. Hildebrand (1962) parte do pressuposto de que existe uma série de objetos ou seres capazes de motivar uma pessoa. Essa capacidade define a propriedade de algo como um bem ou um mal, ou seja, bem e mal seriam propriedades dos seres que os capacitam a motivar nossa vontade ou uma resposta afetiva. (1962, p. 57)

Dito isso o autor afirma que “o caráter que capacita a um objeto para chegar a ser a fonte de uma resposta afetiva, ou para motivar nossa vontade, denominaremos com o termo importância”<sup>43</sup>. A importância então torna-se um critério fundamental na relação da pessoa com os seres ou objetos e, tudo que de alguma forma nos atrai possui uma importância.

Tal pressuposto levou Hildebrand (1962) a definir categorias de importância capazes de motivar o querer e as respostas afetivas de uma pessoa. Essas categorias são o subjetivamente importante, o bem objetivo para a pessoa e o importante em si mesmo.

---

<sup>43</sup> “Al carácter que capacita a um objeto para llegar a ser l fuente de una respuesta afectiva, o para motivar nuestra voluntad, lo denominaremos con el término importancia” (1962, p. 58)

O subjetivamente importante tem a marca da satisfação, ou melhor, tudo aquilo cuja única importância reside no prazer que cause a uma pessoa. Como Hildebrand (1962) deixa claro, a marca do subjetivamente importante é o prazer, a satisfação.

No que diz respeito ao bem objetivo para a pessoa, Hildebrand (1962) nota que algumas situações não podem ser reduzidas à mera satisfação subjetiva e, embora guardem o que será definido em seguida como importância em si mesmo, têm como maior ênfase o bem que traz a própria pessoa. O exemplo dado pelo filósofo pode esclarecer melhor:

Quando alguém se salva de um perigo que ameaça a sua vida ou se vê livre da prisão, sua alegria e seu agradecimento a Deus claramente se refere ao gênero de importância que chamamos bem objetivo para a pessoa. O que lhe move, o que lhe enche o coração de gratidão é o dom de sua vida, de sua liberdade, e isto tem o caráter de um bem objetivo para ele.”<sup>44</sup> (1962, p. 81)

A terceira categoria de importância é o importante em si mesmo. Para exemplificar tal categoria Hildebrand (1962) cita o perdão, afirmando que o ato generoso de perdão pode ser considerado importante independente do efeito que causa em uma pessoa. Hildebrand (1962) vai dizer que a importância intrínseca de um ato, independente do efeito que cause a uma pessoa, é chamado valor, sendo assim, o importante em si mesmo é o valor:

O deleite e a emoção que experimentamos ao presenciar uma ação moral nobre ou ao contemplar a beleza de uma céu cheio de estrelas, pressupõe essencialmente a consciência de que a importância do objeto não depende de maneira alguma do deleite que possa nos causar. De fato, este gozo surge ao nos confrontar com um objeto que possui uma importância intrínseca; um objeto que está majestosamente ante nós, autônomo em sua sublimidade e nobreza. Nosso gozo implica de fato que aqui existe um objeto em nada dependente de nossa reação ante ele, um objeto cuja importância nós não podemos alterar, que não podemos nem aumentar nem diminuir. Porque não brota sua importância da relação com a pessoa, senão de sua própria dignidade. Está ante nós, é uma mensagem, por dizer assim, desde o alto, elevando-se sobre nós mesmos. (1962, p. 68)<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> “Cuando alguien se salva de un peligro que amenaza su vida o se vive libre de la prisión, su alegría y su agradecimiento a Dios claramente se refiere al género de importancia que hemos llamado bien objetivo para la persona. Lo que le mueve, lo que le llena el corazón de gratitud es el don de su vida, de su libertad, y esto tiene el carácter de un bien objetivo para él.” (1962, p. 81)

<sup>45</sup> El deleite y la emoción que experimentamos al presenciar una acción moral noble o al contemplar la belleza de un cielo tachonado de estrellas, presupone esencialmente la conciencia de que la importancia del objeto no depende en manera alguna del deleite que pueda causarnos. De hecho, este gozo surge al enfrentarnos con un objeto que posee una importancia intrínseca; un objeto que está mayestáticamente ante nosotros, autónomo en su sublimidade y nobleza. Nuestro gozo implica de hecho que aquí hay un objeto en nada dependiente de nuestra reacción ante él, un objeto cuya importancia nosotros no podemos alterar, al que no podemos aumentar ni disminuir. Porque no brota su importancia de su relación a nosotros, sino de su propia dignidade. Está ante nosotros, es un mensaje, por decirlo así, desde lo alto, elevándose sobre nosotros mismo. (1962, p. 68)

Ficam assim definidas as três categorias de importância capazes de nos motivar e, que existe uma categoria, o importante em si mesmo, que Hildebrand (1962), afirma ser o valor. O próximo aspecto importante são as respostas frente aos valores, ou melhor, as respostas de valor.

Como fenomenólogo, Hildebrand (1962) se aprofunda ao máximo na existência pessoal e, sendo assim na relação da pessoa com o mundo que a cerca. Uma das marcas dessa relação é a intencionalidade, ou seja, ela é consciente e racional. Sendo assim, Hildebrand (1962) divide as experiências intencionais em atos cognoscitivos e respostas.

Os atos cognoscitivos têm três grandes características que, de certa forma, os diferenciam das respostas: eles caracterizam-se por ser consciência de algo; nos atos cognoscitivos o objeto se desvela a nós, ao contrário das respostas em que há uma intenção que parte da pessoa para o objeto; uma marca dos atos cognoscitivos é a receptividade, ou seja, têm o que o autor chama de “passividade ativa” (1962, p. 220).

A partir dessa exposição o autor conclui que embora as respostas diferenciem-se dos atos cognoscitivos, estes são a base das respostas. Tal afirmação fica clara quando se pensa que para um objeto converter-se em alvo de uma resposta ele deve revelar-se a pessoa (característica dos atos cognoscitivos), ao mesmo tempo, é necessário o conhecimento deste objeto para uma resposta ao mesmo.

Sabendo que os atos cognoscitivos são a base das respostas o autor vai apresentar três tipos de respostas diferentes: respostas teóricas, respostas volitivas e respostas afetivas. Optou-se por aprofundar-se aqui nas respostas afetivas, intimamente ligadas a definição de virtude de Hildebrand (1962, 2006) e só brevemente serão explicadas as respostas teóricas e volitivas.

As respostas teóricas são da esfera do conhecimento, segundo o autor “seu conteúdo é realmente o mesmo que domina os atos cognoscitivos, tais como percepção, indiferença, intuição intelectual e aprendizado”<sup>46</sup> (pp. 221-222). Contudo, como é uma resposta, a intenção parte do sujeito para o objeto e não do objeto para o sujeito, como é nos atos cognoscitivos.

---

<sup>46</sup> “Su contenido es realmente el mismo que domina los actos cognoscitivos, tales como percepción, indiferencia, intuición intelectual, y aprendizaje” (1962, pp. 221-222)

As respostas volitivas, como o próprio nome diz, referem-se à vontade<sup>47</sup>. Nesse sentido a vontade move-se para aquilo que de alguma maneira ainda não é real, mas com a possibilidade de ser realizado, de existir. Distingue-se das respostas teóricas fundamentalmente por este fato. Enquanto a resposta teórica deita-se sobre aquilo que é fato, a resposta volitiva volta-se para aquilo que se deseja existir, que é objeto do querer, e age para conclusão deste querer.

Por fim, tem-se as respostas afetivas que, aproximam-se de certa maneira das respostas volitivas mas não reduzem-se a elas. Hildebrand (1962) afirma que as respostas afetivas, como a alegria, a tristeza, a estima, participam do conteúdo de importância de um ser ou objeto, ou seja, “pressupõem a importância de um objeto e um reconhecimento desta importância, e são motivadas por ela”<sup>48</sup> (1962, p. 226).

Nesse sentido, as respostas afetivas estarão diretamente ligadas à importância, ou seja, as categorias anteriormente definidas de bem objetivo para a pessoa, subjetivamente importante e importante em si mesmo. Contudo, diferentemente das respostas volitivas que possuem um caráter de liberdade muito maior, Hildebrand (1962) parece querer colocar as respostas afetivas como menos sujeitas ao nosso poder imediato de decisão ou controle. É como se tais respostas tivessem um caráter que se sobrepõe a pessoa, vai além dela mesma e, tem uma ligação primordial com a importância do objeto.

É por sua ligação direta com a importância que as respostas afetivas têm um papel central na moralidade (as respostas volitivas, segundo o autor, também possuem essa característica). Se, como foi visto, existem três categorias de importância distintas e, se uma dessas categorias é o importante em si mesmo, que é o valor; se, ao mesmo tempo, existem diferentes tipos de respostas, ou seja, atos intencionais da pessoa a outro ser ou objeto e, que um desses tipos de respostas, notadamente as respostas afetivas estão intimamente ligadas às importâncias; conclui-se que as respostas afetivas podem ser direcionadas a valores e, portanto, podem ser diferenciadas como uma classe de respostas afetivas denominadas respostas de valor.

---

<sup>47</sup> O termo vontade é promotor de muitas dificuldades e desacordos. Hildebrand (1962) indica que utiliza o termo de maneira estrita para referir-se as respostas volitivas, já que de certa maneira, em um sentido mais amplo, o termo vontade abrange tanto as respostas volitivas quanto afetivas. (1962, p. 223)

<sup>48</sup> “Presuponen igualmente la importancia de un objeto y un reconocimiento de esta importancia, y son motivadas por ella. (1962, p. 226)

A partir desta constatação, Hildebrand (1962) irá detalhar as características de uma resposta de valor. A primeira delas seria seu caráter de autoabandono, ou seja, um rompimento do egocentrismo para uma conformação com o valor. Essa certamente é uma das características centrais das respostas de valor e, igualmente da concepção de homem de Hildebrand (1962). O homem é visto pelo autor como um ser transcendente, no sentido de ser ordenado para fora de si, por isso a entrega de si é fundamental na relação com os valores. Ao mesmo tempo esta estrutura do homem é um norte para definição do importante em si mesmo, ou seja, do valor. Este sempre exigirá do homem essa transcendência, a satisfação meramente subjetiva nunca constituirá um valor, embora uma resposta de valor possa acarretar satisfação. Este fato é importante já que, como Scheler (1913/2001) também acusava, buscar algo somente pela felicidade ou pelo bem seria um farisaísmo. A felicidade oriunda de uma resposta de valor nasce do próprio aperfeiçoamento do caráter, no momento em que o homem quebra seu egocentrismo. Tal característica muito se aproxima do que Frankl (2005) define como autotranscendência, uma capacidade unicamente humana de entregar-se a algo além de si mesmo, como por exemplo um amor ou uma obra a realizar.

Outra característica da resposta de valor é que nela não há a consumação do objeto, ou seja, o bem, alvo de nossa resposta não é consumido. Um exemplo claro é quando o que move a resposta de uma pessoa é a fruição de um prazer, nesse sentido, o bem que atrai a pessoa é consumido, perde-se. Na resposta de valor não, segundo Hildebrand (1962) “a resposta de valor, por outro lado, está caracterizada por um elemento de respeito a um bem, um interesse por sua integridade e existência como tal, um dar a nós mesmos em lugar de consumi-lo.”<sup>49</sup> (p. 239). Essa característica diferencia a resposta de valor de uma resposta afetiva meramente subjetiva, ou seja, voltada para o subjetivamente importante.

Mais uma característica da resposta de valor é que esta é a única resposta devida ao objeto. Por exemplo, voltando a já citada norma ética do Personalismo de que a pessoa deve ser tratada como um fim e não somente como um meio, poder-se-ia aprofundar um pouco mais e dizer que, visto a dignidade da pessoa e, sua condição de não ser tratada como meio, uma resposta de valor adequada deve levar em conta tal fato, deve respeitar essa dignidade da pessoa.

---

<sup>49</sup> La respuesta de valor, por otra parte, está caracterizada por un elemento de respeto hacia el bien, un interés por su integridade y existencia como tal, un darnos a nosotros mismos a él lugar de consumirlo.” (1962, p. 239)

Hildebrand (1962) continua sua exposição tratando como os valores afetam a pessoa e como há uma apreensão desses valores, contudo, para este trabalho tem-se o suficiente. Apenas para uma síntese antes de definir-se a virtude: Hildebrand (1962) afirma que existem uma série de objetos e seres que nos motivam e movem nossa vontade, esses seres ou objetos possuem uma importância. Tal importância divide-se em três categorias: o subjetivamente importante, o bem objetivo para a pessoa e o importante em si mesmo ou valor. Ao mesmo tempo existe uma relação intencional da pessoa com esses seres que constitui as chamadas experiências intencionais. Estas experiências podem ser divididas em atos cognoscitivos e respostas, enquanto os primeiros têm a característica fundamental de ser uma ‘entrada’ do objeto na realidade da pessoa a segunda caracteriza-se por uma ação da pessoa frente a outros seres ou objetos.

Essas respostas também possuem uma divisão: respostas teóricas, volitivas e afetivas. As respostas volitivas e afetivas têm um relacionamento próximo com as categorias de importância já definidas e, sobretudo as respostas afetivas, sendo assim, as respostas afetivas também se relacionam com o importante em si mesmo, o valor.

As características dessas respostas são o seu caráter de autoabandono da pessoa, a não fruição do objeto ou ser, no sentido de sua consumação e de ser a única resposta adequada ao respectivo objeto. Ao mesmo tempo, tais respostas de valor estão relacionadas ao aperfeiçoamento do caráter da pessoa. A relação com os valores dá-se de maneira mais intensa no momento em que a pessoa quebra o egoísmo e o egocentrismo realizando o movimento de transcender a si mesma. É nesse ponto que se pode apresentar a virtude para Hildebrand (1962), que terá como núcleo uma resposta de valor.

Hildebrand (1962) afirma que ao falar de virtude quer dizer “uma qualidade do caráter de uma pessoa, uma qualidade plenamente atualizada em sua pessoa e que pode se manifestar em sua expressão facial, em sua conduta”<sup>50</sup> e em seguida que “a coluna vertebral de toda virtude é uma resposta supra atual de valor.”<sup>51</sup>, sendo completada depois pela definição como uma resposta supra atual e geral de valor. (1962, p. 374).

Anteriormente já foi definida a resposta de valor, agora falta aprofundar o que Hildebrand (1962) quer dizer com supra atual e geral. Algumas atitudes, segundo o autor, não se restringem ao momento atual, por exemplo, quando se ama alguém. Uma pessoa que ama a

<sup>50</sup> “Queremos significar una cualidad del caracter de una persona, una cualidad plenamente actualizada en su persona y que puede manifestarse en su expresión facial, en su conducta” (1962, p. 374)

<sup>51</sup> “la columna vertebral de toda virtude es una respuesta supraactual de valor” (1962, p. 374)

outra pode até momentaneamente não estar com a pessoa amada ou pensando nela, mas esse amor não se desfaz, ou desaparece, ele está ali e, em um momento vem a tona, está sempre atualizado frente à pessoa amada.

Ao mesmo tempo certas atitudes não respondem a um único tipo de bem mas a um conjunto, a um valor em geral e, por este motivo estão mais enraizadas nessas pessoas. Um exemplo pode deixar mais claro. Ao observar o homem justo, este pode ser justo somente no que diz respeito às leis ou normas vigentes em uma sociedade ou, justo em todas as situações, inclusive naquelas não regidas por normas. Ser justo é algo muito mais profundo no comportamento desta pessoa, a ponto de reger sua vida em diversos âmbitos. É nesse sentido que Hildebrand (1962) vai entender a virtude:

as respostas supra atuais gerais a um tipo básico de valor ou inclusive a um aspecto básico do mundo dos valores morais e dos moralmente relevantes. Tal resposta geral é a verdadeira coluna vertebral de toda virtude. Na pureza temos uma resposta supra atual geral ao mistério da esfera do sexo a luz de Deus. Na reverência encontramos a resposta supra atual a dignidade do ser enquanto tal e na justiça, a resposta supra atual a uma relação metafísica devida, que a todo bem deve ser dada uma resposta adequada.<sup>52</sup> (1962, p. 378)

Sendo essa a coluna vertebral de toda virtude, Hildebrand (1962) vai colocar mais algumas questões que são importantes para definir uma pessoa como portadora de determinada virtude. Segundo o autor não basta a intenção de ser virtuoso, para que determinada atitude seja uma virtude ela deve constituir a natureza genuína da pessoa, o que anteriormente já foi definido como uma segunda natureza e, que aproxima-se, neste aspecto, das concepções aristotélica e tomista da virtude.

Ao mesmo tempo a virtude não acarreta esforço a quem já a possui. O generoso será generoso sem que isso lhe traga esforço, no sentido de que é algo natural a ele ser assim e, contrariar tal atitude pode trazer dificuldade e sofrimento. Ao mesmo tempo as virtudes não são capacidades ou habilidades.

Têm-se aqui a última definição de virtude abordada neste trabalho. Sua importância deita-se sobre a possibilidade que a fenomenologia de Hildebrand (1962) e sua Ética dos Valores têm de lançar luz aos estudos sobre a virtude empreendidos pela Psicologia Positiva.

---

<sup>52</sup> “las respuestas supraactuales generales a un tipo básico de valor o incluso a un aspecto básico del mundo de los valores morales y de los moralmente relevantes. Tal respuesta general es la verdadera columna vertebral de toda virtud. En la pureza tenemos una respuesta supraactual general al misterio de la esfera del sexo a la luz de Dios. En la reverencia encontramos la respuesta supraactual la dignidad del ser em cuanto tal y en la justicia, la respuesta supraactual a una relacion metafísica debida, que a todo bien debe ser dada la respuesta adecuada. (1962, p. 378)

Três pontos serão ressaltados e abordados no capítulo 3 deste trabalho. O primeiro é a definição de virtude como uma atitude. O segundo é a separação entre virtude e valor. O terceiro é a consequência da virtude no que diz respeito à personalidade de quem a possui.

Por fim, para terminar este primeiro capítulo resta apenas discutir brevemente por que a virtude deixou de ser um tema central na Filosofia Moral e quais são as principais críticas a uma Ética das Virtudes.

## 2.6 A CRISE DA VIRTUDE E AS CRÍTICAS A UMA ÉTICA DAS VIRTUDES

MacIntyre (2001) pode ser considerado um bom representante para o entendimento da crise da virtude. Sua crítica é de grande importância no entendimento de por que ficou tão difícil para a virtude manter seu papel central na Filosofia Moral. No capítulo 5 de seu livro *Depois da Virtude*, o autor desenvolve uma crítica à tentativa de uma explicação racional para a moralidade humana, fato que implicará diretamente no entendimento da virtude. O que é interessante para a discussão aqui presente são os aspectos que o mesmo vai pontuar e que permitem vislumbrar o horizonte da virtude até os dias atuais.

O ponto inicial do autor é especificar o esquema moral que esteve presente na Idade Média europeia, notadamente do século XII em diante:

Sua estrutura fundamental é a que Aristóteles analisou em *Ética a Nicômaco*. Dentro desse esquema teleológico há uma diferença fundamental entre o ‘homem como ele é’ e o ‘homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial’. A ética é a ciência que pretende capacitar o homem a entender como se dá a transição daquele para este estado. A ética, portanto, nesta tese, pressupõe alguma explicação de potência e ato, alguma explicação da essência do homem enquanto animal racional e, sobretudo, algum conhecimento do *telos* humano. (MacIntyre, p. 99)

Pode-se perceber aqui a ideia de ética já apresentada, ou seja, como aperfeiçoadora do caráter de uma pessoa. Com isso, toda a realidade da ética se deitará na busca pelo conhecimento do homem e seu caminho para alcançar a felicidade, meta que racionalmente pode se estabelecer como principal para o ser humano. Tal estrutura é vista em Aristóteles de maneira completa, mas Platão e Sócrates deixam transparecer pequenos lampejos sobre a mesma.

MacIntyre (2001) vai apontar então três aspectos desse esquema. O primeiro é a noção de natureza humana como é. O segundo é a instrução da razão prática e da experiência que

levará ao terceiro aspecto o da natureza humana que realiza o seu *telos*. Sendo assim, todo processo percorre o caminho do homem em busca de tornar-se aquilo que ele é.

O autor vai colocar também nesse contexto a influência de crenças teístas – judaicas, cristãs ou islâmicas – e com isso vai agregar além do princípio teleológico também a noção de Lei Divina, que aqui completa a noção teleológica. Como já visto com as contribuições de Maritain (1973) a inserção da perspectiva teísta não tira a noção de *telos* da discussão Ética mas sim a aprimora pois o homem tende agora para a Deus que é um bem absoluto maior do que a felicidade subjetiva.

Esse esquema, no qual o conceito de virtude encontra sentido, é abalado com as mudanças que começam a ocorrer: o surgimento de novas perspectivas religiosas, como o protestantismo, além da Ciência e Filosofia do século XVII.

Com o protestantismo – e MacIntyre (2001) também aponta o catolicismo jansenista – há uma aproximação extremamente negativa da natureza humana, que abrange inclusive sua capacidade mais própria: a razão. Ou seja, “a razão não fornece nenhuma compreensão genuína do verdadeiro fim do homem; esse poder da razão foi destruído pela queda do homem” (p. 101).

Além disso, a desqualificação da razão também se dá no contexto das teses aristotélicas, sobretudo ligadas a rejeição da escolástica, além da própria separação entre fé e razão e negação de qualquer premissa sobre a natureza humana baseada na fé. Sendo assim, retirou-se uma pedra angular da discussão, ou seja, o homem não é mais capaz de descobrir o seu *telos*, seu fim, sua função.

A consequência conjunta da rejeição secular das teologias católica e protestante e a rejeição científica e filosófica do aristotelismo eliminaram qualquer noção de ‘homem como poderia ser se realizasse seu *telos*’. Já que a finalidade da ética – tanto como disciplina prática como teórica – é capacitar o homem a passar de seu estado atual ao verdadeiro fim, a eliminação de qualquer ideia de natureza humana essencial e, com ela, a renúncia a qualquer noção de *telos* deixa para trás um esquema moral composto pelos dois elementos remanescentes cujo relacionamento se torna bastante obscuro. (2001, p. 103)

O que parece que MacIntyre (2001) quer esclarecer é que a ética ficou amputada de um dos principais pontos de apoio que possuía, ou seja, *um telos*. E na ótica do autor isso vai influenciar diretamente os filósofos morais do século XVIII como, por exemplo, Kant, pois os mesmos terão uma compreensão da ética sem uma das bases necessárias para seu entendimento.

Talvez, poder-se-ia dizer, que a crise esteja um pouco mais além. O *telos* da vida humana sempre esteve ligado a duas noções importantes, a felicidade e o bem. O fim e função do homem relacionavam-se com essas realidades. A crítica que MacIntyre (2001) realiza então se estende, se bem que ele mesmo não a faz, também à noção de felicidade e de bem.

Além do mais, parece que agora a natureza humana, da qual foi amputada a noção de como poderia ser caso realizasse seu fim, ficou somente com seu aspecto negativo, ou seja, “natureza-humana-como-é-sem-instrução” (MacIntyre, p. 103). Certamente se a natureza humana é, nessa perspectiva, uma realidade negativa, e se não há um fim positivo, bom, para qual ela tenda, chegar-se-á facilmente a vê-la como uma ameaça, uma realidade descontrolada. Só resta a imposição de normas para que a mesma seja ‘domesticada’.

MacIntyre (2001) ainda vai dar mais um passo nesse esclarecimento e demonstrar como no fundo de todo o problema há uma mudança dentro daquilo que o mesmo define como conceito funcional. Um conceito funcional é um conceito definido segundo sua função, ou seja, se definiria, por exemplo, um computador, em termos da finalidade ou da função que se espera de um computador. Não poder-se-ia definir um computador como um local agradável para se sentar, essa não corresponde a função do computador. MacIntyre (2001) vai defender que dentro da tradição clássica aristotélica havia um conceito funcional primordial, o de homem, que estava inteiramente ligado à noção da função ou finalidade desse homem – que, como já foi visto, é a razão que busca a felicidade, supremo bem. No contexto do Cristianismo, também seria possível fazer a mesma análise – a função do homem é amar e sua finalidade é a união com Deus, supremo bem, no qual é feliz. Mas quando toda a tradição clássica é rejeitada e, de acordo com aquilo que foi falado além de MacIntyre (2001) as noções do Cristianismo são rejeitadas, perde-se a ligação desses conceitos funcionais com a moral e, a mesma, começa a ser erigida num “contexto dos fragmentos herdados, porém já incoerentes, deixados pela tradição. (p. 110)

O que irá acontecer, de acordo com MacIntyre (2001) é que a moralidade após essas perdas não terá como se fundamentar. O que parece ficar claro é que retirou-se a ética da moralidade e, aqui parece ocorrer essa separação fundamental desses dois termos tão confusos. Não havia mais no contexto do agir humano a ‘determinação’ pela busca do bem, a realização do homem de acordo com o que ele é ou mesmo uma realidade superior ao homem que o ajudasse no seu caminhar. Coloca-se na razão a legisladora e organizadora de algo que é novo, mas sem considerar esses aspectos do antigo que foram pouco a pouco deixados à

margem da discussão. Fica claro também que a virtude será atingida. Seu berço foi bagunçado e ela não deitará tranquilamente após essas mudanças. Kant, como visto anteriormente, deixa isso claro. A virtude volta a ser uma força moral, mas agora ela coage a natureza humana que em nada é digna de fé.

Além dessa análise de MacIntyre (2001) existem outras críticas à virtude e, principalmente à Ética das Virtudes. Tais críticas são oriundas tanto da Deontologia ou Ética do Dever como do Utilitarismo Moral.

Hursthouse (2013) irá apontar que tanto o Utilitarismo, onde o agir será definido como bom ou mau pelas suas consequências quanto a Deontologia, questionarão o quanto a virtude é capaz de orientar a ação humana.

Nesse sentido a questão voltar-se-ia para a necessidade de normas que determinem o que é bom em cada caso concreto e, principalmente, regras que possam ser aplicadas por pessoas não virtuosas. De fato, uma questão aparece quando se pensa na virtude como uma segunda natureza, assim como depreende-se de Aristóteles. Seria possível a uma pessoa sempre e em todos os seus aspectos agir de maneira virtuosa? Se, como já dito, a perspectiva sobre uma natureza humana negativa impera, certamente seria difícil conceber que uma pessoa alcance a virtude. Ao mesmo tempo, pensa-se que se é tão difícil que a pessoa seja virtuosa e, portanto, reja sua vida pelas virtudes, é melhor que existam regras para orientar a conduta. É muito mais fácil açoitar a mula e manda-la andar do que dizer a ela o sentido de sua caminhada.

Outra crítica é que a Ética das Virtudes não se basearia em princípios confiáveis e, preocupa-se muito mais com o ser do que com o agir. De fato, quanto à esta afirmação, pode-se perceber que na discussão das virtudes, no mínimo em Aristóteles e Tomás de Aquino, a preocupação com o ser é fundamental. Mas a própria compreensão de Ética estava voltada para a formação do ser humano. A crítica de MacIntyre (2001) no sentido da ‘alienação’ que a Ética sofre ao distanciar-se de suas antigas bases, pode explicar a insuficiência de uma crítica que aponta que a Ética das Virtudes preocupa-se com o ser, ao invés do agir. Certamente o que a sociedade contemporânea vem mostrando é que uma infinidade de regras não é suficiente para orientar o bom agir humano.

Ao mesmo tempo, vê-se como a moralidade moderna sofre de uma insuficiência na determinação do que é bom. MacIntyre (2001) no início de seu livro, *Depois da Virtude*, faz uma análise da situação do discurso moral na modernidade. Seu diagnóstico é que esse

discurso é sobretudo marcado por um desacordo, e vai colocar no Emotivismo a representação da moralidade moderna.

Para o mesmo, Emotivismo significa “a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência” (2001, p. 30), no fundo o que o autor quer demonstrar é como atualmente a moralidade se resume a gostos e desgostos, sem critérios objetivos que possam definir um horizonte Ético.

Mas isso não é de estranhar caso se observe todo o caminho da Ética até aqui. Como foi dito, havia antes de tudo uma preocupação com quem é o homem, uma preocupação com seu fim, e com explicações do mundo que o rodeiam. Mas tais preocupações foram cada vez saindo mais do horizonte da Ética e, de certa forma se manifestando em outras áreas. Perdeu-se uma visão integral da realidade humana.

A noção de bem, de finalidade e do próprio valor ganharam em Kant um novo significado, mas um significado muito formal, quase se pode dizer frio demais para um ser humano. A lógica e a razão parecem não terem sido fortes o suficiente para dar conta dessa realidade tão complexa que é o homem e, Nietzsche comprovou bem isso.

Na *Gaia Ciência* (2001), Nietzsche na seção 335 vai equiparar a moralidade à execução da própria vontade. Ele irá rejeitar tanto a noção da fundamentação da moral na consciência como no imperativo categórico. Para ele no ato moral o homem conclui que algo é justo, por isso deve fazê-lo, mas desse ponto começa a questionar em que se baseia essa ideia de justo. A resposta que o mesmo dá, ou seja, a consciência, que no fundo pode remeter a ideia de lei natural, é logo descartada e, partindo de uma concepção negativa da natureza humana, Nietzsche vai concluir que tal moralidade não é nada mais do que a própria vontade se estabelecendo. O juízo tem a própria história que nada mais é do que inclinações, impulsos e experiências pessoais.

Mas o imperativo categórico de Kant também não é poupado. Sua debochada crítica questiona a universalização afirmando que aquele que acredita ser capaz de agir de tal forma que seu ato possa se universalizar como uma lei não conhece nada de si, é no fundo um ignorante. Nietzsche lança mão nessa hora do caráter único de cada pessoa. O fim da seção vai ser um completo ataque a qualquer tipo de moralidade, e uma exaltação do individualismo heroico, cada um legislador de si. Que a vontade reja, substitua a razão!

MacIntyre (2001) deixa isso claro:

O racional e racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão; então, decide Nietzsche, que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e autônomo da vontade. (2001, p. 197)

Mas aqui entra talvez o ponto mais importante da análise de MacIntyre (2001). Ele não culpa Nietzsche, mas sim o fracasso das tentativas de fundamentar a moralidade racionalmente e, mais ainda, secularmente, pela crise que se instaurou na moralidade moderna, por que se a razão não é capaz de dar um fundamento válido para a moral, se a fé já foi a muito excluída da discussão, o que resta é que a moral não é nada mais do que uma expressão da vontade.

Mas por trás do erro da tentativa de uma moralidade racional secular está o erro em descartar toda a estrutura em que a moral se estabeleceu, ou seja, a busca ética, onde descobrir qual era a melhor maneira de ser homem antecedia o que deve ser obedecido (MacIntyre, 2001).

No fim as normas se tornaram o representante da moralidade, mas certamente isso iria falhar. A ideia do virtuoso como soldado iria encontrar resistências e, provavelmente em algum momento começaria a ser excluída da importância na discussão, se transformando em poder ou em um ideal longínquo, uma palavra bonita, sentimentos ou um ideal digno de deboche. Nas palavras de (MacIntyre, 2001) “Por conseguinte, na perspectiva moderna, a justificação das virtudes depende de uma justificação anterior das normas e dos princípios; e se estes últimos se tornarem radicalmente problemáticos, como têm se tornado, as primeiras também se tornam.” (2001, p. 206)

Como visto aqui, a virtude passou por um longo processo. Considerada como ideal de excelência na sociedade aristocrática grega, utilizada como artimanha sofista e declarada como o reto conhecimento em Sócrates. Com Platão alcança um sentido mais político e social ao manifestar-se nas pessoas e expressar-se na cidade perfeita, ao mesmo tempo, toma a direção da excelência de cada parte da alma. Com Aristóteles ganha uma grande sistematização, é eleita como importante na caminhada rumo à felicidade, embora não seja a única responsável, de alguma maneira é mais esclarecida, sendo agora uma disposição da alma de acordo com a função do homem. Com o advento do Cristianismo a virtude deixa de ser principalmente um esforço humano, ganha a contribuição da graça já que algumas são dadas por Deus ao homem e não conquistadas pelo homem. São regidas de certa forma pela

caridade, que se transforma na virtude por excelência, pois marca o fim da vida humana, a relação com Deus e a própria natureza humana, imagem e semelhança de Deus amor. A noção de *telos*, então, começa a se eclipsar, o homem começa a ser visto de maneira negativa, a ruptura entre fé e razão se acentua e, no fim resta o homem ruim que depende de algo que o controle, já que a finalidade da vida humana não está presente.

Por outro lado há tanto as tentativas por uma justificação racional da moralidade quanto as críticas a mesma e, nesse sentido encontramos tanto a virtude como força como marcada pelo sentimento.

O caminho posterior foi da virtude caminhado cada vez mais para a margem da discussão Ética, que começa a estabelecer-se apenas como Moral. Com Nietzsche (2001) fica o edifício da moralidade reduzido à vontade do sujeito. A virtude muitas vezes passará como uma mera expressão subjetiva, sem as colunas que foram tão importantes na sua história anterior.

Fica claro que, por um lado, a questão da natureza humana estará sempre subjacente na discussão da virtude, ou seja, responder qual é a função ou as funções desse ser humano. Tal questão é extremamente problemática e, nenhuma das ciências atuais conseguiu responder satisfatoriamente a ela. Da mesma forma não se pode deixar de lado concepções metafísicas, da natureza do universo e sobre o bem humano. Tudo isso como visto acompanha a discussão do conceito de virtude.

Tal introdução não pretende ter exaurido toda a riqueza filosófica que permeia a discussão do presente conceito, mas espera-se ter alcançado o suficiente para subsidiar a análise sobre o que a recente Psicologia Positiva compreende por virtude e vem fazendo em nome dela.

## **CAPÍTULO 3 A VIRTUDE NA PSICOLOGIA POSITIVA**

No primeiro capítulo do presente trabalho, buscou-se realizar uma análise estrutural do conceito de virtude na Filosofia. Como visto, quatro grandes significados foram discutidos: a virtude como excelência, a virtude como hábito, a virtude como força e a virtude no sentimentalismo moral. Foi abordada também uma quinta definição pautada no personalismo, notadamente no trabalho de Hildebrand (1962).

Neste capítulo o objetivo principal é apresentar como a virtude é compreendida pela Psicologia Positiva. Para isso, o seguinte caminho será percorrido: primeiramente será discutida brevemente a Psicologia Positiva, pontuando questões a respeito de seu surgimento e sua definição; em segundo lugar observar-se-á os principais objetivos da Psicologia Positiva, considerados como os pilares da mesma (Snyder e Lopez, 2007/2009; Seligman e Csikszentmihalyi, 2000; Seligman 2002/2004). Em terceiro lugar será discutido um dos pilares da Psicologia Positiva, o estudo das forças humanas, delimitando os três níveis conceituais desenvolvidos por Peterson e Seligman (2004): virtudes, forças do caráter e temas situacionais.

### **3.1 O QUE É A PSICOLOGIA POSITIVA**

Poderia ser uma Psicologia chamada de Positiva? E se fosse, qual seria o seu significado? Quais seriam seus objetivos? Qual seria o método empregado por ela? Sua existência apontaria a possibilidade de uma Psicologia Negativa?

Tais perguntas demonstram que a utilização do termo Psicologia Positiva pode trazer algumas questões críticas e, inclusive, uma invalidação de tal denominação para Psicologia. Contudo, em um primeiro momento não se entrará nessa questão, optar-se-á por uma breve introdução à origem desse termo.

O conceito de psicologia positiva, não surge no fim do século XX. Maslow (1954), em obra da década de 50, já citava a psicologia positiva, ou melhor, o protótipo de uma psicologia positiva, definido como uma aproximação à Psicologia, que se diferenciava, sobretudo quanto à visão de homem, de outras forças presentes nesta ciência naquele momento, como a visão da Psicanálise e do Behaviorismo.

Mas Maslow, na realidade, aborda mais do que isso. Uma de suas perguntas principais é “o que é o normal” (1954, p. 171). O interessante é que o delineamento de sua resposta aponta para questões distantes das respostas mais aceitas em psicologia, como as estatísticas ou biológicas. Maslow (1954) vai pontuar a normalidade em termos de valores, afirmando que é importante para a Psicologia voltar-se para essa realidade.

(...) um verdadeiro esforço por construir uma psicologia dos valores que possa servir, em última instância, como guia prático para as pessoas e, também, como marco teórico de referência para professores de filosofia e outros especialistas” (1954, p. 172)

A ligação entre normalidade e valores não foi abordada somente por Maslow (1954). Frankl (2005) criador da Logoterapia e da Análise Existencial, também definia o homem normal como o homem orientado a valores. Sua rica antropologia, influenciada por Scheler (1913/2001) apontava que por meio dos valores, divididos em valores de atitudes, criativos e vivenciais, o homem realizava seu sentido de vida, para ele motivação básica do ser humano. Pode-se perceber que uma Psicologia dos valores e da normalidade, que em certa forma buscava o homem saudável, já é vista desde o início do século XX.

Sendo assim, a Psicologia Positiva, se assim pode-se chamar, herda uma série de esforços de vários nomes da Psicologia. Tais esforços, ignorados por muitos da Psicologia Positiva, têm sido pouco a pouco reconhecidos, principalmente por meio de considerações sobre as influências históricas para esse movimento e seu desenvolvimento (Linley, Joseph, Harrington e Wood, 2006). Com isso, para melhor delimitar a Psicologia Positiva e, não confundi-la como uma realidade já existente na Psicologia anteriormente, utilizar-se-á o nome movimento como uma forma de diferenciação.

O movimento da Psicologia Positiva tem seu nascimento delimitado no fim do século XX, com o impulso do ex-presidente da APA, Martin Seligman. Certamente que outro pesquisador, Mihaly Csikszentmihalyi (Sheldon e King, 2001; Gable e Haidt, 2005; Froh, 2004) teve papel importante no início do movimento, mas é Seligman que ficou mais reconhecido. Seligman ao assumir a presidência da APA desenvolveu um plano de trabalho que buscava questionar a ciência Psicológica do fim do século e, para isso partia de dois pontos centrais para os defensores do movimento da Psicologia Positiva.

O primeiro é de que a Psicologia no início do século XX possuía três missões: Tratar os transtornos mentais, fazer a vida mais realizadora para as pessoas e identificar e nutrir talentos (Gillham e Seligman, 1999; Seligman e Csikszentmihalyi, 2000; Seligman, 2002,

2002/2004; Snyder e Lopez, 2007/2009). Para Seligman (2002/2004) duas dessas missões foram esquecidas e, apenas tratar os transtornos mentais tornou-se o foco da Psicologia.

O segundo ponto busca, de certa maneira, justificar o primeiro. De acordo com o próprio Seligman (2002/2004) um século marcado por duas grandes guerras e, sobretudo a II Guerra Mundial, contribuiu para a focalização no diagnóstico e tratamento de transtornos, já que nesse contexto a Psicologia encontrou um campo de expansão. Vale aqui ressaltar que o berço da Psicologia Positiva é os Estados Unidos e, naturalmente essa ligação entre o desenvolvimento da ciência Psicológica e as guerras é altamente explorado pelos seus autores.

A afirmação de que a Psicologia passou muito tempo focada apenas no aspecto negativo da vida, leva Gillham e Seligman (1999) a falarem de uma Psicologia Negativa, ou seja, focada apenas no diagnóstico e tratamento de doenças. Para justificar essa preocupação com o negativo, dentre outras teses, os autores lançam mão de uma explicação evolucionista. Nesse sentido, afirma-se que o ser humano acostumou-se a despender muito mais esforços na preocupação com o negativo, com a manutenção da sua própria sobrevivência e saúde - como tratar doenças - do que com a promoção do positivo, como técnicas para prevenção de transtornos e desenvolvimento de doenças. Pensar em qual seria o próximo predador a ameaçar a vida era muito mais presente do que pensar qual seria a melhor forma de produzir bem-estar e florescimento de pessoas e comunidades. Tais comportamentos foram geneticamente passando pelas gerações. A ciência, como um produto humano, também foi influenciada por esse viés determinista da evolução e, por isso, a Psicologia também se preocupa geralmente mais com o negativo do que com o positivo. De fato, se bem que uma hipótese possível, teses evolucionistas para a explicação do comportamento sempre devem ser olhadas com certos cuidados.

Apresentadas as propostas do movimento Psicologia Positiva para justificar seu surgimento falta perguntar: Mas o que é mesmo a Psicologia Positiva? Duas definições interessantes são encontradas em seus primeiros anos de desenvolvimento:

psicologia positiva, que é, uma ciência reorientada que enfatiza o entendimento e a construção das mais positivas qualidades de um indivíduo: otimismo, coragem, trabalho ético, mente-aberta, habilidades interpessoais, a capacidade para o prazer e insight e a responsabilidade social.<sup>53</sup> (Fowler, Seligman & Koocher, 1999)

---

<sup>53</sup> positive psychology," that is, a reoriented science that emphasizes the understanding and building of the most positive qualities of an individual: optimism, courage, work ethic, future-mindedness, interpersonal skill, the capacity for pleasure and insight, and social responsibility (Fowler, Seligman & Koocher, 1998)

E;

uma ciência da experiência positiva subjetiva, dos traços individuais positivos e das instituições positivas promete aumentar a qualidade de vida e prevenir as patologias que surgem quando a vida é improdutiva e sem sentido. (Seligman e Csikszentmihalyi, 2000, p. 5)<sup>54</sup>

O que temos em comum nas duas definições é que o movimento Psicologia Positiva considera-se uma ciência. Certamente que a pergunta – que ciência? – logo poderia surgir, e de fato é um questionamento altamente válido no que diz respeito a este movimento, mas que não vai ser empreendido nesse trabalho. A própria definição de Psicologia como ciência é complexa e, vários Filósofos da Ciência apresentam critérios que retirariam esse status da Psicologia.

Mas, continuando a análise das definições: a primeira definição traz algo importante, uma ciência reorientada. Uma boa forma de aproximar-se da Psicologia Positiva é a partir da compreensão da mesma como uma reorientação, mais do que isso, como uma focalização quanto aos objetivos da Psicologia. Não é uma mudança de paradigma, mas sim uma focalização para aquilo que a própria Psicologia fazia e, de certa forma continuava fazendo quando do surgimento do movimento Psicologia Positiva, mas de maneira dispersa.

Estudos sobre valores, habilidades, talentos existiam antes do fim do século XX e, basta uma olhada na edição especial da *American Psychology* de 2000, considerada como marco da Psicologia Positiva, para ver que os trabalhos apresentados são estudos já considerados há algum tempo na Psicologia (Peterson, 2000; Baltes e Staundinger, 2000; Myers, 2000). Nesse aspecto, uma interessante aproximação é do movimento Psicologia Positiva como um guarda-chuva que reúne sob si diversas contribuições que antes poderiam ficar espalhadas por toda a Psicologia. O comum nessas contribuições é uma abordagem voltada para prevenção e promoção da saúde e, não somente o tratamento da doença. Como afirmam Seligman e Csikszentmihalyi (2000) voltar-se do nível zero para o nível positivo e não do nível menos um, menos dois, menos três para o zero.

---

<sup>54</sup>“a science of positive subjective experience, positive individual traits, and positive institutions promises to improve quality of life and prevent the pathologies that arise when life is barren and meaningless” (2000, p. 5)

Linley et. al. (2006) trazem uma interessante contribuição quanto a uma definição do movimento Psicologia Positiva. Inicialmente os autores demonstram a dificuldade enfrentada nos primeiros anos para se alcançar uma definição comum, em seguida apresentam dois níveis de análise: o primeiro denominado nível meta-psicológico e o segundo denominado nível pragmático.

No que diz respeito ao nível meta-psicológico, os autores apresentam três pontos para um melhor entendimento do que seja a Psicologia Positiva. O primeiro apresenta a Psicologia Positiva como uma tentativa de correção do desequilíbrio na Psicologia entre o estudo da relação positiva com a negativa, ou seja, um equilíbrio na perspectiva com a qual a Psicologia aproxima-se do seu objeto de estudo deixando de focar especificamente nos transtornos e tratamentos de distúrbios e, voltando-se para a vida saudável. Em segundo lugar, ela vai ser entendida como uma proporcionadora de uma linguagem comum, no âmbito desta perspectiva positiva, que contribua para a comunicação, compreensão e relação entre as áreas de investigação e aplicação psicológica, ou seja, aqui a Psicologia Positiva pode ser entendida como um grande guarda-chuva que, coloca sob sua proteção uma diversidade de áreas da própria Psicologia, como a Psicologia da Personalidade, a Psicologia Social, a Psicologia do Desenvolvimento Moral e, também de outras ciências, como a Sociologia e a Economia, formando um grande campo, com uma linguagem comum e compartilhamento de informações. Em terceiro lugar a Psicologia Positiva, a partir desta perspectiva diferente, traz questões diversas para a Psicologia que, interferem na investigação e prática psicológica, por exemplo: o que constitui a boa vida? Quais são as características de pessoas felizes? Etc.

Para Linley et. al. (2006) a denominação Psicologia Positiva pode desaparecer no nível meta-psicológico pois, nesse nível, o principal objetivo é o equilíbrio na perspectiva negativo / positivo na Psicologia, com o tempo tal equilíbrio se estabelecerá e, dessa maneira, não será necessário falar de Psicologia Positiva. Pode-se depreender que nesse contexto o conceito Psicologia Positiva funciona como um demarcador que, apontando para um problema de supervalorização do negativo na Psicologia, tende a sumir com o tempo, quando tal supervalorização chegar a um equilíbrio.

Tal proposta é interessante para solucionar a dicotomia criada pelo movimento da Psicologia Positiva que, em alguns momentos, mostra-se desadaptada à realidade. A vida humana é cercada de eventos negativos e positivos, isolá-los é particionar a vida humana sendo que, na realidade, isso não ocorre. Se a Psicologia Positiva, conforme Linley et. al.

(2006) pontuam, integra o positivo e o negativo ter-se-á então seu fim e a existência apenas da Psicologia, no fundo proposta já pensada bem cedo por alguns dentro da própria Psicologia Positiva (Sheldon e King, 2001, p. 216)

No nível pragmático, Linley et. al (2006) apresentam o movimento da Psicologia Positiva desde os aspectos encontrados nas pesquisas e práticas dos psicólogos positivos. Nesse sentido, quatro níveis de análise são apresentados.

O primeiro nível pontua as nascentes de interesse da Psicologia Positiva, compreendidos como precursores e facilitadores de processos e mecanismos. Tais nascentes, que podem ser entendidas como bases para os processos e mecanismos, são as condições ambientais que facilitam as forças do caráter ou virtudes, ou as influências genéticas do bem-estar (p. 8, 2006). O segundo nível são os processos, entendidos pela Psicologia Positiva como ingredientes psicológicos que contribuem para a boa vida. Nesse nível encontram-se as forças do caráter e as virtudes. O terceiro nível são os mecanismos, compreendidos como “fatores extra-psicológicos que facilitam a posse da boa vida” (p. 8, 2006). Os autores apontam como mecanismos os relacionamentos sociais, os ambientes de trabalho, os sistemas sociais, econômicos, políticos, etc. O quarto nível é o dos resultados, que são estados subjetivos, culturais e sociais que caracterizam o que pode ser chamado de boa-vida. Nesse sentido, a busca vai desde o nível subjetivo, como o estudo da felicidade até o nível social, como a política e a economia.

Após essa sistematização os autores apresentam aquilo que chamam de uma definição integrativa da Psicologia Positiva: “o estudo científico do ótimo funcionamento humano”. Essa definição é ampla e, abarca não só a Psicologia, como já falado acima, mas também outras ciências que vêm utilizando-se do crescimento do movimento Psicologia Positiva, como a economia, a literatura e a própria biologia. Sendo assim, pode-se falar da Psicologia Positiva tanto como movimento quanto como perspectiva, que se liga a noção de um melhor florescimento humano. Agora o que significa ótimo funcionamento humano?

De fato, a Psicologia Positiva entra em um terreno perigoso quando fala de um “ótimo funcionamento humano”, principalmente em tempos de extremo relativismo. Essa ideia de ótimo funcionamento humano é, de certa maneira, muito parecida com a principal ideia da Ética da Virtude Eudaimonista. Nesse ponto, poder-se-ia dizer que realmente a Psicologia Positiva busca, desde uma aproximação dita como científica, abordar a Ética das Virtudes, conforme afirmação do próprio Peterson e Seligman (2004). Diversos são os estudos que

buscam determinar tal funcionamento, muitos deles aproximando-o da felicidade ou bem-estar subjetivo (Diener, Oishi e Lucas, 2003; Diener, Helliwell e Kahneman, 2010)

É nesse caminho que a Psicologia Positiva conseguiu tornar-se um movimento tão grande em um pouco mais de 10 anos. Certamente que, muito do que a Psicologia Positiva aborda já vinha sendo discutido antes, mas os temas foram sendo agrupados sob um mesmo corpo, com cientistas trabalhando e compartilhando conhecimento e, principalmente recebendo uma grande quantidade de investimentos.

Ainda vale pontuar que a Psicologia Positiva nasce em uma sociedade extremamente preocupada com o bem-estar, com a felicidade. Ela é genuinamente americana e, a busca por uma resposta pragmática para o alcance da felicidade arrebatou bilhões de investimentos até hoje. Basta uma breve passada pelas últimas pesquisas realizadas por Seligman (2011) Seligman e Fowler (2011) para o exército americano com um investimento de milhões de dólares pelo governo. Se a guerra motivou o avanço de uma Psicologia Negativa agora proporciona um campo para Psicologia Positiva.

### 3.2 PILARES DA PSICOLOGIA POSITIVA

Após apresentar uma definição de Psicologia Positiva cabe agora delimitar seus principais pilares que podem ser entendidos como seus objetivos específicos. O objetivo principal é, como já visto, o estudo do ótimo funcionamento humano. Mas o que está por trás desse ótimo funcionamento? O que o determina?

De acordo com a Psicologia Positiva três são os seus objetos de estudos: a experiência subjetiva positiva, caracterizada aqui principalmente pelas emoções positivas como o bem-estar, o contentamento, o otimismo, a experiência de fluxo (*flow*), a felicidade. (Salovey, Rothmari, Detweiler e Steward, 2000; Diener, 2000; Buss, 2000; Diener, Helliwell e Kahneman, 2010); os traços individuais positivos, englobando as virtudes, forças de caráter, talentos, pontos fortes, habilidades interpessoais (Baltes e Staudinger, 2000; Aspinwall e Ursula, 2003; Peterson e Seligman, 2003; Peterson e Seligman, 2004; Pawelsky, 2003; Park, 2004; Clifton e Harter, 2003); e as instituições positivas, consideradas desde o nível grupal e que abrangem o trabalho ético, a cidadania, a responsabilidade (Myers, 2000; Csikszentmihalyi, Damon e Gardner, 2004; Fredrickson, 2001; Diener e Seligman, 2004).

A experiência subjetiva positiva certamente é o marketing da Psicologia Positiva, a tal ponto da mesma ser denominada por alguns de seus críticos como “a ciência da felicidade” (Miller, 2008). Seligman (2011) tenta de alguma forma concertar isso. Seus esforços são vistos principalmente quando o mesmo reformula sua teoria sobre a felicidade.

Em 2004, em seu livro *Felicidade Autêntica* (2002/2004), Seligman propõe que a experiência de felicidade humana é constituída por três elementos: emoções positivas, engajamento, marcadamente conhecida como experiências de fluxo ou *flow* e sentido na vida. Saber o quanto uma pessoa é feliz passaria por medir tais elementos na vida da mesma.

De acordo com Froh (2009, p. 711) as emoções positivas são:

experiências breves de bom sentimento no presente e uma chance maior de sentir-se bem no futuro. Eles parecem ser ingredientes essenciais na receita de viver uma boa vida. Compreender as emoções positivas é um objetivo central da psicologia positiva.<sup>55</sup> (Froh, 2009, p. 711)

Fredrikson (2001) pode ser considerada uma das especialistas no campo e buscou definir uma teoria das emoções positivas denominada por ela de ampliar e construir. De acordo com essa teoria, emoções positivas discretas, como alegria, orgulho, amor, possuem a capacidade de ampliar momentaneamente os repertórios de pensamentos e comportamentos, contribuindo para construção de recursos pessoais duradouros, recursos estes que podem ser físicos, psicológicos ou sociais. Um exemplo de tal ampliação é que pessoas alegres têm mais chance de serem criativas (Fredrikson, 2004).

Tal aproximação às emoções foi bem criticada. Uma dessas críticas vem de Lazarus (2003) defendendo que a delimitação das emoções em positivas e negativas leva a perder aspectos fundamentais da experiência que as mesmas proporcionam. Aspectos fundamentais que têm influencia da particularidade dos sujeitos em cada situação e, em alguns momentos uma emoção pode ser neutra, nem positiva nem negativa, levando em conta todo o conjunto situação e particularidade.

No que diz respeito ao engajamento, este é conhecido pelos estudos de Csikszentmihalyi (1997/1999), O autor define a experiência de engajamento como experiência de fluxo, “a sensação de ação sem esforço experimentada em momentos que se

---

<sup>55</sup> Positive emotions are brief experiences that feel good in the present and increase the chances that one will feel good in the future. They seem to be essential ingredients in the recipe of living the good life. Understanding positive emotions is a core objective of positive psychology. (2009, p. 711)

destacam como os melhores de suas vidas” (1999, p. 36). Csikszentmihalyi (1997/1999) define então as características de tal experiência: a) o fluxo geralmente ocorre quando a pessoa está diante de um conjunto claro de metas onde se requer respostas apropriadas; b) as atividades de fluxo proporcionam um claro entendimento sobre o desempenho da pessoa, ou seja, têm um feedback imediato; c) existe uma forte relação entre as habilidades da pessoa e a atividade desempenhada, ou seja, as atividades que levam ao fluxo geralmente são exigentes mas a pessoa possui habilidades para realização da mesma; d) há uma intensa concentração, com perda da autoconsciência e grande envolvimento na atividade; e) não há experiência de felicidade no momento da atividade e sim após a mesma, ou seja, ao olhar para trás e relembrar o momento a pessoa fica cheia de gratidão pela felicidade; f) é uma experiência que “age como um ímã para o aprendizado” (1999, p. 39), quer dizer, a experiência de fluxo é uma marca para o desenvolvimento pessoal.

Por fim, o terceiro elemento da felicidade de acordo com a teoria da felicidade autêntica de Seligman (2002/2004) seria o sentido, definido como a utilização das forças e virtudes para a realização de algo maior do que si próprio, um senso de ligação e propósito com algo que se manifesta como superior a você – não sendo esse algo superior necessariamente Deus.

A partir desses três elementos, Seligman (2002/2004) define felicidade e bem estar como “os resultados desejáveis da Psicologia Positiva” (p. 287) e, coloca na *vida plena* todos os elementos antes citados.

Finalmente uma vida plena consiste em experimentar emoções positivas acerca do passado e do futuro, saboreando os sentimentos positivos que vêm dos prazeres, buscando gratificação abundante no exercício das forças pessoais e aproveitando essas forças a serviço de algo maior, para obter significado. (p. 289).

Contudo, em 2011 o próprio Seligman (2011) critica essa teoria, apontando que ela colocava peso demais sobre as emoções positivas, mesmo tendo três outros elementos como constitutivos da felicidade e, com isso, reformulou-a. A nova teoria foca sobre o constructo bem-estar subjetivo, que possui isoladamente cinco elementos, passíveis de serem medidos separadamente e, que em si, são isoladamente suficientes para determinar o bem-estar. O resultado que Seligman (2011) aponta como sendo o desejável para Psicologia Positiva também modificou-se, agora é o florescimento humano.

Os cinco elementos da nova teoria, são os três da teoria anterior, acrescidos de realização e relacionamentos positivos. Realização significa a própria motivação por conseguir certas conquistas e, relacionamentos positivos aponta para a importância dos relacionamentos interpessoais para o bem-estar subjetivo. Tem-se assim uma breve apresentação de duas das grandes pesquisas no campo da experiência subjetiva positiva: a nível de emoções positivas e da felicidade ou bem-estar subjetivo.

Fica claro também o papel das virtudes e forças do caráter. Além de serem aspectos da excelência humana, elas estão ligadas a felicidade. Vários nomes da Psicologia Positiva lançam mão desse relação e, por isso, aproximam a teoria das virtudes e forças do caráter que estão desenvolvendo da desenvolvida por Aristóteles. Não só Seligman (2002/2004) como vários outros autores buscarão defender que tais conceitos são a aproximação científica às virtudes de Aristóteles (Park e Peterson, 2009)

Outro dos pilares da Psicologia Positiva são as instituições positivas. Esse é um dos campos que ainda não contém um grande número de pesquisas. Contudo, alguns autores dedicam-se principalmente a busca de relações entre felicidade e a economia de um país, seguindo o modelo da FIB – Felicidade Interna Bruta, medida desenvolvida pelo governo do Butão em 1972 que vem sendo estudada pela Psicologia Positiva.

Também são relevantes os aportes sobre capital psicológico positivo e o papel de certas virtudes nas empresas. Snyder e Lopez (2007/2009) citam, por exemplo, as características do emprego gratificante e pesquisas que buscam compreender o que as pessoas felizes no trabalho encontram em sua organização. Dentre as características os autores citam a variação nas tarefas realizadas, a experiência de bons desempenhos e do alcance de objetivos, relações interpessoais positivas no trabalho, etc.

### 3.3 OS TRAÇOS INDIVIDUAIS POSITIVOS

Como já dito anteriormente, uma das preocupações do movimento Psicologia Positiva é o estudo dos traços individuais positivos. Contudo pode-se dizer que mais do que simplesmente o estudo de traços positivos, o movimento Psicologia Positiva buscou retomar na psicologia uma assunto que, pelo menos desde Allport (1927, 1961/1973) vem sendo negligenciado: o estudo do caráter e, especificamente o estudo do bom caráter.

A psicologia do início do século XX dedicou muitos estudos sobre esse tema (Allers, 1946; Adler, 1927/1998), mas certamente uma das consequências do afastamento Psicologia/Filosofia, foi relegar o caráter a um assunto eminentemente filosófico, algo que Allport (1961/1973), considerado como um dos principais nomes da Psicologia da Personalidade, explicitamente fez. Nofle, Schnitker e Robins (2011) trilham um caminho nesse sentido embora defendam que os traços positivos não deixaram de todo de ser considerados. Segundo estes autores, nos estudos sobre personalidade, Allport decidiu excluir termos que tivessem alguma conotação moral, principalmente os ligados ao julgamento moral. Também apontam que Allport tendeu a compreender a moralidade ligada a cultura e ao tempo e, portanto, insuficiente para um estudo científico. Por fim, o caráter seria, segundo os mesmos, ao avaliarem o trabalho de Allport um objeto da Ética e não da Psicologia. De fato, não estão totalmente errados, a questão é que o termo personalidade pode abranger muito do que o termo caráter abrange e, portanto, Ética e Psicologia se entrecruzam.

Observando pelo lado da marginalização do caráter na Psicologia o movimento Psicologia Positiva retoma a discussão do que seria considerado o bom caráter, afirmando que o estudo do caráter e da virtude é um autêntico tópico para as ciências sociais (McCullough e Snyder, 2000)

Echevarria (2008) pontua a importância da consideração do caráter para a Psicologia. De acordo com o mesmo o termo personalidade substituiu o termo caráter por ser mais científico e, portanto, estar mais de acordo com o espírito da Psicologia. Contudo, como já visto anteriormente, o termo caráter possuía uma significação muito mais ampla que o termo personalidade não foi capaz de abranger.

No movimento Psicologia Positiva, o estudo das virtudes e forças do caráter pode ser enquadrado dentro do campo mais amplo conhecido como Psicologia das Forças Humanas (Aspinwall e Ursula, 2003). O grande referencial de tal tema é o livro *Handbook of Character Strengths and Virtues*, (Peterson e Seligman, 2004). Nele, os autores fazem toda a apresentação dos diversos estudos sobre cada força do caráter e caracterizam o que para o movimento Psicologia Positiva são virtudes, forças do caráter e temas situacionais, esclarecendo os respectivos critérios para se estabelecer tais categorias.

De acordo com os autores dois são os objetivos do citado manual: O primeiro seria estabelecer um contraponto ao DSM ou o CID, reconhecidos manuais de diagnósticos dos transtornos mentais, ou seja, o manual deve ajudar como um 'diagnóstico' das forças

humanas, estabelecendo critérios claros para determinar qual força do caráter e virtude uma pessoa pode possuir ao apresentar uma série de comportamentos, pensamentos e sentimentos. O segundo objetivo seria reunir não só critérios para determinar virtudes e forças do caráter como também colocar sob uma linguagem comum tudo aquilo que se referia ao estudo das forças humanas.

Mas por que o retorno de tal preocupação com caráter e mais especificamente com virtudes? Em termos filosóficos o artigo de Ascombe (1953) traz um interessante suporte ao criticar a forma como a Ética vem estabelecendo-se e, demonstrar a falência da mesma em delinear o agir humano. Sua proposta é o retorno a uma Ética da Virtude, também defendida por MacIntyre (2001) e que ganha força nos últimos anos (D. C. Russel, 2013).

Tal preocupação encontra ecos na própria sociedade. Muitos são os críticos do relativismo moderno e, mesmo a máxima do relativismo não é capaz de acabar com a verdade de que certos comportamentos são ruins e causam danos à sociedade. Abusos de poder, corrupção, desonestidade são atualmente problemas sérios em muitos países. Embora a discussão sobre valores possa parecer ultrapassada é observável que existem uma série de contravalores que contribuem para o mal-estar social e, somente a imposição de leis não vem contribuindo para a mudança desta realidade.

Poderia parecer que em muito nossa sociedade avança, mas como colocam Peterson e Seligman (2004) em pesquisas realizadas nos Estados Unidos, no que diz respeito à preocupação com os jovens, um dos pontos mais apontados foi o que diz respeito ao caráter, àquilo que podemos chamar uma vida orientada para valores. Em um país que sofre quase anualmente com massacres escolares promovidos em grande maioria por jovens, a preocupação com o caráter é uma prioridade (Park, Peterson e Seligman, 2006).

La Taille (2009), dentro da perspectiva da Psicologia Moral, vai falar de uma crise de valores que permeia nossa sociedade, mas com o interessante termo: “achatamento de valores”, querendo designar que mais do que o fim de valores o que vem acontecendo é uma relação superficial e rápida com os mesmos, ou seja, opta-se por um valor hoje, mas amanhã já mudou-se a opção.

Como já visto também, o movimento Psicologia Positiva preocupa-se com o melhor no humano, com a excelência humana (Peterson e Seligman, 2004). Por isso as qualidades morais apresentam-se como tão relevantes. A excelência humana, como já visto, permeia

muito a Ética das Virtudes, principalmente, se segue-se a classificação de Swanton (2013), uma Ética das Virtudes Eudaimonista.

Sendo assim, o movimento Psicologia Positiva interessou-se por estudar, desde a perspectiva científica, segundo afirmação dos mesmos, aquilo que seria considerado o bom caráter, ou simplesmente o caráter. Nesse sentido padece de um reducionismo na interpretação do conceito de caráter, entendendo-o apenas como positivo e, não como sendo a unidade central da pessoa, seu modo de agir profundo, visto como aspecto nuclear na etimologia do conceito. O caráter para a Psicologia Positiva é entendido como um conjunto de traços positivos e por isso plural. Ele é estável, mas seus traços positivos existem em diferentes graus. (Peterson e Seligman, 2004; Park e Peterson, 2006a, 2006b, 2009). Como pode ser visto a noção de caráter é uma noção com conotação ética, ou seja, caráter e bom caráter são sinônimos.

A Psicologia Positiva afirma que a noção de caráter utilizada encontra amparo dentro da Teoria dos Traços, ou seja, quando define caráter como traços positivos está remontando aos principais autores que trabalharam com o conceito, entre eles Allport (1961/1973) embora o mesmo, como já foi dito, tenha sugerido retirar da discussão psicológica o conceito de caráter. Ao mesmo tempo, essa noção difere da noção clássica de caráter, já apresentada anteriormente como forma mais profunda de viver. Falar de caráter no contexto do movimento Psicologia Positiva é falar de uma realidade moralmente boa, que não significa ausência de problemas como definem Park e Peterson (2009, p 1.) o “bom caráter não é a ausência de déficits e problemas, mas sim uma família bem desenvolvida de traços positivos”<sup>56</sup>

Desse ponto, diversos são os estudos que relacionam o bom caráter com outros subcampos da Psicologia positiva como o bem-estar, o desenvolvimento infantil saudável, as situações de crise, etc (Park, Peterson e Seligman, 2004; Kashdan, Julian, Keith e Uswatte, 2006; Brdar e Kashdan, 2010)

Sendo assim, um resumo pode ser apresentado. O movimento Psicologia Positiva preocupa-se com o caráter, entendido como um conjunto de traços positivos. Mas o que seriam traços? Allport (1927, 1929, 1961/1973) apresenta em diversos de seus trabalhos a busca por uma definição de traço de personalidade. Percebe-se que o mesmo buscava um

---

<sup>56</sup> “ Good character is not the absence of deficits and problems but rather a well-developed family of positive traits.” (Park e Peterson, 2009, p. 1)

conceito capaz de ser verificado estatisticamente, e que refletisse de alguma forma a personalidade, além disso os traços deveriam ser independentes um dos outros.

Nesse sentido Allport (1961/1973) tenta definir o traço diferenciando-o de outros conceitos como hábito e atitude - esta última tendo semelhanças com o conceito de traço - e vai ensaiar, nesta tentativa, uma definição tanto biológica:

traço é uma estrutura neuropsíquica que tem a capacidade de fazer com que muitos estímulos se tornem funcionalmente equivalentes, e de iniciar e orientar formas equivalentes (em sentido coerente) de comportamento adaptativo e expressivo (1961/1973, p. 431)

Quanto uma mais psicológica entendendo traço como “unidades fundamentais da personalidade (1961/1973, p. 414) e “um amplo sistema de tendências para uma ação semelhante” (p. 420). É interessante perceber como Allport (1961/1973) vai colocar o traço como centro da personalidade e, mais ainda, como o identifica como aspecto que influencia na ação. O traço seria uma caminho para entender a personalidade da pessoa. Nesse sentido, o movimento Psicologia Positiva herda esta noção geral de traço como unidade fundamental da personalidade e como uma tendência para ação na construção da sua teoria sobre forças do caráter e virtude. O aspecto que parece destoar da teoria clássica de Allport é o fato destes traços serem entendidos como positivos e, nesse ponto, com uma aproximação moral. Moral aqui entendido muito mais como o culturalmente corroborado como bom e, estimulado pela sociedade. Agora, após esses delineamentos pode-se passar para a virtude na Psicologia Positiva.

### 3.4 AS VIRTUDES NA PSICOLOGIA POSITIVA

O passo para a Psicologia Positiva definir o que é a virtude partiu de dois estudos: um histórico e outro empírico. A busca direcionou-se para qualidades morais admiradas por um conjunto de culturas ao longo do tempo. No que diz respeito ao estudo histórico, o primeiro ponto foi determinar quais foram as tradições que mais influenciaram a humanidade. Para tal, foi determinado como ponto de referência o trabalho de Ninian Smart, *World Philosophies* (2000). Nesse estudo são apontadas 8 tradições, religiosas e/ou filosóficas, que influenciaram muito a humanidade: Confucionismo e Taoísmo (China), Budismo e Hinduísmo (Sul da Ásia), Filosofia Ateniense, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo (Ocidente).

Certamente que essas oito tradições são importantes na história da humanidade, mas mesmo dentro de cada uma delas pode-se ter uma infinidade de abordagens sobre a virtude ou qualidades morais admiráveis. Sendo assim, o trabalho não se restringiu apenas às tradições, mas também a quais pontos de cada tradição seriam levados em conta. Segundo Peterson e Seligman (2004) nem todas as culturas dentro de cada tradição foram abarcadas.

Determinadas as tradições, iniciaram-se as pesquisas em cada uma delas. Essa pesquisa buscou duas questões: listas de virtudes ou qualidades morais que fossem as primeiras a aparecer na referida tradição e/ou que fossem as mais influentes, sendo preferível encontrar ambas as características acima. (Peterson e Seligman, 2004, p. 34). O foco era em autores que deliberadamente desenvolveram um catálogo de virtudes, se possível com claro início e fim. Quando havia mais de um autor na mesma cultura optava-se pelo mais representativo da mesma.

Ao encontrarem virtudes que não estavam claras buscavam-se obras de referência que contribuíssem para a compreensão das mesmas no contexto cultural em questão. No total mais de 200 textos das referidas tradições foram estudados e pesquisados (Biswas-Diener, 2006).

Dessa ampla pesquisa histórica alcançou-se um grupo de virtudes representativas de cada tradição. Por exemplo, no Confucionismo verificou-se a existência de cinco virtudes centrais: a virtude da Humanidade, da Justiça, da ‘Etiqueta’ ou respeito aos ritos cerimoniais, da Sabedoria e da Sinceridade. Contudo uma questão logo nasce, em que termos essas virtudes foram entendidas? Ou seja, não sofreria o trabalho de um presentismo, uma aproximação à filosofia confuciana desde uma perspectiva atual? Tal risco parece ser grande na abordagem feita pelo movimento da Psicologia Positiva, visto a preocupação central terem sido listas de virtudes ou qualidades e, não o que seria a virtude em si.

Após essa etapa, formulou-se um conceito abstrato de “*core virtues*”, (Dahlsgaard, Peterson e Seligman, 2005), um conjunto onde outras virtudes mais específicas que possuíam uma confiável convergência foram colocadas, ou seja, nesse momento realizou-se a pesquisa empírica onde buscou-se uma convergência entre as diversas virtudes ou qualidades morais encontradas. Assim chegaram-se às 06 virtudes consideradas ubíquas, algumas explicitamente nomeadas nas diferentes tradições, outras implícitas tematicamente. A utilização do termo ubíqua aponta para que as virtudes a seguir elencadas apareceram quase sempre nas tradições estudadas e não universalmente, ou seja, em todas as tradições e culturas da história. São elas: Coragem, Justiça, Humanidade, Temperança, Sabedoria, Transcendência.

Outra questão surge desta classificação. O quanto essa unidade sobre um mesmo conceito representa realmente a ubiquidade das virtudes. Seria a Sabedoria a mesma em todas as tradições estudadas e, se sim, seria considerada uma virtude? Tal fato fica mais claro quando Dahlsgaard, Peterson e Seligman (2005) falam sobre a coragem. Segundo eles, tal virtude não foi encontrada nem implicitamente nem explicitamente no Taoísmo, no Confucionismo e no Budismo, mas duvidavam que de alguma forma a coragem, a bravura, ou o combate, não aparecessem nessas tradições.

Mais questões podem ser lançadas para sobre o estudo empreendido pela Psicologia Positiva. Algumas os próprios pesquisadores apontaram, como por exemplo o descarte de certas culturas dentro das tradições e, a afirmação de que outras virtudes poderiam entrar na classificação. Outro ponto que pode ser apontado é que, mais do que um estudo sobre as diferentes concepções de virtude entre cada tradição e, inclusive, dentro da própria tradição, a preocupação foi com as listas de virtudes e convergências entre elas. Como pode ser visto pelo primeiro capítulo desse referido trabalho há diferenças entre concepções de virtudes ao longo da história que não podem ser desconsideradas sob o risco de se configurar uma grande confusão conceitual.

De qualquer forma com isso a Psicologia Positiva chega a sua definição de virtude: uma geral e outra específica para cada virtude. Virtude são “características centrais valorizadas por filósofos morais e religiosos” (Peterson e Seligman, 2004, p. 13)<sup>57</sup>. As definições específicas de cada virtude envolvem a respectiva força a ela ligada, sendo assim, a sabedoria está ligada a forças cognitivas relacionadas à aquisição e uso do conhecimento; a coragem está ligada a forças emocionais que contribuem para completar um objetivo face a uma oposição externa ou interna; a humanidade envolve forças interpessoais no cuidado e relacionamento com os demais; a justiça é formada por forças cívicas ligadas a construção de uma boa sociedade; a temperança, formada por forças ligadas a moderação de excessos e, por fim a transcendência, formada por forças que estão ligadas ao estabelecimento de uma relação com o universo e com um sentido de vida.

Tem-se assim a definição de virtude ensaiada pelo movimento da Psicologia Positiva, contudo como Peterson e Seligman (2004) afirmam, esse nível conceitual é mais abstrato e,

---

<sup>57</sup> “core characteristics valued by moral philosophers and religious thinkers” (Peterson e Seligman, 2004, p. 13)

por isso mesmo, mais difícil de se trabalhar. Sendo assim, partiu-se para um nível médio na classificação, mais passível de observação e operacionalização: o nível das forças do caráter.

### 3.5 AS FORÇAS DO CARÁTER NA PSICOLOGIA POSITIVA

De acordo com Peterson e Seligman (2004) as forças do caráter são o ponto médio entre as virtudes e os temas situacionais, o mais abstrato e o muito específico e, por isso são o foco maior dos estudos da Psicologia Positiva. Não fica muito claro de onde saíram todas as 24 forças de caráter ou qualidades do caráter (Snyder e Lopez, 2007/2009) elencadas e, as contribuições para a formação da lista envolvem tanto a Filosofia como a Psicologia.

Pelo lado da Filosofia a contribuição vem de todo o estudo empreendido para a classificação das virtudes. Como dito anteriormente muitas características positivas foram observadas e, se de certa forma foram criadas as categorias mais ubíquas, as virtudes, por outro lado muitas qualidades apareceram como ‘caminhos para essas virtudes’. Do lado da Psicologia tem-se uma enorme gama de contribuições. Elas partem da Psicologia Social, da Personalidade, do Desenvolvimento e do Desenvolvimento Moral, da Psicologia Humanista etc. Allport, Kohlberg, Erickson, são alguns dos vários nomes que contribuíram de alguma maneira na clarificação das 24 forças de caráter da Psicologia Positiva e, várias são as comparações realizadas com certas qualidades pontuadas por esses pensadores. As discussões que envolvem tais contribuições constituem um rico campo de estudos críticos. (Resnick, Warmoth e Serlin, 2001; Waterman, 2013)

Mas, se para a virtude houve o critério de convergência em um núcleo de virtude, com a presença de cada virtude na maioria das tradições estudadas, quais seriam os critérios para que determinada característica seja considerada uma força do caráter? Foram criados 10 critérios sendo que a satisfação de pelo menos 08 é necessária para que determinado traço positivo seja uma força de caráter.

O primeiro critério é que uma força do caráter deve contribuir para aspectos envolvidos na vida boa para si e para as demais pessoas, ou seja, uma força do caráter deve contribuir para a vida feliz. Nesse sentido, os diversos estudos da Psicologia Positiva sobre a vida feliz (Seligman, 2004, 2011; Seligman, Forgeard e Jayawickreme, 2012), geralmente levam a uma correlação com as forças do caráter, buscando mostrar que pessoas que vivem de acordo com suas forças, apresentam níveis de satisfação maiores com a vida. Ao mesmo

tempo, não significa que as forças do caráter são a causa da vida feliz, na realidade aspectos ligados a vida feliz são inerentes ao exercício da força do caráter.

O segundo critério é que, embora a força possa trazer consequências desejáveis para quem a exerce, ela não deve ser valorizada apenas por isso, ou seja, a força deve ser moralmente valorizada independente de seus resultados. Tal discussão, aplicada a *Ética das Virtudes*, se aproxima da questão: a virtude é um bem em si ou um meio para um bem? São diversos os estudos que relacionam o exercício de forças do caráter com saúde física, comunidades saudáveis, bem-estar, mas isso não é o determinante para força do caráter. (Salovey, Rothman, Detweiler e Steward, 2000; McCullough, 2000). O importante é que ela seja também moralmente valorizada, reconhecida como um bem, independente de seus resultados. No fundo, tal tese, serve para desbancar uma visão egoísta de que o homem só age, no fim das contas, para o benefício próprio. (Jorgensen e Nafatad, 2004)

O terceiro critério é que a expressão da força de caráter não diminui, ou melhor, não afeta negativamente pessoas próximas. Nesse sentido, apresentar determinada força do caráter contribuiria para o bem-estar daqueles que nos rodeiam. Tal tese se liga a hipóteses de que o exercício da força do caráter promove emoções positivas e, emoções positivas são contagiantes. Lyubomirsky (2008, 2013) trabalha muito com essa perspectiva.

O quarto critério afirma que se podemos formular o oposto de uma força de caráter como algo positivo então, tal força não pode ser considerada, ou seja, é um critério que se satisfeito leva a não contar pontos para que determinado traço seja uma força de caráter. Por exemplo, pensemos na flexibilidade. Alguém pode considerar que inflexibilidade é um contrário negativo, mas e se pensarmos em constância? Quer dizer, ao pensar na flexibilidade como uma força do caráter podemos formular um oposto – constância – que também pode ser considerado positivo. Por isso, flexibilidade teria menos um ponto para ser colocada como força do caráter. (Peterson e Seligman, 2004)

O quinto critério define que a força deve manifestar-se na totalidade de comportamentos de um indivíduo – pensamentos, sentimentos ou ações e, nesse sentido, são avaliadas como um traço, tendo um grau de generalidade e estabilidade entre as situações e o tempo. Certamente que esse critério é um dos mais interessantes para uma comparação entre a definição de forças do caráter para Psicologia Positiva e da virtude para a *Ética da Virtude* aristotélica. Voltar-se-á posteriormente pontuando esse critério.

O sexto critério diz que a força deve ser diferente de outras dentro da classificação, não podendo ser decomposta dentro de outras forças. Na realidade, tal critério traz uma pergunta que não é muito bem respondida pela Psicologia Positiva. Como as forças do caráter são alocadas em cada virtude? Por exemplo, se olharmos a força do caráter da prudência, a mesma está alocada sob a virtude da temperança. Contudo a virtude da prudência é colocada por Aristóteles (2009), por exemplo, como uma virtude intelectual, ou melhor, a virtude que regeria as demais virtudes éticas, sendo também conhecida como sabedoria prática. (Kamtekar, 2013). Por que então tal força do caráter não foi alocada sob a virtude da Sabedoria? Como Peterson e Seligman (2004) colocam tais alocações podem ser mudadas com uma maior reflexão e pesquisas sob cada força do caráter.

O sétimo critério afirma que uma força do caráter possui paradigmas consensuais, ou seja, existem personagens na cultura que personificam a referida força. Seriam os chamados modelos e que de alguma forma se encaixam na interessante abordagem de MacIntyre (2001) ao falar sobre os personagens: representantes morais de uma sociedade. Nesse sentido, representantes das forças do caráter devem existir em uma sociedade.

O oitavo critério, que não é aplicado a todas as forças, defende a existência de prodígios com relação à mesma. Esse critério, que encontra amparo na teoria das inteligências múltiplas de Gardner (1997), defende que para algumas forças talvez existam representantes ímpares, que a mostrem desde muito cedo. Tal aspecto ajuda a entender o grande interesse da Psicologia Positiva no estudo de crianças e jovens (Gilman, Hueber e Furlong, 2009; Larson, 2000; Park, 2004).

O nono critério defende que algumas forças do caráter não serão encontradas em nenhuma pessoa, ou seja, há uma total ausência de algumas forças em certas pessoas. Talvez esse critério seja um dos que mais possam criar polêmicas já que Peterson e Seligman (2004) propõe que a ausência total de determinada força pode ser um critério para considerar que alguém possua algum transtorno do Eixo II do DSM.

O décimo critério defende que a sociedade fornece rituais e estruturas que contribuam para o cultivo de determinada força do caráter e também para sua sustentação. Aqui poder-se-ia colocar, por exemplo, as várias instituições que promovem diversos valores e, mais especificamente, programas de formação em valores.

Expostos os 10 critérios resta apenas mais um esclarecimento com relação às forças do caráter: elas podem ser tônicas ou fásicas. De acordo com Peterson e Seligman (2004, p. 28)

uma força é tónica quando é apresentada de maneira contínua, a não ser quando existe uma justificativa para que a mesma não seja apresentada. Uma força é fásica quando depende de situações específicas para ser ou não apresentada. Nesse sentido a criatividade seria considerada uma força tónica já que pode ser apresentada basicamente de maneira constante em todas as situações, já a bravura seria uma força fásica, pois depende de uma situação muito específica para ser apresentada.

Com isso podemos definir força do carácter para Psicologia Positiva, “Elas são consideradas ingredientes psicológicos – processos ou mecanismos – que definem a virtude”<sup>58</sup>(Peterson e Seligman, p.13, 2004; Peterson 2006; Pawelski, 2003). Dito de melhor forma são caminhos que conduzem à virtude. Certamente que essa definição deixa muito vaga o que são forças do carácter. Park e Peterson (2009) trazem mais duas definições que parecem ajudar muito: a primeira afirma que “as forças do carácter são hábitos, evidenciadas em sentimentos, pensamentos e comportamentos” (p. 6)<sup>59</sup>. A segunda afirma que quando as forças do carácter são tratadas como traços, quer se evidenciar a sua estabilidade ao longo do tempo e generalidade nas situações.

Essas duas últimas características das forças do carácter permitem uma maior discussão. De antemão, percebe-se que as forças do carácter apresentam-se em uma integralidade da pessoa, ou seja, em sentimentos, pensamentos e comportamentos. Tal integralidade parece interessante, já que as forças do carácter ligam-se as virtudes e, como já visto, algumas definições de virtude levam em consideração essa integralidade da mesma na pessoa. A segunda coloca as forças do carácter como traço, aproximando-as da teoria dos traços, como visto em Allport e, principalmente, permitindo a mensuração das mesmas.

Ao fim dessa apresentação sobre virtudes e forças do carácter vale mais uma observação. A maioria das forças do carácter possuem caminhos válidos para serem mensuradas. Assim é com a esperança, auto-regulação, perdão, etc. Contudo faltava uma forma de mensurar todas as 24 forças descritas por Peterson e Seligman (2004). Caminhando nessa direção foi construído o VIA-IS – *Values in Action Inventory of Strengths*. (Peterson e Seligman, 2004)

O VIA-IS é o instrumento utilizado para estatisticamente verificar forças do carácter e virtudes. O interessante é que o próprio inventário utiliza o nome valor e não virtudes,

<sup>58</sup> “are the psychological ingredients—processes or mechanisms—that define the virtues” (Peterson e Seligman, 2004, p. 13)

<sup>59</sup> “character strengths are habits, evident in thoughts, feelings, and actions” (Park e Peterson, 2009, p. 6)

demonstrando que de fato parece estranho ao movimento da Psicologia Positiva a diferenciação entre valores e virtudes, como discutido no início deste trabalho. O VIA-IS foi construído usando uma escala Lickert de 5 pontos que “mede o grau que respondentes endossam itens refletindo as 24 forças na classificação VIA. Escores são formados pela média das respostas dentro das escalas, com altos números refletindo mais da força.”<sup>60</sup> (Peterson e Seligman, 2004, p. 627). A versão inicial do VIA-IS foi desenvolvida para adultos no contexto americano, com 10 itens para cada força.

A validação e estudos psicométricos da escala VIA-IS tem sido um forte foco de estudo dentro do contexto das virtudes e forças do caráter, com adaptação para outros países como Alemanha (Ruch, Proyer, Harzer, Park, Peterson e Seligman, 2010) e investigações psicométricas (Shryack, Steger, Krueger e Kallie, 2010), além do desenvolvimento de uma versão mais breve do VIA (Furnham e Lester, 2012) e também uma versão para jovens e adolescentes (Park, 2003).

Com isso, pode-se dizer que as duas primeiras categorias de estudo das forças humanas já foram exploradas. Por fim, resta a última categoria chamada de temas situacionais.

### 3.6 TEMAS SITUACIONAIS

Os temas situacionais, sob essa definição, podem aparentemente ser considerados como os menos estudados pelo movimento da Psicologia Positiva, mas, como dito, isto é só uma aparência. Depois da classificação das virtudes e forças do caráter uma outra grande classificação dentro da Psicologia Positiva é a dos temas situacionais, também conhecida por pontos fortes.

Peterson e Seligman (2004) definem temas situacionais como “hábitos específicos que conduzem as pessoas a manifestar dada força do caráter em dada situação”<sup>61</sup>. Os temas situacionais são muito específicos, poder-se-ia dizer que é a força do caráter aplicada em situações bem particulares do cotidiano de uma pessoa.

---

<sup>60</sup> The VIA-IS uses 5-point Likert-style items to measure the degree to which respondents endorse items reflecting the 24 strengths in the VIA Classification. Scores are formed by averaging responses within scales, with higher numbers reflecting more of the strength.” (Peterson e Seligman, 2004, p. 627)

<sup>61</sup> “Situational themes are the specific habits that lead people to manifest given character strengths in given situations” (Peterson e Seligman, 2004, p. 14)

Nesse sentido os trabalhos de Buckingham e Clifton (2008) e Buckingham (2012) podem ser considerados as grandes pesquisas na categoria dos temas situacionais aplicados ao mundo do trabalho.

De acordo com Buckingham e Clifton (2008) as grandes organizações cometem erros ao buscar o melhor desempenho no trabalho pelo mapeamento dos pontos fracos e consequentes intervenções para melhoras dos mesmos. Essa premissa, segundo os autores, repousa sobre a ênfase no ruim e no problemático, esquecendo-se daquilo que é bom e funcional, como já visto, aspecto muito pontuado no movimento Psicologia Positiva.

Sendo assim, desenvolveram uma pesquisa com mais de 2 milhões de pessoas, feita pelas Organizações Gallup, uma das grandes investidoras em pesquisas na Psicologia Positiva. O objetivo foi a busca “sistemática da excelência” (Buckingham e Clifton, 2008, p. 18). O resultado de tal pesquisa foi aquilo que os autores chamaram de “34 temas predominantes do talento humano” (2008, p. 19).

Os talentos compõem a personalidade, são traços dominantes da mesma. Segundo Hodges e Clifton (2004), talentos são “padrões recorrentes de pensamento, sentimentos ou comportamentos”<sup>62</sup>, mas com o diferencial de que podem ser utilizados de modo produtivo. Diferentemente das forças do caráter, que podem ser desenvolvidas ou mesmo serem reduzidas em sua expressão, os talentos são permanentes, únicos e inatos. Na realidade poder-se-ia dizer ou você tem talento ou não tem talento.

Contudo um talento em si pode não dizer nada. O talento precisa ser expressado e, tal expressão dá-se pelo ponto forte. O ponto forte, conforme definido pelos autores, “é um desempenho estável e quase perfeito em determinada atividade” (2008, p. 30). Segundo Buckingham e Clifton (2008) o exercício dos pontos fortes em atividades diárias ajuda na vida produtiva e mais feliz. Tal exercício é alcançado quando se unem talento, conhecimento e técnicas.

A primeira classificação dos autores trabalhava com 34 talentos, entre eles pensamento estratégico, empatia, imparcialidade. Um estudo sobre esses diferentes temas e como os mesmos são definidos é um campo interessante. A Psicologia Positiva trabalha com muitos conceitos que, em alguns momentos, confundem-se com outros utilizados dentro da Psicologia e dentro da própria Psicologia Positiva. A diferenciação entre forças do caráter e

---

<sup>62</sup> “recurring patterns of thought, feeling, or behavior” (Hodges e Clifton, 2004)

talentos fica em alguns momentos obscura. A diferença mais apontada é a já citada quanto ao inatismo dos talentos e a possibilidade de construção das forças do caráter, contudo é possível encontrar entre as classificações conceitos muito parecidos que podem trazer confusão.

Mais recentemente Buckingham (2012) começou a trabalhar com perfis de talentos, que reúnem sob um mesmo conjunto, talentos diferentes. Com esse trabalho a nova classificação conta com 9 perfis de talentos. Com isso, fica apresentado aquilo que o movimento da Psicologia Positiva define como um dos seus objetos de estudo, os traços positivos ou, como também é conhecido, o campo das forças humanas. Agora será realizada a análise crítica dos conceitos de virtude e força do caráter conforme apresentados desde um olhar da Psicologia Teórica.

## **CAPÍTULO 4 QUAL É A VIRTUDE DA PSICOLOGIA POSITIVA?**

O último capítulo deste trabalho será um esforço de Psicologia Teórica para realizar uma análise crítica dos conceitos de virtude e forças do caráter, conforme compreendidos e apresentados pela Psicologia Positiva.

A Psicologia Teórica encontra em Kukla (2001) um dos principais sistematizadores da metodologia nesse tipo de pesquisa. Como o próprio nome traduz, as pesquisas da Psicologia Teórica debruçam-se sobre a atividade teórica, para Kukla uma das principais atividades científicas (2001, p. 2). Nesse trabalho, focar-se-á em dois pontos específicos: a clarificação conceitual e a identificação de pressupostos (Castañon, 2012).

Nesse sentido, voltar-se-á para Análise de Coerência dos conceitos virtude e força do caráter utilizados pelo movimento Psicologia Positiva. Tal análise pode ser tanto na busca de problemas internos quanto externos (Kukla, 1989), ou seja, a teoria pode apresentar problemas conceituais no seio da própria teoria, como uma inconsistência interna ou circularidade, ou problemas conceituais externos quando, em comparação com outra teoria, verifica-se a inadequação de um conceito.

Aqui tal análise quanto a problemas conceituais externos dar-se-á muito em relação à teoria aristotélica das virtudes pois esta é lançada mão várias vezes pelos principais nomes da Psicologia Positiva. Sendo assim, esse capítulo será dividido em 3 pontos. O primeiro versará sobre a relação entre o conceito de virtude e forças do caráter na Psicologia Positiva e a Filosofia. O segundo partirá dos mesmos conceitos, mas caminhará para a relação com a Psicologia e o terceiro tratará de uma breve reflexão sobre um diálogo entre Ética e Psicologia ensaiando também uma visão de homem que a Psicologia Positiva possibilita depreender.

### **4.1 VIRTUDES E FORÇAS DO CARÁTER E SUA RELAÇÃO COM A FILOSOFIA**

No capítulo inicial desse trabalho buscou-se pontuar alguns conceitos de virtude no contexto da Filosofia. Embora não se tenha esgotado todas as definições possíveis foram apresentadas cinco diferentes teses da História da Ética. A virtude como excelência, que encontra amparo na raiz etimológica da palavra. A virtude como hábito, pontuada por Aristóteles. A virtude como força moral que, neste trabalho, foi exemplificada pelo Estoicismo e por Kant. A virtude no sentimentalismo moral, evidenciando o caráter de

sentimento que a mesma passou a ter e, por fim, a virtude tendo como núcleo da definição uma atitude de valor, encontrando amparo dentro da obra de Hildebrand.

Foram apresentadas também duas definições de virtudes dadas pela Psicologia Positiva. A primeira como “características centrais valorizadas por filósofos morais e pensadores religiosos” (Peterson e Seligman, 2004) e a segunda específica de cada virtude, depreendida da pesquisa realizada pela Psicologia Positiva, que vai defini-las sobretudo como forças e, mais especificamente, qualidades.

A primeira comparação que poder-se-ia realizar é entre a virtude na Psicologia Positiva e a virtude como excelência. De fato, a Psicologia Positiva busca entender que as virtudes contribuem para o florescimento e para a excelência humana. Mas será que essa excelência está ligada a mesma noção pré-filosófica dos gregos? Em certo sentido sim, mas em outro não. A definição de virtude da Psicologia Positiva aproxima-se da conceituação de virtude como excelência principalmente quando aborda o conceito de florescimento, sobretudo ligado ao ‘bom funcionamento’ da pessoa e das realidades que a cercam, sendo este um dos aspectos explorados neste movimento e, também partilhado pela noção de virtude, principalmente no contexto grego. No que diz respeito a excelência, como dito no início do primeiro capítulo, esta é um traço definidor universal que, completa-se com o conteúdo. Nesse caso, o conteúdo foram as características valorizadas por filósofos morais e pensadores religiosos, podendo assim chegar a conclusão que as virtudes são qualidades morais.

Por outro lado a excelência grega tinha uma relação forte com a noção de função humana e a Psicologia Positiva deixa de trazer algumas reflexões sobre tal tema, ainda mais por que tais reflexões podem levar para uma delimitação de natureza humana, assunto complexo no contexto da ciência atual e, algumas vezes não muito bem visto.

Com relação a virtude como hábito, não parece que a Psicologia Positiva caminhe nessa direção. A definição das virtudes é abstrata demais para uma caracterização das mesmas a níveis de hábito, no sentido Aristotélico. Uma outra possibilidade seria da virtude como força. Embora especificamente as virtudes sejam definidas como tipos de força, tal vocábulo expressa mais uma qualidade do que realmente a força no sentido Kantiano.

Talvez, a melhor maneira de definir a virtude na Psicologia Positiva seria como uma qualidade moral, sendo qualidade entendida como um valor considerado ubiquamente importante, desde a pesquisa realizada nas diversas tradições, e que contribua para o desenvolvimento da pessoa.

Outra questão é que quando parte-se para a definição mais estrita, como forças ou qualidades específicas parece que há um particionamento da virtude, ou seja, ela transforma-se em características específicas como forças cívicas, forças emocionais, etc. A integralidade presente no conceito de virtude, uma das marcas da tradição grega, desde a excelência dos poemas Homéricos até o hábito de Aristóteles fica assim prejudicada. Pensar, sentir, agir, aparentar a virtude, este era o homem virtuoso. A virtude não era apenas uma força emocional ou cívica, ela era uma completa atitude do homem que incluía desde a sua inteligência até suas emoções, todo o homem ‘expressava’ a virtude. Mesmo a separação aristotélica entre virtudes morais e virtudes intelectuais não deixa para trás a integralidade do conceito.

Ainda valem mais algumas reflexões sobre o sentido empregado pela Psicologia Positiva quando se refere a virtude e a relação deste com o conceito Aristotélico. Tal fato é necessário pela ênfase que este movimento dá a influência da teoria Aristotélica das virtudes. A virtude para Psicologia Positiva contribui para a felicidade e, nesse sentido concorda com a tese eudaimonista do Estagirita, mas com relação à definição do conceito há um afastamento. Como visto Aristóteles irá definir a virtude em termo de uma disposição do caráter, um hábito, uma segunda natureza, essa definição cabe, sobretudo às virtudes morais, virtudes ligadas ao agir, que estavam sob o cuidado da virtude intelectual da prudência ou sabedoria prática.

Na Psicologia Positiva não há esse aprofundamento quanto à definição de virtude. Não se pode depreender do que é apresentado por este movimento que a virtude é um hábito, no sentido Aristotélico. A virtude para Aristóteles definia o caráter, na Psicologia Positiva ela é muito mais abstrata, é um valor moral que, pode ser alcançado por meio das forças do caráter. Por isso mesmo, parece muito mais aproximar-se de uma definição de valor do que de virtude.

Este ponto é de grande importância, pois em síntese, parece que a definição de virtude apresentada pela Psicologia Positiva aproxima-se mais de uma definição de valor moral. Foi dito no início do capítulo I que os valores são um assunto complexo dentro da Filosofia e, mais especificamente na Axiologia. Existem aproximações objetivistas, subjetivistas e as que dialogam entre as duas. Quando a virtude é definida como características valorizadas elas aproximam-se de definições de valores morais. Esse aspecto parece trazer confusão no seguinte sentido. Certamente que uma virtude, ao ser observada, é um valor, ou seja, quando uma pessoa observa alguém alimentando um mendigo pode considerar esse ato bom e, sentir-se bem, motivado a imitá-lo ou promove-lo. Esse ato é um valor para quem observa e, aponta

para a generosidade. Sendo assim, tem-se que a generosidade é um valor. Contudo, o observador pode muito bem não ser generoso. Ele pode considerar tal ato bom, promove-lo mas nunca realiza-lo, ou melhor, encarná-lo em sua vida. Este ponto é a diferença para o virtuoso. Este não considerará somente o ato de generosidade como um bem e um valor, mas sim irá integrá-lo em seus pensamentos, sentimentos e comportamentos sendo portanto generoso. Essa breve explicação visa pontuar que a virtude é um valor, mas um valor encarnado na pessoa, um valor em ato.

Agora, dentre as posições sobre valores citadas anteriormente - objetivista, subjetivista ou um diálogo entre as duas – qual seria a da Psicologia Positiva? Para a mesma, a defesa para a existência das referidas virtudes aproxima-se de um evolucionismo moral, ou seja, tais características são valorizadas por que contribuíram para o desenvolvimento do homem desde seus primórdios e, portanto, foram reforçadas social e culturalmente. Mas cabe a pergunta: por que tais características contribuem para o desenvolvimento do homem, por que a generosidade, por exemplo, apresentou-se como benéfica ao homem? As respostas vão conduzir sempre para a manutenção da vida, base da tese evolucionista.

Virtude e valor muitas vezes foram utilizadas como sinônimos. Quando se apresentou a Ética das Virtudes baseada no agente (Swanton, 2013) pontuou-se a possível diferença entre estes dois conceitos e, a virtude, como uma atitude direcionada a um valor. Se tal fato é considerado, provavelmente ou uma aproximação objetivista ou uma aproximação que leve em conta o subjetivismo e o objetivismo deverá ser utilizada, já que o valor deverá ser algo independente do sujeito para que ele possa direcionar-se até o mesmo.

Falta à Psicologia Positiva, nesse aspecto, uma fenomenologia que busque compreender como um homem comum torna-se virtuoso. O que o movimento irá realizar é muito mais um treinamento, muitas vezes baseado em técnicas cognitivas-comportamentais, mas não aprofundando na relação que pode existir entre o sujeito e a virtude. Acaba que a virtude cai em uma superficialidade.

Sendo assim, conclui-se neste ponto que a virtude para Psicologia Positiva está em primeiro lugar mais conformada a uma definição de valor moral e, que no contexto de sua estruturação tal definição ou caminharia para um objetivismo ou para um meio termo onde tanto a existência de valores independentes do sujeito como a relação de apreensão daqueles por este devesse ser levada em conta. Em um segundo momento poder-se-ia afirmar que a virtude aproxima-se da sua etimologia grega como excelência.

Agora no que diz respeito às forças do caráter pode-se dizer que nestas são encontradas características da virtude, conforme Aristóteles a entende. A definição ampla de forças do caráter foi como “ingredientes psicológicos – processos ou mecanismos – que definem a virtude” (Peterson e Seligman, p.13, 2004; Peterson 2006; Pawelski, 2003). Se, aceita-se a definição de virtude como valor, segundo expresso acima, tem-se que as forças do caráter seriam caminhos para os valores. As definições mais específicas englobam que “as forças do caráter são hábitos, evidenciadas em sentimentos, pensamentos e comportamentos” (Park e Peterson, 2009, p. 6).

O primeiro aspecto a ser sublinhado é a compreensão mais integral da força do caráter, ou seja, elas manifestam-se em sentimentos, pensamentos e comportamentos. Mas não só esse aspecto, ao passar o olho por alguns dos critérios para que certa característica seja força do caráter têm-se aspectos comuns à teoria da virtude Aristotélica, como por exemplo: contribuir para o bem-próprio e o bem do outro; não ser somente um meio para um fim, mas um fim em si mesmo e o próprio caracterizar-se como estável e duradoura no âmbito de comportamentos, sentimentos e pensamentos. Contudo afasta-se por não levar em conta a questão da mediania da virtude.

Para Aristóteles a virtude deveria contribuir para o bem comum e, é considerada um fim em si mesmo. Em síntese, observando todas essas características, parece que a força do caráter é sim a virtude em termos Aristotélicos.

Num contexto mais amplo, o estudo das virtudes e forças do caráter empreendido pela Psicologia Positiva encontra ligação com uma Ética das Virtudes Eudaimonista, uma vez que a excelência e a felicidade são importantes, mas não chama atenção para o papel da prudência ou sabedoria prática. Se considerar a virtude como um valor e a força do caráter como uma virtude, tem-se então uma aproximação mais para a Ética das Virtudes baseada no agente.

Sendo assim, resumindo as conclusões:

I – A virtude conforme compreendida pela Psicologia Positiva encontra alguns ecos no conceito de virtude como excelência, mas afasta-se deste quando não aponta qual seria uma possível função humana. Ela poderia ser definida em termo de qualidades morais ou valores morais.

II – A virtude conforme compreendida pela Psicologia Positiva não pode ser equiparada à compreensão Aristotélica da virtude. Este possui uma visão integral da virtude, sobretudo as virtudes morais, compreendendo-a em todo o contexto da pessoa, definindo-a

como um hábito, ou seja, uma segunda natureza, aspecto que a definição de virtude deste movimento não sublinha.

III – A virtude conforme compreendida pela Psicologia Positiva é próxima à definição de valor, ou seja, aspectos valorizados, qualidades ditas como importantes por filósofos e religiosos. Pela pesquisa depreendida pode-se falar de valores morais, no sentido de que encontram amparo nos costumes de várias tradições.

IV – As forças do caráter conforme compreendidas pela Psicologia Positiva estão mais próximas da definição de virtude aristotélica, compartilhando alguns de seus critérios com os que o próprio Aristóteles define ao falar de virtudes.

V – As virtudes e forças do caráter conforme compreendidas pela Psicologia Positiva podem ser colocadas dentro de uma Ética das Virtudes Eudaimonista, no que diz respeito ao fim da virtude, ou seja a eudaimonia, mas não levam em consideração a prudência, que contribui como uma bússola para o agir.

VI – Se as virtudes forem entendidas como valores e as forças do caráter como virtudes poder-se-ia colocar a abordagem da Psicologia Positiva como mais próxima de uma Ética das Virtudes baseada no agente.

#### 4.2 VIRTUDES E FORÇAS DO CARÁTER E SUA RELAÇÃO COM A PSICOLOGIA

Como foi dito muito do que está presente na Psicologia contribui para a teoria do movimento da Psicologia Positiva sobre as virtudes e forças do caráter. Aqui, sobretudo, quer-se aprofundar na definição das forças do caráter como traços positivos e na relação com a Psicologia da Personalidade. Além do mais também serão observadas as contribuições da Psicologia Social no que diz respeito aos valores e atitudes.

As forças do caráter são entendidas como traços positivos. Como discutido quando falou-se de Allport (1927, 1961/1973) neste trabalho, a busca por um conceito que estivesse dentro dos parâmetros de uma ciência foi central para a definição de traço, ou seja, deveria ser possível medir o traço. Ao mesmo tempo, um traço deveria ser um conceito do qual se pudesse inferir algo sobre a personalidade da pessoa. Nesse sentido, parece que um traço estaria próximo a ideia de virtude, contudo a própria definição de traço não alcança a plenitude do que deveria ser a virtude, pensada no sentido clássico. Ao mesmo tempo, a noção de virtude está intimamente ligada, tirando seus primórdios, a Ética. Se Allport (1927

1961/1973) opta pela exclusão de termos ligados a moralidade ao falar da personalidade, então virtude e traço encontrariam aí uma divergência.

Contudo, ignorando a precaução de Allport, poder-se-ia dizer que um traço seria o constructo psicológico adequado para virtude? Aqui vale uma ressalva. Allport (1961/1973) ao buscar diferir o traço de outros conceitos, aborda a atitude. Segundo ele “nem sempre é possível distinguir entre o que deve ser denominado, adequadamente, traço, e o que deve ser denominado atitude” (1961/1973, p. 431). A diferenciação que o mesmo faz é que a atitude sempre seria referente a um único objeto, já o traço pode ter uma infinidade de objetos. Além disso, a atitude teria um componente afetivo, de favorecimento ou desfavorecimento, aceitação ou recusa, diante de algo. Mais adiante o autor irá dizer que “uma atitude pode ter amplitude tão grande que pode ser idêntica a um traço” (1961/1973, p. 432). Contudo o aspecto mais importante é que ele aponta a atitude como um conceito mais afim da Psicologia Social e o traço mais da Psicologia da Personalidade, já que o interesse seria a estrutura da pessoa.

Pode-se deduzir que a opção por definir as forças do caráter como traços positivos deve-se ao fato de representar melhor a estrutura da pessoa. Contudo vale ressaltar que a diferenciação entre o conceito de atitude e o de traço não fica tão clara.

Segundo Michener, Delamater e Mayers (2005) atitudes são estados mentais que possuem três componentes: crenças ou cognições, um componente de avaliação ou uma emoção e uma tendência a um comportamento. Ros (2006a) afirma que “atitudes são, portanto, orientações avaliativas sobre um objeto, seja ele físico ou social” (p. 88). Sendo assim, percebe-se que a atitude envolve componentes cognitivos, emocionais e comportamentais.

O conceito de valor também é muito discutido na Psicologia Social e vale aqui algumas breves considerações desde esta perspectiva da Psicologia. Ros (2006b) sublinha que cada vez mais o tema dos valores vem encontrando espaço na Psicologia Social e, busca traçar um breve histórico das diversas pesquisas sobre o tema. Dentre os citados pela autora como importantes contribuintes para discussão do tema na Psicologia estão Maslow e Rokeach, sublinhando do primeiro a hierarquia das necessidades humanas e, do segundo, “a articulação entre valores, atitudes e conduta” (2006b, p. 29)

Enquanto Maslow (1954) dará maior ênfase na motivação, Rokeach (1973), segundo Ros (2006b) focará o papel da cognição na definição de valor, entendendo este como crenças

organizadas de maneira hierárquica que funcionam como critérios para o comportamento humano.

Rokeach (1973) coloca os valores como crenças acerca de estilos de vida e existência. Tais crenças apontariam “que alguns estados finais são mais preferíveis que outros” (Michener, Delamater e Myers, 2005). Além disso, os valores seriam orientadores de atitudes. Rokeach (1973) vai ver os valores como ponto principal da Psicologia Social e entender que os mesmos possuem componentes motivacionais, afetivos, cognitivos e de conduta.

Schwartz (2006) também vem trazendo contribuições interessantes na discussão sobre o tema. Segundo ele na bibliografia sobre valores na Psicologia Social cinco pontos são quase um consenso:

um valor é: 1) uma crença; 2) que pertence a fins desejáveis ou a formas de comportamento; 3) que transcende as situações específicas; 4) que guia a seleção ou avaliação de comportamentos, pessoas e acontecimentos; e 5) que se organiza por sua importância relativa a outros valores para formar um sistema de prioridades de valores. (2006, p. 56)

O referido autor em seguida apresenta sua própria definição de valor como “metas desejáveis e transituacionais, que variam em importância, servem como princípios na vida de uma pessoa ou de outra entidade social” (2006, p. 57-58). Schwartz (2006) busca não só definir a estrutura do que seria um valor, mas também seu conteúdo, para tal irá apontar que os valores se traduzem como metas conscientes de três necessidades universais: “necessidades dos indivíduos na sua qualidade de organismos biológicos, os requisitos da interação social coordenada e os requisitos para o correto funcionamento e sobrevivência dos grupos” (2006, p. 58).

Em síntese tanto o aspecto cognitivo como motivacional parecem ser chaves na definição de valores para a Psicologia. Ponto a ressaltar é que tanto Rokeach (1973) como Schwartz (2006) irão buscar estabelecer listas de valores. A pergunta que logo vem é: será que a lista de virtudes da Psicologia Positiva não seria uma lista de valores?

Em termos filosóficos já foi pontuado o quanto que as virtudes na Psicologia Positiva aproximam-se mais do que seriam valores morais. Agora, o que se questiona é se as mesmas não seriam também valores no contexto da Psicologia. Em certo sentido, as virtudes apresentadas são sim grandes conjuntos de valores que, de certa forma, poderiam ser colocados como ‘necessidades universais’, assim como Schwartz (2006) pontua.

Agora, se as virtudes são valores, fazendo aqui uma releitura da proposta da Psicologia Positiva, o que se pode pontuar é que, talvez, seja importante considerar o quanto os conceitos de atitude e valor da Psicologia Social podem explicar melhor as chamadas forças de caráter e, principalmente, a própria estrutura da personalidade. Foi discutido anteriormente como o conceito de virtude conforme utilizado pela Psicologia Positiva pode aproximar-se do conceito de valor. Já foi definido que as forças do caráter seriam caminhos para as virtudes. Agora vislumbrou-se que a definição das forças do caráter como traços positivos poderiam ser abordada como atitude. Se assim for, ter-se-ia que uma força do caráter é uma atitude, mas não qualquer atitude, ela é uma atitude relacionada a um valor moral e, sendo uma atitude relacionada a um valor moral seria, então, uma virtude.

Além do mais se as atitudes expressam valores e, portanto, aspectos centrais de uma pessoa, têm-se então que as atitudes apontam para aspectos de nossa personalidade importantes. Em síntese, seguindo-se a compreensão acima esboçada da virtude como valor e da força do caráter como virtude, poder-se-ia ensaiar uma definição da virtude como uma atitude que expressa um valor moral, ou melhor, uma atitude que encarna um valor moral.

A relação entre atitude e valor também já foi explorada na Psicologia Social, Ros (2006a) apresenta vários autores, incluindo os já citados Rokeach (1973) e Schwartz (2006), como representantes de discussão da temática. Por outro lado algumas dificuldades empíricas aparecem ao buscar se estabelecer uma relação entre atitude e valor, ou seja, esta relação parece pequena. A dificuldade parece residir em que as atitudes estejam conforme aos valores que as pessoas expressam. Tal fato pode reforçar ainda mais o já dito acima, ou seja, como valores e virtudes são realidades diferentes. A virtude, nessa proposta aqui traçada, seria uma atitude conforme ao valor e, não parece simples que ocorra essa união, por isso ser virtuoso é tão difícil e, por isso, a virtude foi relegada pouco a pouco a margem (dentre outros motivos apresentados)

Pode parecer confuso o aqui exposto, mas pontuando o já abordado pode-se facilitar a análise aqui empreendida.

I - O primeiro ponto buscou clarificar como o conceito de virtude pode ser entendido, desde a filosofia, como valor moral e, no contexto de uma Ética da Virtude, aproximá-lo de excelência. Ao mesmo tempo mostrou-se como o conceito de força do caráter pode aproximar-se da virtude segundo Aristóteles.

II - Em um segundo momento voltou-se para o conceito de força do caráter, mostrando sua origem, no contexto da Psicologia Positiva, como um traço positivo. Seguindo pela teoria dos traços de Allport (1961/1973) mostrou-se como tanto o conceito de traço como de atitude aproximam-se. Propôs-se então que as forças do caráter poderiam aproximar-se do conceito de atitude.

III - Aprofundou-se brevemente então no significado do conceito de atitude e de valor desde a Psicologia Social. Tal aprofundamento deve-se a conclusão da possibilidade de entender a virtude como valor e, da força do caráter como atitude.

IV – Ensaçou-se a definição de virtude como uma atitude que encarna um valor moral.

Ainda vale pontuar que uma aproximação da força do caráter como atitude e não como traço poderia ser mais condizente com a própria transição da palavra hábito, definidora da virtude em Aristóteles e Tomás de Aquino, para a Psicologia. Alguns autores (Aranguren, 1959; Abbagnano, 2007) defendem que a palavra hábito foi traduzida para a Psicologia Moderna no vocábulo atitude. Essa definição da virtude como uma atitude que expressa um valor moral também aproxima-se, com ressalvas, do núcleo da virtude para Hildebrand (1962), ou seja, uma atitude supra atual de valor.

Com isso, aponta-se outra possível aproximação da Psicologia Positiva ao tema das virtudes e forças do caráter, mas ressaltando-se que a compreensão aqui foi da virtude como um valor e da força do caráter como uma atitude.

Outro aspecto, agora na direção da coerência interna é quanto aos conceitos dentro da própria teoria da Psicologia Positiva. Uma das maiores acusações sofridas pela Psicologia Positiva (Held, 2005; Fernández-Rios e Comes, 2009; Fernandez-Rios e Novo, 2012) é a de confusão conceitual. Uma teoria que se relacione com tantos conceitos filosóficos sempre corre o risco de padecer de ignorância no que diz respeito à correta utilização dos mesmos.

Nesse caso o relacionamento entre virtudes e forças do caráter nem sempre fica claro e são apontadas dificuldades no que diz respeito à categorização das forças do caráter sob determinada virtude. Por exemplo a força de caráter prudência é descrita como o cuidado ao se tomar decisões, evitando falar ou fazer coisas que podem trazer arrependimento (Peterson e Seligman, 2004), sendo alocada sob a virtude da temperança. Tal compreensão aproxima-se muito da noção de prudência mais comum, quase sinônimo de cuidado. Contudo a noção clássica de prudência não significava cuidado. Sponville (1996) vai afirmar:

A prudência é a disposição que permite deliberar corretamente sobre o que é o bom ou mau para o homem (não em si, mas no mundo tal como é, não em geral, mas em determinada situação) e agir em consequência, como convier. (Sponville, 1996, p. 56)

Tal definição deixa claro que embora a prudência se relacione com cuidado, como a Psicologia Positiva coloca e, de certa forma com temperança, no momento de evitar excessos, ela sobretudo relaciona-se com a escolha do melhor. Por isso Aristóteles vai coloca-la como a que rege as virtudes morais, pois a prudência ou, sabedoria prática, discerne como e quando cada virtude deve ser exercitada.

Esta descrição leva claramente a pensar que, embora se relacione com a temperança, a prudência facilmente se relacionaria com a sabedoria ou conhecimento, de acordo com a classificação da Psicologia Positiva. O porquê dela estar relacionada com a temperança não fica claro. Tais questões demonstram que a classificação não está fechada e pode ser revista, mas enquanto existem diversos estudos, aqui já citados, para validação da lista em diferentes países e culturas, com a utilização do questionário VIA-IS, poucos são os estudos que buscam rever os aspectos mais teóricos do trabalho.

#### 4.3 ÉTICA E PSICOLOGIA: REFLEXÕES DESDE A PSICOLOGIA POSITIVA

Uma das reflexões interessantes que nascem desde um estudo crítico da Psicologia Positiva é quanto a sua relação com a Ética em seu entendimento mais clássico, ou seja, a Ética Grega e, ainda de certa forma, a Ética oriunda da filosofia Tomista.

A Psicologia Positiva dirige-se para tornar melhor a vida do ser humano. Sua preocupação é como viver melhor como pessoa, como florescer. Como visto no início deste trabalho, a Ética, em suas origens tinha essa preocupação. Embora dela nascessem normas que regessem o agir, a busca por qual seria o melhor agir como homem era um aspecto central da investigação. No fundo, voltava-se mais para o ser do que para o agir.

A ruptura entre Psicologia e Filosofia, parece ter alcançado também a Ética. A marginalização de conceitos como caráter e, de certa forma a própria virtude, demonstra como questões éticas, na Psicologia, reduziram-se apenas a determinação da conduta do Psicólogo ou de suas pesquisas e não desse interessante aspecto que é a formação do homem.

A própria noção de neutralidade e de prescrição encontra aqui um desafio. Até que ponto a pessoa formada em psicologia deve ser neutra? Não há um limite para tal neutralidade quando o próprio bem estar e desenvolvimento da pessoa entra em jogo? A Ética, enquanto promotora da busca por delimitar o melhor para o agir humano, surge como um horizonte que pode combater males como o relativismo. Ao mesmo tempo há, em certa medida no contexto da Psicologia uma prescrição e, não se deve ignorar a validade dela.

Agora qual seria o homem da Psicologia Positiva, ou seja, quais seriam as implicações para a compreensão de homem dentro desse movimento? Certamente que a primeira seria que o homem da Psicologia Positiva não é um egoísta que busca apenas a sua satisfação. Fica claro que um homem capaz de virtudes não é fechado em si mesmo, mas sim aberto para algo além dele.

A própria teoria de Seligman (2002/2004, 2011) tanto a primeira como a segunda deixam clara essa característica de um homem que aponta para algo além dele mesmo. A própria noção da importância de um sentido para se alcançar a felicidade permite dizer que o homem da Psicologia Positiva não é movido hedonisticamente: ele precisa de uma razão para viver que não seja ele mesmo.

Outro aspecto é quanto à liberdade do homem da Psicologia Positiva, ou melhor, seria esta visão de homem marcada pelo determinismo? Peterson e Seligman (2004) chegam a questionar tal ponto mas não aprofundam a discussão. O que seria possível dizer é que, em certa medida, o homem da Psicologia Positiva caminha mais para uma indeterminação do que a determinação. Uma fenomenologia, por exemplo, da relação entre forças do caráter e virtudes poderia ser muito rica e, demonstrar, mais claramente o quão esse homem é livre.

Enquanto a Psicologia Positiva debruça-se sobre o que leva o homem ao seu florescimento, certamente contribuirá para uma área importantíssima na atualidade. Sublinha-se que não significa levar o homem para a felicidade ou a satisfação, como muitas vezes parece que esse movimento se apresenta, mas conduzir o homem para sua completude. Realizar sua verdadeira função.

Virtudes e valores são temas centrais desse movimento e, de grande importância para a sociedade atual. Seja pelo Utilitarismo, pelo Dever ou pelo Bem, verifica-se que é importante ao homem de hoje redescobrir e viver segundo certos valores, fundamentais para o bem-estar social e individual. A virtude encarna estes valores e transparece em toda a pessoa como uma atitude, onde pensar, agir e sentir, coerentemente se expressam.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho fez-se um longo trajeto desde a Filosofia, notadamente da Ética, até o movimento da Psicologia Positiva, buscando clarificar o uso que a mesma faz do conceito virtude. Foi um trabalho amplo, mas que não tem como abordar toda a complexidade do conceito.

Contudo, algumas considerações podem ser tecidas ao final deste caminho. A primeira delas surge como uma crítica. Ela não se encontra isolada, outros autores citados neste trabalho realizaram-na com relação à Psicologia Positiva. Tal crítica volta-se para os problemas que certos conceitos encontram no contexto da teoria. Vale apontar a necessidade de um maior aprofundamento com a Filosofia, já que são conceitos principalmente oriundos desta disciplina, buscando suportes melhores para seu esclarecimento e definições.

O conceito de virtude, conforme apreendido pela Psicologia Positiva, embora possua semelhanças com a ideia pré-filosofica da virtude, ou seja, a da mesma como excelência, não pode ser descrito como retirado desta. No que diz respeito a Aristóteles há uma grande diferença entre a virtude para este e para a Psicologia Positiva. Tal aspecto é importante pela própria referência que o movimento faz a teoria aristotélica das virtudes.

Embora Peterson e Seligman (2004) apontem que há uma busca para um estudo mais científico da Ética das Virtudes, não foram encontrados durante a pesquisa realizada trabalhos que buscassem uma definição da Ética das Virtudes e em quais delas o movimento encontra maior amparo. Pelo apresentado aqui, parece que há por um lado uma correlação com a Ética das Virtudes Eudaimonista, já que tanto a felicidade como a excelência são levadas em conta, contudo a importância da prudência, central para esta Ética das Virtudes, é negligenciada. Se os conceitos de virtude e força do caráter forem entendidos conforme questões nascidas nesse trabalho, ou seja, como valor e virtude respectivamente, poder-se-ia dizer que a Psicologia Positiva enquadra-se mais no contexto da Ética das Virtudes baseada no agente. Parece necessário ao movimento aprofundar em algumas questões conceituais para não caminhar para seu próprio enfraquecimento.

Nesse aspecto parece interessante entender como a virtude, de fato, pode ser uma atitude que encarna um valor. Tal aproximação parece apreender muito mais a natureza complexa da virtude, ou seja, como algo que engloba toda a pessoa e, não apenas um aspecto desta.

Por outro lado são relevantes as contribuições que o movimento traz para a Psicologia, senão em termos de novidade, já que muitos de seus temas já eram estudados, principalmente em termos de institucionalização de uma nova perspectiva na Psicologia. Sobretudo uma perspectiva que parta de uma visão do homem capaz de realizar valores, não egoísta e não regido por um intenso desejo de satisfação individualista.

A Psicologia Positiva permite vislumbrar um homem não tão desequilibrado, permite uma esperança maior em um ser que, algumas vezes, parece somente ser capaz de realizar atrocidades. Tal fato pode ser determinante. Urge ter no mundo atual pessoas que sejam capazes de acreditar no homem e lutar pela dignidade do mesmo, evitando as ideologias que transformam a pessoa em um mero objeto, ou reduzem a pessoa humana, mecanizando-a ou entendendo-a como um ser determinado, incapaz de ser livre e responsável. O quanto a Psicologia Positiva ainda contribuirá para uma sociedade que floresça somente o futuro vai dizer, o presente deixa entrever que há um caminho melhor, onde as pessoas possam tornar-se, ainda que às apalpadelas, cada dia mais virtuosas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. São Paulo - SP: Editora Martins Fontes.
- Adler, A. (1998). *Understanding human nature*. Minnesota: Hazalden Foundation. (Trabalho original publicado em 1927)
- Agostinho (1980) *Confissões e De Magistro*. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural
- Allers, R. (1946). *Psicologia do caráter*. Rio de Janeiro - RJ: Livraria Editora Agir.
- Allport, G. W. (1927) Concepts of trait and personality. *Psychological Bulletin*, 24, 284-293
- Allport, G. W. (1973). *Personalidade: padrões e desenvolvimento*. São Paulo: EDUSP. (Trabalho original publicado em 1961).
- Allport, G. W. (1929) What is trait of Personality. *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 25, 368-372
- Aquino, S. (1990). *Suma de Teologia: Prima Secundae* (2 ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aranguren, J. L. L. (1959). *Ética* (2 ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Aristóteles (1967) *Metafísica*. Editorial Gredos. Madrid
- Aristóteles. (2009). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 33, 1-19
- Aspinwall, L. G., & Ursula, M. (2003). *A psychology of human strengths: Fundamental questions and future directions for a positive psychology*. Washington, DC: American Psychological Associations.
- Baltes, P. B., & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist*, 55, 122-136
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1973
- Biswas-Diener, R. (2006). From the Equator to the North Pole: A study of character strengths. *Journal of Happiness Studies*, 7, 293-310
- Bobonich, C. (2009). Os tratados éticos de Aristóteles. In R. Kraut (Ed.), *Aristóteles: A ética a Nicômaco* (pp. 21-41). Porto Alegre: Artmed.

- Brdar, I., & Kashdan, T. B. (2010). Character strengths and well-being in Croatia: An empirical investigation of structure and correlates. *Journal of Research in Personality*, 44, 151-154.
- Buckingham, M. (2012) *Destaque-se*. Rio de Janeiro: Editora Sextante
- Buckingham, M., & Clifton, D. O. (2008). *Descubra seus pontos fortes*. Rio de Janeiro: Editora Sextante.
- Buss, D. M. (2000). The evolution of happiness. *American Psychologist*, 55, 15-23.
- Castañon, G. (2012). Filosofia da Psicologia: Uma Taxonomia. In S. F. Araujo (Ed.), *História e filosofia da psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 187-221). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Cícero. (2006). *Sobre a amizade*. São Paulo: Editora Nova Alexandria.
- Clifton, D. O., e Harter, J. K. (2003) Investing in Strengths. In A. K. S. Cameron, B. J. E. Dutton, & C. R. E. (Eds) *Positive Organizational Scholarship: Foundations of a New Discipline* (pp. 111-121) San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, Inc.
- Collin, E. (1943) *Manual de Filosofia Tomista*. (Tomo II) Barcelona: Editor Luis Gili
- Copleston, F. (1974). *Historia de la filosofia: Grecia y Roma* (2 ed.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Csikszentmihalyi, M. (1999). *A Descoberta do Fluxo*. Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1997)
- Csikszentmihalyi, M.; Damon, W. & Gardner, H. (2004). *Trabalho qualificado: quando a excelência e a ética se encontram*. Porto Alegre: Artmed.
- Dahlsgaard, K., Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2005). Shared virtue: The convergence of valued human strengths across culture and history. *Review of General Psychology*, 9(3), 203-213.
- Diener, E. e Seligman, M. (2004) Beyond Money: Toward na Economy of Well-Being. *Psychological Science in The Public Interest*, 5, 1-31.
- Diener, E. (2000). Subjective well-being. *American Psychologist*, 55(1), 34-43.
- Diener, E.; Helliwell, J. F., & Kahneman, D. (Eds.). (2010). *International differences in well-being*. New York: Oxford University Press.

- Diener, E; Oishi, S. & Richard, Lucas. (2003) Personality, Culture and Subjective Well-Being: Emotional and Cognitive Evaluations of Life. *Annual Reviews Psychology*. 54, 403-425.
- Dinucci, A. (2009). A relação entre virtude e felicidade em Sócrates. *Filosofia Unisinos*, 10(3), 254-264.
- Echavarría, M. F. (2008). *De Aristóteles a Freud: Ensayo filosófico de história de la psicología*. Lima : Vida y Espiritualidad.
- Fernández-Rios, L., & Comes, J. M. (2009). Una revisión crítica de la história y situación actual de la psicología positiva. *Anuario de Psicología Clínica y de la Salud*, 5, 161-176
- Fernández-Rios, L., & Novo, M. (2012). Positive psychology: Zeigeist (or spirit of the times) or ignorance (or desinformation) of history? *Journal of Clinical and Health Psychology*, 12(2), 333-344.
- Fowler, R. D., Seligman, M. P., & Koocher, G. P. (1999). The APA 1998 Annual Report. *American Psychologist*, 54, 537-568.
- Frankl, V. E. (1994). *Logoterapia y análisis existencial. Textos de cinco décadas* (2 ed.). Barcelona: Editora Herder.
- Frankl, V. F. (2005) *Um Sentido para Vida: Psicoterapia e Humanismo*. Aparecida: Idéias e Letras.
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218-226.
- Fredrickson, B. L. (2004) The Broaden-and-build theory of positive emotions. *Philosophical Transactions of The Royal Society Biological Sciences*. 359, 1367-1377.
- Froh, J. (2009) Positive Emotions. In. *The Encyclopedia of Positive Psychology* (Ed. Lopez, S. J.) Oxford: Wiley-Blackwell.
- Froh, J. (2004). The history of positive psychology: Trust be told. *The Psychologist*, 16(3), 18-20.
- Furnham, A. & Lester, D. (2012) The development of a Short Measure of Character Strength. *European Journal of Psychological Assessment*. 28, 95-101.
- Gable, S. L., & Haidt, J. (2005). What (and why) is positive psychology. *Review of General Psychology*, 9(2), 103-110.
- Gardner (1997) *Arte, Mente y Cerebro: Uma aproximacion cognitiva a la creatividad*. Argentina: Paidós
- Gil, A. C. (1994). *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Atlas

- Gillham, J. E., & Seligman, M. E. P. (1999). Footsteps on the road to a positive psychology. *Behaviour Research and Therapy*, 37, 163-173.
- Gilman, R., Huebner, E. S., & Furlong, M. J. (Eds.). (2009). *Handbook of positive psychology in schools*. New York: Routledge.
- Held, B. S. (2005). The "virtues" of positive psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 25(1), 1-34.
- Hildebrand, D. V. (1962) *Ética Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder.
- Hildebrand, D. V. (2006) *Moralidad y conocimiento ético de los valores: una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Madrid: Ediciones Cristandad
- Hodges, T. D. & Clifton, D. O. (2004). Strengths-Based Development in Practice. In P. A. Linley & S. Joseph (Eds.), *Positive Psychology in Practice* (pp. 256-268). New Jersey: John Wiley e Sons.
- Homero. (2010). *A Ilíada*. São Paulo: Editora Benvira.
- Hume, D. (2009). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP.
- Hursthouse, R. (2009). A doutrina central da mediania. In R. Kraut (Ed.), *Aristóteles: A Ética a Nicômaco* (pp. 95-112). Porto Alegre: Artmed.
- Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>
- Ivanhoe, P. J. (2013). Virtue ethics and the Chinese Confucian tradition. In D. C. Russel (Ed.), *The Cambridge companion to virtue ethics* (pp. 49-69). New York: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1995). *Paidéia: A formação do homem grego* (3 ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Jorgensen, I. S., & Nafatad, H. E. (2004). Positive psychology: Historical, philosophical, and epistemological perspectives. In P. A. Linley & S. Joseph (Eds.), *Positive Psychology in Practice* (pp. 15-34). New Jersey: John Wiley e Sons.
- Kamtekar, R. (2013). Ancient virtue ethics: An overview with an emphasis on practical wisdom. In D. C. Russel (Ed.), *The Cambridge Companion To Virtue Ethics* (pp. 29-48). New York - NY: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2003). *A metafísica dos costumes*. São Paulo - SP: EDIPRO.

- Kashdan, T. B., Julian, T., Keith, M., & Uswatte, G. (2006). Social anxiety and posttraumatic stress in combat veterans: Relations to well-being and character strengths. *Behaviour Research and Therapy*, 44, 561-583.
- Krüger H. (1995) *Psicologia das Crenças: Perspectivas Teóricas*. (Tese) Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Kukla, A. (2001). *Methods of theoretical psychology*. Massachusetts: Brandford Book.
- Kukla, A. (1989) Nonempirical Issues in Psychology. *American Psychologist*. 44, 785-794.
- La Taille, Y. (2009). *Formação ética: Do tédio ao respeito de si*. Porto Alegre: Artmed.
- La Taille, Y. de. (2007) Desenvolvimento Humano: Contribuições da Psicologia Moral. *Psicologia USP*. São Paulo. 1, 11-36.
- Lalande, A. (1953a). *Vocabulário técnico y crítico de la filosofía: Tomo I* (5 ed). Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial.
- Lalande, A. (1953b). *Vocabulário técnico y crítico de la filosofía: Tomo II* (5 ed). Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial.
- Larson, R. W. (2000). Toward a psychology of positive youth development. *American Psychologist*, 55(1), 170-183
- Lawrence, G. (2009). O bem humano e o funcionamento humano. In R. Kraut (Ed.), *Aristóteles: A Ética a Nicômaco* (pp. 42-76). Porto Alegre: Artmed.
- Lazarus, R. S. (2003). Does positive psychology movement have legs? *Psychological Inquiry*, 14(2), 93-109.
- Linley, A. P., Joseph, S., Harrington, S., & Wood, A. M. (2006). Positive Psychology: Past, present, and (possible) future. *The Journal of Positive Psychology*, 1(1), 3-16.
- Lyubomirsky, S. (2008) *A Ciência da Felicidade: Como atingir a felicidade real e duradoura*. Rio de Janeiro: Elsevier."
- Lyubomirsky, S. (2013) *Os Mitos da Felicidade*. Rio de Janeiro: Odisseia.
- MacIntyre, A. (2001). *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC.
- MacIntyre, A. (1970). *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós.
- McMahon, D. M. (2007) *Felicidade: Uma História*. São Paulo: Editora Globo.
- Maritain, J. (1953). *Elementos de filosofia: introdução geral à filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Agir.

- Maritain, J. (1973). *A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas* (2 ed.). Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora.
- Maslow, A. (1954) *Motivation and Personality*. Harper e Row Publishers.
- Matthews, G. B. (2009). Aristotelian categories. In G. Anagnostopoulos (Ed.), *A companion to Aristotle* (pp. 144-161). London: Blackwell.
- McCullough, M. E. & Snyder, C. R. (2000). Classical sources of human strength: Revisiting n old home and building a new one. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 1-10.
- McCullough, M. E. (2000). Forgiveness as human strength: Theory, measurement and links to well-being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 43-55.
- Miller, A. (2008) A critique of Positive Psychology or 'The New Science of Happiness'. *Journal of Philosophy of Education*. 42, 591-608
- Mora, F. (1964) *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamerica
- Morente, M. G. (1980) *Fundamentos de Filosofia: Lições Preliminares*. 3°. ed. São Paulo: Editora Mestre Jou.
- Moro, J. F. (2011). *Sêneca e o conceito de virtus no Império Romano*. In V Congresso Internacional de História. (pp. 2502-2509). Maringá: Universidade Estadual de Maringá.
- Mounier, E. (1964) *O Personalismo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Myers, D. G. (2000). The funds, friends, and faith of happy people. *American Psychologist*, 55(1), 56-67.
- Nietzsche, F. (2001) *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Smart, N. (2000) *World Philosophies*. London: Routledge
- Noftle, E. E.; Schnitker, S. A. & Robins, R. W. (2011). Character and Personality: Connections between Positive Psychology and Personality Psychology. In K. M. Sheldon, T. B. Kashdan & M. F. Steger (Eds.), *Design Positive Psychology: Taking Stock and Moving Forward* (pp. 207-227). New York: Oxford University Press.
- Nogare, P. D. (1972). *Humanismos e Anti-humanismos em conflito*. São Paulo: Herder.
- Park, N. e Peterson. C. (2009) Character Strengths: Research and Practice. *Journal of College & Character*. 10, 1-10.
- Park, N. e Peterson, C. (2005) The Values in Action Inventory of Character Strengths for Youth. *The Search Institute Series on Development Attentive Community and Society*. 3, 13-23.

- Park, N., & Peterson, C. (2006a). Moral competence and character strengths among adolescents: The development and validation of the Values in Action Inventory of Strengths for Youth. *Journal of Adolescence*, 29, 891-909.
- Park, N., & Peterson, C. (2006b). Character strengths in organizations. *Journal of Organizational Behavior*, 27, 1149-1154.
- Park, N., & Peterson, C. (2009). Character strengths: Research and practice. *Journal of College and Character*, 10(4), 1-10.
- Park, N. (2004). Character strengths and positive youth development. *Annals of the American of Politival and Social Science*, 591, 40-54
- Park, N.; Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Strengths of character and well-being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 23(5), 603-619.
- Park, N.; Peterson, C. & Seligman, M. E. P. (2006). Character strengths in fifty-four nations and the fifty US states. *The Journal of Positive Psychology*, 1(3), 118-129.
- Paviani, J. (2012). Notas sobre o conceito de virtude em Platão. *Veritas*, 57(3), 86-98.
- Pawelski, J. O. (2003). The promise of positive psychology for the assessment of character. *Journal of College and Character*, 4(6), 1940-1639.
- Pereira, M. H. d. R. (1989). *Estudos de história da cultura clássica: cultura romana* (Vol. 2). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Peterson, C. (2006). *A primer in positive psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Peterson, C. & Seligman, M. E. P. (2003). Character strengths before and after September 11. *American Psychological Society*, 14(4), 381-384.
- Peterson, C. & Seligman, M. E. P., (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. New York: Oxford University Press.
- Peterson, C. (2000) The Future of Optimism. *American Psychologist*. 55, 44-55.
- Pickren, W. & Rutherford, A. (2012). Rumo a uma História Global da Psicologia. In S. F. Araújo (Ed.), *História e Filosofia da Psicologia: Perspectivas Contemporâneas* (pp. 57-66). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Pieper, J. (2010). *Las virtudes fundamentales* (3 ed.). Madrid: Ediciones Rialp.
- Platão. (1965). *A república*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Ratzinger, J. (2007) *Jesus de Nazaré. Do Batismo no Jordão à Transfiguração*. São Paulo: Editora Planeta

Reale, G. & Antiseri, D. (2007). *História da filosofia: filosofia antiga*. São Paulo: Paulus.

Resnick, S.; Warmoth, A. & Serlin, I. A. (2001). The humanistic psychology and positive psychology connection: Implications for psychotherapy. *Journal of Humanistic Psychology*, 41(1), 73-101

Rokeach, M. (1973) *The Nature of Human Values*. Nova York: Free Press

Ros, M. (2006a). Psicologia Social dos Valores: uma perspectiva histórica. In M. Ros & V. V. Gouveia (Eds.), *Psicologia social dos valores humanos: Desenvolvimentos teóricos, metodológicos e aplicados* (pp. 87-114) São Paulo: Editora Senac

Ros, M. (2006b). Valores, atitude e comportamento: uma nova visita a um tema clássico. In M. Ros & V. V. Gouveia (Eds.), *Psicologia social dos valores humanos: Desenvolvimentos teóricos, metodológicos e aplicados* (pp. 23-54) São Paulo: Editora Senac

Ruch, W., Proyer, R. T., Harzer, C., Park, N., Peterson, C., & Seligman, M. E. (2010) Assessment of strength of character: German adaptation of the VIA-IS : Adaptation and validation of the German version and the development of a peer-rating form. *Journal of Individual Differences*, 31, 138–149.

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

Russel, D. C. (Ed.). (2013). *The Cambridge companion to virtue ethics*. New York: Cambridge University Press.

Russel, Paul. (2013). Hume's anatomy of virtue. In D. C. Russel (Ed.), *The Cambridge companion to virtue ethics*. (pp. 92-123) New York: Cambridge University Press.

Salovey, P.; Rothman, A. J.; Detweiler, J. B. & Steward, W. T. (2000). Emotional states and physical health. *American Psychologist*, 55(1), 110-121.

Sánchez-Migallon, S. (2001) ¿Ética aristotélica versus Ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand, *Scripta Theologica* XXXII (2001), p. 301-310.

Scheler, M. (2001) *Ética: Nuevo Ensayo de fundamentación de um personalismo ético*. Madrid: Caparrós Editores (Trabalho original publicado em 1913)

Schofield, M. (2003). Stoic ethics. In B. Inwood (Ed.), *The Cambridge companion to stoics* (pp. 233-256). New York: Cambridge University Press.

Schwartz, S. H. (2006). Há aspectos universais na estrutura e no conteúdo dos valores humanos?. In M. Ros & V. V. Gouveia (Eds.), *Psicologia social dos valores humanos: Desenvolvimentos teóricos, metodológicos e aplicados* (pp. 55-86) São Paulo: Editora Senac

Seligman, M. E. P. (2011). *Florescer: uma nova compreensão sobre a natureza da felicidade e do bem-estar*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.

Seligman, M. E. (2004) *Felicidade Autêntica: Usando a nova Psicologia Positiva para a realização permanente*. Rio de Janeiro: Objetiva. (Trabalho original publicado em 2002)

Seligman, M. E. P. & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14.

Seligman, M. E. P. & Fowler, R. D. (2011). Comprehensive Soldier Fitness and the Future of Psychology. *American Psychology*. 66, 82-86

Seligman, M. E. P. (2002). Positive Psychology, Positive Prevention and Positive Therapy. In Snyder, C. R. & Lopez, S. J. (Eds.), *Handbook of Positive Psychology*. (pp. 3-9) New York: Oxford University Press.

Seligman, M. E. P.; Jayawickreme & Forgeard, M. J. C. (2012) The Engine of Well-Being. *Review of General Psychology*. 16, 327-342.

Shaftesbury. (1977). *An inquiry concerning virtue or merit*. Manchester: Manchester University Press.

Sheldon, K. M., & King, L. (2001). Why Positive Psychology is Necessary. *American Psychologist*, 56(3), 216-217.

Shryack, J.; Steger, M. F.; Krueger, R. F. & Kallie, C. S. (2010) The structure of virtue: An Empirical investigation of the dimensionality of the virtues in action inventory of strengths. *Personality and Individual Differences*. 48, 714-719.

Slote, M. (2003). Sentimentalist virtue and moral judgement: Outline of a project. *Metaphilosophy*, 34, 131-143.

Snyder, C. R. & Lopez, S. J. (2009) *Psicologia Positiva: Uma abordagem científica e prática das qualidades humanas*. Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 2007)

Sponville, A. (2006) *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Editora Martins Fontes

Spranger, E. (1976) *Formas de vida: Psicologia entendida como ciência do espírito e ética da personalidade*. Rio de Janeiro : Zahar editores.

Swanton, C. (2013). The definition of virtue ethics. In D. C. Russel (Ed.), *The Cambridge companion to virtue ethics*. (pp. 315-338) New York: Cambridge University Press.

Vaz, H. C. L. (1999). *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola.

Voitle, R. B. (1955). Shaftesbury's moral sense. *Studies in Philology*, 52(1), 17-38.

Waterman, A. S. (2013). The humanistic psychology - positive psychology divide: *Contrast in philosophical foundations*. *American Psychologist*, 68(3), 124-133.

Wojtyla, K. (1982) *Amor e Responsabilidade: Estudo Ético*. São Paulo: Edições Loyola.

Wojtyla, K. (2003) *Mi vision del Hombre*. Madrid: Ediciones Palabra