

## DOIS TIPOS DE ÉTICA TELEOLÓGICA

Rafael Rodrigues Pereira<sup>1</sup>

Resumo: o objetivo deste trabalho consiste em mostrar que as éticas consequencialistas e as éticas eudaimônicas, mesmo sendo teleológicas, são profundamente divergentes. O foco de nossa análise estará na maneira pela qual os autores antigos e os modernos entendem a noção de “felicidade” – como uma forma de atividade pelos primeiros e como um estado de coisas pelos últimos. Argumentaremos que esta diferença faz com que as concepções dos antigos tenham mais em comum com as doutrinas deontológicas modernas do que com as consequencialistas. No final de nossa exposição exploraremos alguns desdobramentos desta tese, em relação a temas como a noção de maximização e o altruísmo.

Palavras-chave: eudaimonismo; consequencialismo; ética teleológica; felicidade.

### I – Éticas teleológicas

O objetivo deste trabalho consiste em discutir as principais diferenças entre dois tipos de ética teleológica, as eudaimônicas e as consequencialistas. Acredito haver muita confusão entre as duas, pelo fato de poderem ser agrupadas sob a mesma classificação.<sup>2</sup> Tentarei mostrar que são profundamente diferentes. Esta reflexão, embora seja, sobretudo, ética, também tem desdobramentos na área da política, onde encontramos propostas consequencialistas (por exemplo, utilitaristas) e de inspiração eudaimônica (por exemplo, o comunitarismo).

Podemos começar nossa exposição discutindo o que é uma ética teleológica. Uma das definições mais famosas vem de Rawls: trata-se de uma concepção em que “o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem”.<sup>3</sup>

Rawls, na verdade, também pode ser considerado um bom exemplo de autores que parecem misturar de forma equivocada diferentes concepções teleológicas. Na sequência da definição que vimos acima, de fato, afirma que:

---

<sup>1</sup> Professor adjunto em ética do departamento de filosofia da Universidade Federal de Goiás – UFG.

<sup>2</sup> Tenho visto, em muitos congressos, palestrantes afirmarem que o utilitarismo é uma doutrina que “começou nos gregos”. Um exemplo deste erro pode ser visto em GUIRALDELLI, *Filosofia política para educadores*, posição 1407: “o utilitarismo é uma doutrina em filosofia política que, embora moderna, tem um pé na antiguidade”. Este tipo de aproximação, sem dúvida, se baseia no fato de que tanto o eudaimonismo quanto o utilitarismo conferem centralidade à noção de “felicidade”. Mas isto, como espero mostrar no decorrer deste trabalho, é muito pouco para ver o utilitarismo como algum tipo de “retomada” da visão dos antigos.

<sup>3</sup> RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 26.

As teorias teleológicas diferem, muito claramente, em seu modo de especificar a concepção de bem. Se ele for tomado como a realização da excelência humana nas diversas formas de cultura, temos o que podemos chamar de perfeccionismo. Esta noção se encontra em Aristóteles e Nietzsche. Se o bem for definido como prazer, temos o hedonismo; se for felicidade, o eudaimonismo, e assim por diante. Tomarei o princípio da utilidade na sua forma clássica como aquele que define o bem como a satisfação do desejo, ou talvez melhor, como a satisfação do desejo racional.<sup>4</sup>

Há vários problemas, a nosso ver, nesta descrição. A ética de Aristóteles, por exemplo, é classificada como perfeccionista e não como eudaimônica, sendo que os elementos perfeccionistas de sua doutrina claramente se subordinam à promoção da felicidade enquanto sumo bem.<sup>5</sup> Rawls também parece ignorar que o utilitarismo se baseia na promoção da felicidade, e, portanto, deveria ser considerada eudaimônica de acordo com sua classificação. Também não fica claro se sua definição geral – o justo como “aquilo que maximiza o bem” – significa que o bem deve ser visto como *resultado* de nossas ações, o que já implicaria uma estrutura consequencialista; se este for o caso, então, como veremos mais adiante, Rawls também está equivocado ao classificar desta forma éticas eudaimônicas como a de Aristóteles.

Este pode ser um bom exemplo, assim, de como as éticas dos antigos costumam ser aproximadas de forma contestável a concepções modernas como o utilitarismo, devido à centralidade da noção de Bem. Como dissemos, tentaremos mostrar o quanto esta aproximação pode ser equivocada. No entanto, mesmo defendendo que as duas abordagens são divergentes em importantes aspectos, acreditamos que ambas devem, sim, ser classificadas como teleológicas. Daí o título de nosso trabalho.

Este caráter teleológico torna-se claro se adotarmos uma definição que, embora siga a mesma linha da de Rawls, adquire contornos mais amplos: definimos uma ética teleológica como aquela em que o conceito central ou primordial é uma noção de Bem. Esta definição evita algumas ambiguidades que existem, a meu ver, na expressão “o justo como a maximização do bem”. Isto com certeza está correto em relação ao consequencialismo, mas sua aplicação às éticas eudaimônicas dependerá, como veremos, de como a noção de “maximização” é compreendida.

A partir da definição geral que oferecemos, tanto as éticas consequencialistas quanto as eudaimônicas são teleológicas. As primeiras, de fato, consideram que o valor moral de uma ação depende de suas consequências. Se estas forem “boas”, a ação tem valor ou é

---

<sup>4</sup> RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 27.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098a17.

correta. Se forem ruins, a ação é considerada imoral. Ora, dizer que a justificação depende de algo ser “bom” implica que o Bem é a noção primordial. Como disse Rawls, o sentido de justo, aqui, é claramente derivado do de bem. É preciso salientar, pois isso será importante mais adiante, que a estrutura de uma ética consequencialista implica que o bem seja visto como um estado de coisas no mundo, na medida em que trata-se de algo que é *produzido* por nossas ações.<sup>6</sup>

Em relação às éticas eudaimônicas, basta analisar, justamente, o termo “eudaimonia” para nos certificarmos do caráter teleológico destas abordagens. Sua origem etimológica é “ter um bom *daimon*”, expressão usada originalmente para designar pessoas que teriam sido favorecidas pelos deuses em suas vidas.<sup>7</sup> A *eudaimonia*, assim, é uma vida que vale a pena, uma vida lograda, ou, como dirão os autores contemporâneos, “boa vida” ou “florescimento”. O termo também costuma ser traduzido por “felicidade”, mas, como veremos mais adiante, esta tradução é enganosa se não levarmos em conta a forma diferente com que autores antigos e modernos tendem a compreender esta noção.

A questão central das éticas gregas, assim, é “como eu devo viver”,<sup>8</sup> e a resposta sempre é “a vida virtuosa”, embora diversas questões paralelas – por exemplo, o que são as virtudes ou como são adquiridas – diferenciem os autores uns dos outros. A *eudaimonia* é colocada como o “sumo bem”, aquilo em função do qual todas as nossas ações são ou devem ser, em última instância, realizadas.<sup>9</sup> A centralidade da noção de Bem é assim claramente estabelecida, e, portanto, o caráter teleológico destas abordagens.

## II – Felicidade eudaimonista e consequencialista

Apesar desta classificação comum, as éticas consequencialistas e as eudaimônicas, como procuraremos argumentar, são profundamente diferentes. Nossa exposição se concentrará na concepção de *eudaimonia* dos antigos, que deve ser compreendida como uma forma de *atividade*, ao passo que na visão moderna – e em particular nas concepções consequencialistas – a felicidade é entendida como um estado de coisas. Como veremos, esta diferença aparentemente trivial tem profundas consequências. Posteriormente, em um segundo momento de nossa exposição, iremos explorar alguns destes desdobramentos, em relação a temas como a maximização e o altruísmo.

---

<sup>6</sup> Cf. MULGAN, *Utilitarismo*, p. 184: “o ponto básico do consequencialismo consiste em que a resposta apropriada ao valor é promovê-lo. Se você acha que  $x$  é bom, então deve tentar aumentar a quantidade de  $x$  no mundo”.

<sup>7</sup> JAEGER, *Paidéia*, p. 965.

<sup>8</sup> PLATÃO, *A República*, 352d. Cf. ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 27.

<sup>9</sup> É o que Vlastos chama de “axioma eudaimonista” (VLASTOS, *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*, p. 33).

O que significa, assim, dizer que a *eudaimonia* dos gregos é uma forma de atividade? Podemos começar nossa análise por Aristóteles, que a entende, justamente, enquanto uma “atividade bem sucedida”. O termo grego que mais se aproxima deste significado – *energia* – já aparece na definição que se encontra no capítulo 7-1 da *Ética a Nicômaco*: “o bem humano é uma atividade [*ἐνέργεια*] conformada por uma excelência”.<sup>10</sup> É interessante lembrar que esta definição é decorrente do famoso argumento do *érgon*: o termo *ἔργον* tem a mesma raiz de *ἐνέργεια*, e significa “agir” (em oposição a falar), realização ou execução; Aristóteles define assim a felicidade como a realização da atividade racional, por ser esta aquela que é peculiar ao ser humano, que expressa o que ele realmente é.<sup>11</sup>

Podemos considerar que esta dimensão “ativa” da felicidade está estreitamente ligada à conexão desta com as virtudes (e, portanto, a sua dimensão ética): se viver é agir,<sup>12</sup> então “viver bem” é agir bem, de forma virtuosa. É importante observar, assim, que a noção de bem implicada em uma ética teleológica não precisa necessariamente ser algo – um objeto ou estado de coisas – que obtemos *através* de nossas ações, compreendido de forma separada destas. Podemos nos lembrar, aqui, da distinção entre *práxis* e *poiésis* proposta por Aristóteles em EN-VI: no ato de produzir (*ποιήσεως*) o fim é externo à atividade, ao passo que no agir (*πράξεως*) o fim é interno à própria ação.<sup>13</sup> De forma relacionada, Aristóteles afirma que as ações virtuosas devem ser escolhidas por si mesmas<sup>14</sup> – em flagrante contradição, portanto, com as éticas consequencialistas, nas quais o valor moral de nossos atos não está neles próprios, mas sim naquilo que deles resulta.

A compreensão da *eudaimonia* como uma forma de atividade se liga a outro ponto, central para a ética dos antigos, acerca dos respectivos papéis da virtude e da fortuna na boa vida. Muitos autores – por exemplo, Platão em seus primeiros escritos e os estoicos –, adotam uma tese da *suficiência*, afirmando, assim, que a virtude é necessária e suficiente para uma pessoa ser feliz. Uma pessoa virtuosa terá uma boa vida mesmo sofrendo desgraças como, por exemplo, a morte de seus entes mais queridos.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098a17. Embora o termo *eudaimonia* não apareça aqui, Aristóteles já havia estabelecido anteriormente que o sumo bem é a felicidade (1095a20). A dimensão “ativa” da *eudaimonia* será reforçada logo adiante, quando Aristóteles afirma que esta não pode ser entendida apenas como uma posse: “é possível que uma condição subsista sem que daí resulte qualquer bem, como acontece com quem está a dormir ou com alguém que está, de algum outro modo, inativo; assim não é capaz de entrar em atividade, coisa necessária à ação e *a fortiori* à boa ação” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098b33-1099a5. Cf. *Política* 1328a37-38; 1332a7-10 e *Magna Moralia*, 1200a34-34).

<sup>11</sup> Cf. DESTREÉ, “Como Demonstrar o Próprio do Homem”, p. 398.

<sup>12</sup> Cf. *Ética a Nicômaco*, 1175a11: “a vida é uma certa atividade”.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140b6.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1105a31-3.

<sup>15</sup> IRWIN, “A Felicidade Permanente”, p. 227.

Podemos considerar que este tipo de reflexão remete diretamente à compreensão da felicidade enquanto atividade: de fato, se aquela consiste, essencialmente, em um “agir bem”, então dependerá, em um sentido forte, do próprio agente, e não da fortuna. Mesmo que tenhamos muito azar em nossa vida, a felicidade ainda dependerá fundamentalmente de como reagirmos a este azar, e não no próprio azar. A virtude, muitas vezes, se destaca, justamente, em situações adversas – se agimos bem até mesmo nestas situações, então é possível afirmar que somos felizes.<sup>16</sup> Como diz Annas,

a felicidade é assim pensada como ativa e não como passiva, como algo que envolve a atividade do agente, e, portanto, sendo, consensualmente, dependente do agente. Este tipo de consideração já descartaria de saída, por exemplo, a riqueza. A felicidade não pode ser uma coisa, por melhor que ela seja, que alguém possa presentear a você. No mínimo ela envolve o que você *faz* com a riqueza, o tipo de *uso* que faz disso.<sup>17</sup>

A dimensão da *eudaimonia* enquanto atividade implica, assim, que esta não possa ser vista como algo que simplesmente “acontece” ao agente em um sentido passivo. Como veremos mais adiante, a visão moderna admite esta possibilidade: posso ser feliz simplesmente porque tive sorte – ganhei na loteria, uma pessoa maravilhosa por acaso se

---

<sup>16</sup> Alguns autores – em particular Aristóteles – adotam uma tese mais moderada, que podemos chamar, seguindo Irwin, de tese da *dominância* (IRWIN, “A Felicidade Permanente”, p. 227). A virtude ainda é o bem mais importante para a boa vida, mas não é, por si só, suficiente. Mesmo nesta versão, no entanto, a compreensão da felicidade como atividade ainda é central: para Aristóteles os bens externos são, em geral, *instrumentos* necessários para o exercício da virtude (por exemplo, uma pessoa precisa ter dinheiro para poder ser magnânima), e mesmo quando estes bens são propriamente *contribuintes* desta felicidade a pessoa virtuosa ainda é vista como norma e medida de quais seriam os bens “verdadeiros” (1113a29) – daí a tese de que a pessoa viciosa é necessariamente infeliz (IRWIN, “A Felicidade Permanente”, p. 220).

<sup>17</sup> ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 45, tradução nossa. Embora estejamos focando mais, aqui, a concepção de Aristóteles, podemos afirmar que o entendimento da *eudaimonia* como uma forma de atividade é característica da visão dos antigos de forma geral. Os principais elementos que apontamos acima, como a centralidade da virtude para a felicidade em comparação à fortuna, são comuns à maioria dos filósofos deste período. Platão, por exemplo, também confere à virtude este papel dominante, considerando que a contribuição dos bens externos para a *eudaimonia* depende do uso destes por parte da pessoa virtuosa (PLATÃO, *Eutidemo*, 661b4-d4) (as posições de Platão nem sempre são as mesmas em seus textos, mas esta pode ser considerada sua posição dominante, por assim dizer). Também para os estoicos nosso sumo bem é “ser feliz” e não a felicidade, – ou seja, uma atividade, e não de um estado de coisas (ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 36). Epicuro talvez seja um caso mais complicado, devido a seu hedonismo – a noção de prazer parece remeter mais a um estado de coisas do que a uma atividade. Não temos tempo de desenvolver, neste artigo, o caso de Epicuro, mas é importante notar que, independentemente da análise que possa ser feita de sua concepção, isso não afetaria essencialmente o que estamos afirmando aqui: a conclusão à qual se poderia chegar, em função desta análise, é a de que sua ética não é eudaimônica (cf. nota 22).

apaixonou por mim etc. Para os antigos, no entanto, a felicidade sempre estará ligada àquilo que *fazemos*, e, portanto, ainda temos que “agir bem” em relação a estas circunstâncias afortunadas – usar o dinheiro que ganhamos de forma virtuosa, sermos bons companheiros para quem nos ama etc.

Podemos agora passar à comparação com o consequencialismo. Como foi dito, trata-se de uma concepção normativa segundo a qual o valor moral de nossas ações depende de suas consequências. Estas são vistas como um “estado de coisas” gerado no mundo. A ação moralmente correta, assim, seria aquela onde o Bem é maximizado nestas consequências – por exemplo, se a quantidade de prazer gerado for maior do que seria nas ações alternativas.

As versões mais comuns do consequencialismo são o egoísmo racional e o utilitarismo, onde o bem a ser maximizado é a felicidade. Em tais concepções, como dissemos, o valor moral de uma ação não está nela própria, mas sim em algo que dela resulta, onde o Bem (em geral a felicidade) é maximizado. Após o que foi visto acerca das éticas eudaimônicas, a relevância deste fato na comparação que estamos propondo deveria ser óbvia: a compreensão da *eudaimonia* como uma forma de atividade faz com que o “bem” em questão seja uma qualidade inerente à própria ação – um “agir bem” – e não algo que se obtém através desta. Neste sentido, as éticas eudaimônicas parecem se aproximar mais de concepções deontológicas do que de consequencialistas.

Como se sabe, existe uma tensão, na teoria moral moderna, entre estes dois tipos de abordagem. O que caracterizaria uma ética deontológica – dentre as quais Kant seria a principal referência – é justamente o fato de a correção ser uma propriedade intrínseca à própria ação.<sup>18</sup> É assim que para Kant, por exemplo, o ato de mentir é errado em si mesmo, ao passo que em uma moral consequencialista esta correção dependerá dos resultados positivos ou negativos da mentira.<sup>19</sup>

Ora, conforme já foi mencionado, para Aristóteles as ações nobres (*τὸ καλόν*) devem ser escolhidas por si mesmas. Mais do que isso: como a atividade envolvida na boa vida é, essencialmente, a atividade racional, existe em Aristóteles a ideia kantiana de que uma ação deve ser realizada “porque é o certo”, como um comando da razão, incorporado na expressão *ὁρθὸς λόγος*.<sup>20</sup> Esta dimensão também é bastante clara, por exemplo, nos estoicos, para quem

---

<sup>18</sup> POJMAN, *Ethics – discovering right and wrong*, p. 131.

<sup>19</sup> Como se sabe, o chamado “utilitarismo de regra” seria uma forma de tentar incorporar alguns elementos deontológicos ao utilitarismo. Mas isso não afeta o ponto que estamos discutindo, pois mesmo neste caso o critério de correção ainda está nas consequências ruins de se desobedecer à regra, e não na ação considerada em si mesma.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1107a1; 1138b20. Como comentaremos mais adiante, é preciso considerar que, embora faça sentido dizer em uma situação particular que fazemos o certo “porque é o certo”, o valor desta ação ainda depende de sua contribuição para uma concepção substantiva de boa vida. Assim, a noção de sabedoria prática ou *phronesis*, em Aristóteles, é definida como uma deliberação excelente sobre a concepção correta de *eudaimonia* (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140a26). A operacionalidade da *phronesis* depende de

as ações moralmente perfeitas (*katorthōmata*) são aquelas realizadas de acordo com o *logos* divino, que pode ser entendido como uma espécie de “lei” da razão.<sup>21</sup>

Julia Annas, em um determinado trecho de *The Morality of Happiness*, comenta de forma clara o afastamento entre as éticas eudaimônicas e as consequencialistas:

Esta ideia, de que meu fim ou objetivo último envolve minha própria atividade, não sendo um bem que outros poderiam igualmente conseguir para mim, é importante para nossa compreensão das teorias antigas. Vai de certa forma no caminho de explicar a ausência quase completa, nestas éticas, de qualquer coisa parecida com ideias consequencialistas. O objeto de meu fim racional abrangente é eu agir de um jeito e não de outro, meu obter ou usar bens, e não apenas os bens em si mesmos. Meu bem final não poderia ser uma coisa boa, nem ser apenas um bom estado de coisas. Estes são descartados desde o início pelo fato de que não têm nenhuma conexão essencial com minha atividade; alguém poderia obter e me presentear com uma boa coisa ou estado de coisas, mas isso seria irrelevante para meu bem final, que precisa depender de mim consegui-lo.<sup>22</sup>

A partir destas considerações, torna-se claro como a aproximação entre éticas eudaimônicas e consequencialistas – pelo fato de ambas serem teleológicas, centradas em uma noção de Bem – pode ser um erro grosseiro. Como vimos, a forma diferente de entender o que é felicidade faz com que as éticas eudaimônicas, de forma geral, se aproximem mais

---

uma educação prévia de nossos desejos, para que estes visem o verdadeiro bem. Existe, portanto, um entrecruzamento da razão com nossas inclinações, o que se distancia da concepção de racionalidade pura ou transcendental que encontramos em Kant. Este ponto se liga a outra importante divergência entre estes autores, acerca da universalidade de nosso juízos morais: em Aristóteles a noção de *ὁρθὸς λόγος* expressa sim a ideia de que existe uma “coisa certa a se fazer”, mas esta é uma verdade moral inerente a circunstâncias específicas, apreendida pelo homem de prudência, graças, justamente, à concepção adequada de *eudaimonia* que este possui (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1141b22). Como comenta Zingano, o particularismo aristotélico não impede que a ética também acomode regras gerais do tipo “no mais das vezes”, e até mesmo algumas restrições deontológicas, como, por exemplo, em relação ao assassinato ou ao adultério (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1107a9). Mas mesmo estas podem ser derivadas, em última instância, do registro do particular, que é, assim, o mais fundamental para Aristóteles (ZINGANO, “Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica”, p. 357).

<sup>21</sup> ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 303.

<sup>22</sup> ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 37, tradução nossa. Na sequência, Annas comenta que Epicuro, apesar de seu hedonismo, não é consequencialista, por levar a sério o modelo eudaimônico das éticas antigas. Entre os antigos, seria possível encontrar elementos consequencialistas somente nos Cirenaicos e no *Protágoras* de Platão, mas estes teriam, justamente, problemas sistemáticos por conta disso (ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 37).

das concepções deontológicas do que das consequencialistas. Este fato é com frequência ignorado – como vimos no caso de Rawls, ele próprio um autor deontológico, de inspiração kantiana. Rawls não parece perceber que concepções como a de Aristóteles estariam mais próximas de sua própria visão do que do utilitarismo por ele criticado. Este fato é confirmado, diga-se de passagem, pelo debate político contemporâneo, em que autores comunitaristas – os que mais se inspiram nas concepções eudaimônicas – com frequência são, como o próprio Rawls, adversários do utilitarismo.<sup>23</sup>

O afastamento das éticas consequencialistas não significa, no entanto, que as éticas eudaimônicas devam ser consideradas um tipo de concepção deontológica em sentido mais estrito, sobretudo se estas últimas são definidas a partir da “prioridade do justo”, como propõe Rawls. Como vimos anteriormente, a questão central das concepções eudaimônicas é “como eu devo agir para ter uma vida feliz”, e, portanto, sua noção central é uma concepção de Bem entendida como boa vida. Isso significa que o valor da justiça – ou da “ação correta” – ainda depende de sua contribuição para que a vida do agente seja uma vida que valha a pena. Neste sentido o “bem” antecede o “justo”, como se espera em uma ética teleológica. Ainda que a maioria dos autores gregos considere que a *eudaimonia* envolve fortemente o exercício da razão, existe uma abertura, neste tipo de concepção, para se argumentar que talvez a vida boa não seja a do homem justo, mas sim, por exemplo, a do herói – como era o caso, de certa forma, no período arcaico grego, quando a ideia de *eudaimonia* era associada à figura do guerreiro –, ou até mesmo uma vida de expressão artística (que é uma resposta que poderíamos, até certo ponto, enxergar em Nietzsche). Tais concepções precisam assim fornecer algum argumento que justifique que o modo de vida do homem justo, ou do sábio, é a melhor vida que um ser humano pode viver. Esta é a função que exerce o argumento do *érgon* em Aristóteles, assim como a noção de *oikeiosis* nos estoicos.

Este tipo de argumento não faz sentido em éticas deontológicas, pois estas *partem* da noção de justiça, entendida como anterior a qualquer concepção de Bem, inclusive a boa vida.<sup>24</sup> Em uma concepção deontológica, assim, o motivo último pelo qual eu devo realizar uma ação ou escolher um princípio de justiça é simplesmente “porque é o justo”, independentemente de sua contribuição para que o agente tenha uma vida lograda.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Cf. SANDEL, *O que o dinheiro não compra*, p. 32-33; TAYLOR, “The Diversity of Goods”, p. 129 *et seq.*

<sup>24</sup> Cf. SANDEL, *O liberalismo e os limites da justiça* (sobretudo prefácio e capítulos I e IV).

<sup>25</sup> Isso não impede, obviamente, que um agente deliberando sobre sua felicidade possa chegar à conclusão que uma vida baseada em princípios de justiça kantianos ou rawlsianos seja uma boa vida. Mas este não é o tipo de reflexão que estabelece o valor moral destes princípios. Este ponto está diretamente ligado ao fato de que nos autores modernos encontramos uma nítida separação entre as esferas da moral e da felicidade, contrariamente ao que se via nos antigos. A deliberação sobre a boa vida não é mais considerada uma reflexão de natureza moral, embora as obrigações morais possam – e até devam – ser levadas em conta neste tipo de deliberação.



As concepções *eudaimônicas*, portanto, são éticas teleológicas, nas quais o Bem antecede o justo, assim como ocorre nas éticas consequencialistas. O que estamos tentando mostrar neste artigo, no entanto, é que a maneira diferente pela qual o Bem é entendido nestas concepções faz com que as primeiras, paradoxalmente, possuam mais afinidades com as éticas deontológicas do que com estas últimas. Se a felicidade consiste em “viver de uma certa maneira”, e não em um estado de coisas produzido no mundo, então o bem é algo que se expressa e se incorpora em nossas ações, e não um estado de coisas que resulta delas. Esta maior afinidade, no entanto, não deve nos induzir a cometer o erro oposto, de confundir as éticas eudaimônicas com as deontológicas. Em uma ética eudaimônica, o valor de nossos atos ainda depende de como estes expressam e incorporam um ideal de pessoa virtuosa e de boa vida. Estamos aqui falando, portanto, de três formas distintas de compreender a ética, que possuem diversos pontos de aproximação e de afastamento entre si.<sup>26</sup>

Podemos agora passar à análise de alguns desdobramentos desta distinção, conforme anunciamos anteriormente. A nosso ver, é possível evidenciar a dimensão teleológica das éticas eudaimônicas em função de um importante elemento tradicionalmente associado a doutrinas consequencialistas, que é a noção de maximização. Vimos que Rawls define as éticas teleológicas como aquelas em que “o justo maximiza o bem”. De fato, se estamos interessados em promover algo “bom”, a atitude racional parece ser a de fazê-lo o máximo possível. Por que deveríamos promovê-lo somente até certo ponto?

É claro que em nosso dia-a-dia muitas coisas parecem ser boas somente até certo ponto, como comida, por exemplo. Mas isso ocorre porque há alguma outra noção de bem sendo implicitamente maximizada, como a saúde. Queremos ser saudáveis o máximo possível, e, por isso, deveríamos evitar comer em demasia. Em uma ética teleológica, assim, um bem específico só pode ser limitado por outro bem (ou até mesmo pelo justo, desde que esta noção, por sua vez, seja compreendida em função do bem – como ocorre no utilitarismo de regra). Neste sentido, o sumo bem de uma ética teleológica – em geral a felicidade – não pode sofrer este tipo de limitação, devendo, portanto, ser maximizado.

A maximização é claramente uma característica de éticas consequencialistas.<sup>27</sup> Mas, e quanto às eudaimônicas? Isso depende, a nosso ver, de como compreendemos esta noção: de forma meramente quantitativa ou também qualitativa.

---

<sup>26</sup> O debate político contemporâneo, conforme já foi comentado, ilustra bem este entrecruzamento complexo entre os três tipos de concepção: a estrutura teleológica de sistemas políticos centrados em concepções substantivas de boa vida, comum entre os comunitaristas, contrasta fortemente com a neutralidade do Estado defendida por Rawls (ver discussão sobre “concepções abrangentes” em *Liberalismo político*). Isso não impede, como dissemos, que os comunitaristas se juntem a Rawls e outros liberais deontológicos em sua oposição ao utilitarismo.

<sup>27</sup> MULGAN, *Utilitarismo*, p. 184.

Uma boa forma de ilustrar este ponto é através da amizade: Aristóteles considera que a *philia* é um elemento essencial da boa vida, e que, sem amigos, não é possível sermos felizes.<sup>28</sup> Se a amizade é um bem, então podemos esperar que ela deva ser maximizada, mas o que isso significa exatamente? Que deveríamos ter a maior *quantidade* possível de amigos? Aristóteles nega isso explicitamente, afirmando ser algo supérfluo, pois o que importa é ter bons amigos.<sup>29</sup> Se pensarmos na amizade desta forma mais qualitativa, será que a noção de maximização não se aplica mais? A nosso ver sim: de fato, ter bons amigos parece ser uma maneira mais efetiva de aumentar a presença da “amizade” em nossas vidas do que simplesmente ter muitos deles. A partir do momento em que a amizade é reconhecida como um bem, faz sentido, em uma ética teleológica, que busquemos ter o máximo possível dela (a não ser que seja limitada por algum outro bem), mas seria simplista pensar nisso em termos meramente quantitativos.

A maximização, no entanto, é muitas vezes compreendida de forma quantitativa, o que leva alguns autores a negar que esta noção esteja presente nas éticas gregas. Este é um ponto no qual iremos discordar da análise de Julia Annas, que havíamos acompanhado, em grande parte, até aqui:

Também não é surpreendente que as éticas antigas, com uma única exceção marginal,<sup>30</sup> nunca desenvolvam nada como a ideia consequencialista relacionada de um modelo maximizador de racionalidade. Se meu objetivo ético é produzir um bom, ou o melhor, estado de coisas, então é simplesmente racional produzir o máximo possível dele. Mas as éticas antigas não visam a produção de um bom estado de coisas, e, portanto, não são tentadas em pensar que a racionalidade deveria tomar a forma de maximizá-los. Ao invés disso, meu objetivo é viver de uma certa maneira, fazer o melhor uso dos bens, e agir mais de certas maneiras do que de outras. Nenhuma destas coisas pode ser sensivelmente maximizada pelo agente. Por que eu deveria querer maximizar minhas ações corajosas, por exemplo? Viso agir corajosamente quando isso é requerido. Não tenho nenhuma necessidade, normalmente, em produzir tantas situações perigosas quanto possível, para poder agir bravamente nelas.<sup>31</sup>

Annas está, aqui, claramente, interpretando a noção de maximização de forma quantitativa. Isso pode fazer sentido em uma lógica consequencialista, em que o bem é algo

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1155a5-12.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1170b20-30.

<sup>30</sup> Os Cirenaicos.

<sup>31</sup> ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 38, tradução nossa.

que resulta de nossos atos. No entanto, como dissemos, se o entendermos como uma qualidade inerente às próprias ações, isso abriria espaço, a nosso ver, para uma interpretação qualitativa: claro que não faria sentido procurarmos realizar o maior número possível de ações corajosas. Mas faz, sim, sentido que procuremos levar uma vida que é “a melhor possível”, e, para isso, devemos, quando a ocasião se apresenta, ser “os mais corajosos” que pudermos ser.

A noção de virtude, de fato, parece aceitar graus. Podemos ilustrar este ponto através da doutrina da mediania de Aristóteles. Ele nos diz que há muitas formas de errar, e apenas uma de acertar.<sup>32</sup> À primeira vista, isso pode indicar uma ausência de gradação – ou acertamos, ou erramos – mas trata-se apenas de uma questão de terminologia, pois Aristóteles deixa claro que a noção de mediania só pode ser aplicada a um *continuum* divisível,<sup>33</sup> e, em outro trecho, nos diz que o meio-termo é um “extremo”, o que sugere, justamente, a existência de graus.<sup>34</sup> As ações que estão fora da mediania, assim, não devem ser todas julgadas da mesma maneira, pois algumas estarão mais próximas do acerto do que outras. Há aqui, claramente, uma gradação – e onde há graus, pode-se, sim, falar em maximização. Uma ética eudaimônica seria aquela em que procuramos agir ou viver com excelência, portanto “o melhor possível”.<sup>35</sup>

Se aceitarmos este tipo de interpretação, então é possível afirmar que a maximização é uma característica de éticas teleológicas em geral, como sugere a definição de Rawls. Se o conceito central é uma noção de Bem, então este sempre deverá ser, de um ponto de vista racional, maximizado. A diferença entre uma concepção eudaimônica e uma consequencialista, mais uma vez, está no fato de que nestas últimas a maximização é o resultado da ação, ao passo que nas primeiras a própria ação virtuosa já encerra, em si mesma, uma maximização, por ser realizada com excelência, contribuindo para que nossa vida, por sua vez, seja a melhor. No primeiro caso, como vimos, a maximização tende a adquirir contornos mais quantitativos, e no segundo mais qualitativos.

Os pontos de contato e de afastamento entre éticas eudaimônicas e consequencialistas possuem ainda outros importantes desdobramentos, como, por exemplo, em relação à questão do egoísmo e do altruísmo. Iremos abordá-la de forma bastante sucinta, já que este tema, por si só, renderia um outro artigo ou até mesmo um livro.

---

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106b29.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106a26.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1107a8.

<sup>35</sup> A crítica de Kant à noção aristotélica de mediania se baseia, justamente, no fato de esta última ser um tipo de grau. Para Kant, ao contrário, ou a ação está correta ou não está (ainda que no sentido de ser permissível), pois a máxima é diferente em cada um destes casos (KANT, *Metafísica dos Costumes*, parte II, “Introdução à Doutrina da Virtude”, seção XIII).

Diferentemente do que ocorre nas principais teorias morais modernas, as éticas eudaimônicas são centradas na promoção da felicidade do próprio agente. Sua questão primordial, como vimos, é “como *eu* devo viver”. Trata-se, assim, do agente perguntando a si mesmo o que deve fazer para que *sua* vida valha a pena.

É preciso considerar, obviamente, que uma concepção objetiva de boa vida não é válida apenas para um indivíduo isolado, mas sim algo que é compartilhado por uma certa comunidade – trata-se de um bem comum, ou ainda um “viver junto”, como diz Ricoeur.<sup>36</sup> Daí, justamente, a maneira pela qual ética e política caminham lado a lado, sobretudo no período clássico, e a política pode ser vista, segundo Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, como a ciência arquitetônica do sumo bem.<sup>37</sup> Isso não impede, no entanto, que as éticas antigas sejam concepções *agent-centered*, como dirão os autores contemporâneos.<sup>38</sup> Seu ponto de partida é a busca do agente por sua própria felicidade, ainda que esta, quando devidamente compreendida, só possa se realizar na vida em comunidade.<sup>39</sup>

Aos nossos ouvidos modernos, isso pode soar como algo bastante egoísta – e, portanto, até mesmo como algo que não é propriamente moral, já que hoje em dia tendemos a entender como “morais” questões que afetam, fundamentalmente, a relação com o outro. Podemos considerar que as concepções pós-cristãs são caracterizadas por uma separação entre as esferas da moral e a da felicidade pessoal, enquanto nas éticas antigas estas ainda caminhavam juntas.

Muito já foi escrito para tentar mostrar que as éticas gregas não devem ser entendidas como um egoísmo mesquinho, em um sentido mais estrito – a começar pelos próprios autores antigos.<sup>40</sup> Podemos considerar que estas concepções certamente não são “alter-direcionadas” da mesma forma que as modernas tendem a ser – muitas virtudes, de fato,

---

<sup>36</sup> RICOEUR, *Soi même comme un autre*, p. 214.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094a29.

<sup>38</sup> STATMAN, “Introduction to Virtue Ethics”, p. 8.

<sup>39</sup> Como diz Aristóteles, “parece ser sensato aquele que tem o poder de deliberar corretamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular (...) mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao bem viver em geral” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140a25).

<sup>40</sup> Cf. discussão de Aristóteles sobre a diferença entre a autoestima (*φιλαυτος*) da pessoa vil e a da pessoa virtuosa (EN IX-8). A tese central parece ser a de **que** a pessoa vil se identifica, sobretudo, com a parte não racional de sua alma, o que leva o “cuidar de si” a assumir a forma de satisfação de desejos previamente dados. A pessoa virtuosa, no entanto, compreende que seu verdadeiro *self* está na parte racional da alma, o que conecta sua autoestima ao desenvolvimento e exercício das virtudes (podemos encontrar a mesma linha de raciocínio em outros autores do mundo antigo, como, por exemplo, em Epíteto). Nos textos contemporâneos, as tentativas de lidar com este problema são, em geral, sofisticadas e com contornos mentalistas. Hardie, por exemplo, em um conhecido artigo, faz uma distinção entre desejos “ego-referentes” e “ego-direcionados”: estes últimos seriam egoístas no sentido estrito, visando apenas o que beneficia o próprio agente, mas os primeiros admitem desejos altruístas pelo bem de outros – por exemplo, por sua família ou seus amigos (HARDIE, “O bem final na ética de Aristóteles”, p. 54).

parecem beneficiar sobretudo o próprio agente, e apenas de forma secundária os outros – como, por exemplo, a temperança. Por outro lado, também não seria correto vê-las como uma forma estrita de egoísmo, pois muitas virtudes são sim alter-direcionadas, como a generosidade. O altruísmo, assim, não parece constituir a espinha dorsal das éticas eudaimônicas, mas isso não impede que estas consigam acomodar elementos com esta característica – embora talvez em um sentido mais fraco do que as morais modernas. Como dissemos, não temos tempo de desenvolver este tema, mas gostaríamos de comentar como, mais uma vez, a compreensão da *eudaimonia* enquanto forma de atividade é importante: meu interesse maior está em exercer bem certa atividade, e não em obter alguma coisa através dela; se esta atividade, consiste, por exemplo, em agir racionalmente, isso me levará, em diversas situações, a realizar ações altruístas – e de maneira autêntica, ou seja, simplesmente por ser um requerimento da razão, e não como um meio de obter algo que é do meu interesse; até porque, neste último caso, eu não estaria realmente exercendo “bem” a atividade. Estas considerações nos ajudam, assim, a entender afirmações como esta de Aristóteles, segundo a qual o homem valoroso “se beneficia com a prática de atos nobres, ao mesmo tempo em que beneficiará o seu próximo”.<sup>41</sup>

Podemos tentar resumir o ponto em questão afirmando que as éticas gregas, embora não sejam propriamente egoístas, são, sim, “agent-centered”, pelo fato de a *eudaimonia* consistir primariamente na felicidade do próprio agente. Esta caracterização já nos fornece uma base para fazer interessantes contrapontos com as duas principais concepções consequencialistas modernas, o egoísmo racional e o utilitarismo.

O egoísmo racional estabelece que todo agente deve, racionalmente, fazer aquilo que é do seu interesse.<sup>42</sup> Isso também não precisa ser interpretado como um egoísmo estrito, pois tais “interesses” podem envolver desejos alter-direcionados, como proteger sua família. A principal diferença com o eudaimonismo, no entanto, está ligada, justamente, à maneira de compreender a felicidade: no egoísmo racional, os desejos ou interesses do agente são vistos como algo dado, um fato no mundo – que ele deve procurar promover *quaisquer que sejam*. As éticas antigas, por outro lado, enfatizam fortemente a necessidade de educarmos e moldarmos nossas inclinações, de modo a “desejar as coisas certas”.<sup>43</sup> A nosso ver, este aspecto está diretamente ligado à compreensão da *eudaimonia* como uma atividade bem sucedida, pois isso estabelece uma espécie de padrão objetivo ao qual o agente deve se adaptar. É assim que Aristóteles, como vimos, considera que o sumo bem está na atividade racional excelente, e, portanto, nossas inclinações – a parte apetitiva da alma – devem ser

---

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1169a12. Cf. Nota 40.

<sup>42</sup> Trata-se, assim, de uma doutrina normativa, que não deve ser confundida com a tese do egoísmo psicológico, que apenas descreve o que seria uma tendência comportamental (SHAVE, *Rational Egoism*, p. 2).

<sup>43</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1104b10. PLATÃO, *A República*, 401-401.

harmonizadas a esta atividade.<sup>44</sup> Podemos assim considerar que embora tanto o egoísmo quanto o eudaimonismo sejam concepções “agent-centered”, eles relacionam a ética e os interesses pessoais seguindo caminhos opostos: o egoísmo parte da pergunta “o que é a ética” e responde “aquilo que é do meu interesse”, enquanto o eudaimonismo parte da pergunta “o que é do meu interesse”, e responde “a vida ética”. O primeiro, assim, rebaixa a moral aos desejos subjetivos do agente, enquanto a segunda procura elevar estes desejos ao nível da ética, vista como uma padrão objetivo de comportamento.

O caráter *agent-centered* das éticas eudaimônicas também estabelece importantes pontos de divergência com o utilitarismo. Este último, de fato, é uma doutrina profundamente altruísta, muitas vezes chamado de “doutrina da benevolência universal”. Tenho a obrigação moral de maximizar o prazer ou satisfação de preferências em minhas ações, mas não se trata especificadamente da minha felicidade ou de qualquer outra pessoa, mas sim de um saldo líquido, considerado de um ponto de vista neutro ou imparcial. Este caráter agregador do utilitarismo – o procedimento de comparar prazeres ou satisfações e então adiciona-los ou subtrai-los – só é possível, diga-se de passagem, justamente pelo fato de a felicidade ser tratada como um estado de coisas. Como diz Regan, é como se esta fosse um líquido em um recipiente (que somos nós), o que permite retirar ou adicionar outros líquidos até verificar se o saldo é positivo.<sup>45</sup> Este procedimento, como se sabe, é fonte de diversas críticas – como a do próprio Regan, de que diz que para o utilitarismo os indivíduos não têm valor em si mesmos, pois são meros “receptáculos de preferências”,<sup>46</sup> ou a famosa crítica de Rawls, pela qual o utilitarismo não respeita a separação entre as pessoas.<sup>47</sup>

Depois do que vimos até aqui, deve ficar bastante claro que nada disso faria sentido em uma ética eudaimônica. A compreensão da felicidade como uma atividade que só pode ser realizada pela própria pessoa – o que está relacionado, justamente, ao caráter “agent-centered” destas concepções – faz com que não seja possível ignorar a separação entre os indivíduos, a biografia pessoal de cada um.

Além disso, o ponto de vista “neutro” com que utilitarismo pesa prazeres ou preferências claramente contribui para uma concepção mais passiva de felicidade: contrariamente ao que ocorre nas éticas eudaimônicas, esta pode, aqui, ser simplesmente algo que “acontece” a você, ou que lhe é oferecida por terceiros.

Muitas preferências pessoais, obviamente, envolvem tarefas que só podem ser realizadas pelo próprio agente – por exemplo, se o desejo consiste em exercer alguma atividade, como ser cantor ou jogador de futebol. É preciso considerar que mesmo neste caso, em uma concepção consequencialista, o bem ainda é compreendido como um estado

---

<sup>44</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1102b26.

<sup>45</sup> REGAN, “The Case For Animals Rights”, p. 144.

<sup>46</sup> REGAN, “The Case For Animals Rights”, p. 144.

<sup>47</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p. 30.

de coisas, pois não consiste na própria excelência com que a ação é realizada, mas sim no prazer ou na satisfação que resultam disto. Mas o ponto, de qualquer forma, é que esta conexão, embora possível, não é necessária – minhas preferências podem ser satisfeitas, ou meu prazer causado, por sorte ou pela ajuda de terceiros. A compreensão da felicidade em termos de estados de coisas faz com que seja irrelevante, para o utilitarismo, *como* estes estados são produzidos.<sup>48</sup>

Este fato é reforçado pela separação entre moral e felicidade pessoal que, conforme já comentamos, é característica das principais doutrinas modernas. De fato, quando dissemos, mais acima, que nossas preferências podem envolver atividades que só o agente pode realizar, estávamos, ali, nos referindo à esfera da felicidade pessoal. Do ponto de vista *moral*, no entanto, estamos, em geral, promovendo mais a felicidade de outros do que nossa própria – o que reforça este caráter mais passivo, de algo que recebemos de terceiros, que, como vimos, tanto contrasta com a *eudaimonia* dos gregos.<sup>49</sup>

A pessoa virtuosa, obviamente, também realiza ações altruístas, que promovem a felicidade alheia (embora isso não constitua, como dissemos, o ponto de vista distintivo da ética, como tende a ocorrer nas morais modernas). Mas a compreensão da *eudaimonia* como uma forma de atividade faz com que mesmo neste caso o foco ético da “boa vida” esteja no agente que realiza a ação, por ser esta excelente e ele virtuoso, e não em quem a recebe. Paradoxalmente, assim, quem age de forma generosa é que deve ser considerado primariamente “feliz” para os antigos, e não quem é beneficiado por esta ação.<sup>50</sup> Uma pessoa não virtuosa que, por algum motivo, tenha sorte ou receba muita ajuda de outros, pode talvez alcançar a felicidade utilitarista, mas não a *eudaimonia*.

## Conclusão

Neste trabalho, procuramos mostrar, por um lado, que as éticas eudaimônicas devem ser classificadas como teleológicas, junto com as doutrinas consequencialistas. Por outro lado, também desenvolvemos a tese de que essa classificação comum não impede que estas

---

<sup>48</sup> Cf. MULGAN, *Utilitarismo*, p. 137.

<sup>49</sup> Como diz Julia Annas, Aristóteles parece estar se referindo justamente a este aspecto quando rejeita a honra como candidata ao sumo bem, pelo fato de esta consistir, sobretudo, em uma ação daqueles que nos honram, enquanto o sumo bem deve ser algo que depende de nós e que dificilmente nos pode ser retirado (ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 36; ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1095b23).

<sup>50</sup> Isso não impede, obviamente, que uma pessoa possa ser “ajudada a ser feliz” no sentido próprio da *eudaimonia*, dependendo do uso que fará da ajuda que recebe – por exemplo, alguém que ganhou na loteria e usa este dinheiro de forma virtuosa, ou se colaboramos para que um jovem receba uma boa educação, que contribua de forma decisiva para a formação de seu caráter. Mas, mesmo neste caso, a felicidade estará na *atividade* excelente que o agente poderá realizar graças à ajuda que recebeu.

concepções sejam profundamente divergentes. Para chegar a esta conclusão, nos apoiamos, sobretudo, nas maneiras pelas quais a noção de felicidade é tratada nos dois tipos de abordagem – como uma forma de atividade pelos antigos e como um estado de coisas pelos modernos. Esta linha de análise nos permitiu explorar diversos aspectos envolvidos nesta divergência, como a noção de maximização e a questão do egoísmo e do altruísmo.

Um dos resultados aos quais chegamos, surpreendentemente, foi o que as éticas eudaimônicas possuem mais afinidades com concepções deontológicas (sem se confundir com elas) do que com as consequencialistas, na medida em que o valor moral das ações – o bem – se situa mais nas ações consideradas em si mesmas do que em suas consequências. Este resultado, por si só, já bastaria para mostrar como é um erro grosseiro a aproximação comumente feita – tanto no campo ético quanto político – entre a “ética da felicidade” dos gregos e doutrinas morais modernas também centradas na felicidade, como o egoísmo racional e o utilitarismo. Talvez a lição a ser tirada daí seja que o debate contemporâneo tem muito a aprender com as doutrinas eudaimônicas, na medida em que várias de suas tensões internas poderiam ser reestruturadas em função da maneira pela qual os antigos abordavam a ética. Este caminho, a nosso ver, ainda é pouco explorado.

## TWO KINDS OF TELEOLOGICAL ETHICS

Abstract: the aim of this paper is to show that eudaimonics and consequentialists ethics, even though they are both teleological, are deeply divergent conceptions. Our focus will be on the different ways ancient and modern authors deal with the notion of happiness, as a kind of activity or as a state of affairs. We'll argue that the understanding of eudaimonia as an activity makes ancient ethics, paradoxically, closer to deontological ones than to consequentialistic ones. At the end of our paper we'll explore some related issues such as the notions of maximization and altruism.

Keywords: eudaimonism; consequentialism; teleological ethics; happiness.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (tradução de Antônio de Castro Caeiro). São Paulo: Editora Atlas, 2009.

DESTRÉE, Pierre. “Como demonstrar o próprio do Homem? Por uma leitura dialética de EN, I, 6”. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

GUIRALDELLI, Paulo Jr. *Filosofia política para educadores* (edição digital). São Paulo: Editora Manole, 2013.



- IRWIN, Terence. “A felicidade permanente: Aristóteles e Sólon”. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.
- JAEGER, Werner. *Paidéia – a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT. *Metafísica dos costumes – parte II*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- LAÉRCIO, D. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le Livre de Poche, 1999.
- MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2007.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- POJMAN, Louis P. *Ethics – Discovering Right and Wrong*. Belmont-CA: Wadsworth, 2006.
- REGAN, Tom. “The Case for Animals Rights”. In: LAFOLLETTE, H. (ed): *Ethics in Practice*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O que o dinheiro não compra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- STATMAN, Daniel. “Introduction to Virtue Ethics”. In: STATMAN, D (ed). *Virtue Ethics – a Critical Reader*. Washington DC: Georgetown University Press, 1997.
- TAYLOR, Charles. “The Diversity of Goods”. In: SEN, A. & WILLIAM, B. (eds) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SHAVE, Robert. *Rational Egoism: A Selective and Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca-NY: Cornell University press, 1991.
- ZINGANO, Marco. “Lei moral e escolha singular na ética aristotélica”. In: ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.