

ANTES OU DEPOIS DA VIRTUDE?

Darlei Dall'Agnol

Em After Virtue, MacIntyre observa que o projeto moderno de justificação da moralidade fracassou e que tal fracasso da modernidade se deve, principalmente, ao fato de a justificação das virtudes depender de uma prévia justificação de regras e princípios. Para ele, é necessário inverter este procedimento, colocando as virtudes em primeiro lugar a fim de compreender a função e a autoridade das regras, como fazia a Ética antiga, particularmente, a de Aristóteles. Não se trata, todavia, de interpretar o livro de MacIntyre como defesa de uma moralidade de virtudes em contraposição à moralidade das regras, pois ele próprio adverte que, qualquer moralidade baseada em virtudes, sempre exige uma moralidade de leis.

Introdução

¹ A expressão “concepção legal da ética” é de Anscombe. Ver ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*. In.: *Collected Philosophical Papers*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. p. 30.

² KANT, I. *Grudlegung zur Metaphysik der Sitten*. In.: *Werkausgabe* (Band VII). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. p. 18 (BA, 1, 2).

³ AVINERI, S. & DE-SHALIT, A. (ed) *Communitarianism and Individualism*. New York: Oxford University Press, 1992. pags. 1-11.

A Ética Moderna tem sido considerada uma ética legal.¹ Kant, por exemplo, tentou mostrar que as virtudes não podem ser considerados boas sem limitação e que somente uma boa vontade que age por respeito às leis práticas é incondicionalmente boa. Segundo Kant, talentos do espírito (p. ex., discernimento) qualidades de temperamento (p. ex., coragem), dons da fortuna (p. ex., honra) não são virtudes, mas vícios, se não existir uma boa vontade agindo a partir de regras legitimadas pelo Imperativo Categórico.² É justamente contra esta inversão da Ética Antiga que se voltam MacIntyre e outros filósofos morais contemporâneos.

O comunitarismo – representado sobretudo por MacIntyre, mas também por Sandel e Taylor³ – apresenta várias críticas aos assim chamados modelos deontológicos da ética, isto é, às éticas universais e formalistas que procuram estabelecer regras do dever que, uma vez fundamentadas, devem ser incondicionalmente seguidas como, por exemplo, a ética kantiana, a ética discursiva de Apel e Habermas e a teoria da justiça de Rawls. Uma primeira crítica é que toda ética formal e universalista tem a tendência de partir de um sujeito monológico, isto é, de uma concepção atomista de indivíduo que independente e isoladamente estabelece as normas morais de ação. Os comunitaristas argumentam que esta premissa metodológica – do indivíduo racional que escolhe livremente – é falsa e que o único modo de compreender o comportamento humano é referir os indivíduos ao seu contexto social, cultural e histórico. Existe, enfim um *ethos* que é anterior ao indivíduo e que determina suas escolhas. Outra crítica é que todas as éticas formalistas e universalistas cometem “falácia abstrativa”, isto é, reduzem a vida moral aos princípios de justiça ou ao ponto de vista moral – regras – levando a consequências não satisfatórias como, por exemplo, o esquecimento de questões práticas. Em outros termos, não consideram a questão central da ética “qual a melhor forma de viver para ser feliz?”. Reduzem, enfim, a ética à justificação de regras e esquecem das condições da Boa Vida. Uma terceira crítica é que a “falácia abstrativa” separa os problemas de justificação da moralidade dos problemas de Ética Aplicada e que estes são mais urgentes: problemas de Bioética, de Ética e Ecologia, etc.. É por causa destas críticas que os comunitaristas buscam em Aristóteles os elementos para a compreensão da vida moral individual e social.

1 Depois da virtude

1.1 A situação atual da linguagem da moral

A hipótese inicial de MacIntyre é que a linguagem moral está, hoje, em desordem. O que possuímos são fragmentos de um

⁴ É relevante observar que a hipótese inicial de MacIntyre, apesar de depender de pressupostos históricos que estão ausentes nas *Investigações Filosóficas*, coincide com a observação de Wittgenstein, a saber, que os conceitos éticos são difusos. (Cf. WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. In.: *Werkausgabe* (Band I) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 283).

⁵ MacIntyre cria um experimento de pensamento para esclarecer esta hipótese inicial. Imagine-mos um movimento político chamado Nenhum Saber que, responsabilizando as ciências naturais pelo desastre ecológico, chega ao poder e destrói laboratórios, queima livros e mata cientistas. Depois de algum tempo, uma reação contra este movimento retoma o poder e restabelece a ciência de modo fragmentado: usam-se expressões como “neutrino”, “peso atômico”, etc., mas sem o contexto que lhes dava significado. Não se compreende, enfim, o que eram as ciências. Esta é a situação da linguagem da moral. (Cf. MACINTYRE, A., *After Virtue*. London: Duckworth, 1985, p. 1).

⁶ A tradução da expressão *After Virtue* que primeiro ocorre é esta: “depois da virtude”. Todavia, parece ser plausível, também, traduzi-la por: “procurando a virtude”. O termo *after* seria usado, assim, como em expressões do tipo “*To go after something*”. Esta forma de traduzir manteria a idéia central do livro de MacIntyre, a saber, que, dado o fracasso do projeto moderno de justificação da moralidade baseado em regras, é necessário inverter este projeto e procurar a justificação da moralidade primeiramente nas virtudes para compreender a função das regras.

esquema conceitual: termos aos quais faltam os contextos de uso de onde derivavam seu significado. Possuímos, apenas, simulacros da moral.⁴ Continuamos a usar muitas expressões com significado moral, mas perdemos a compreensão tanto teórica quanto prática de moralidade. A Filosofia da Moral, também, encontra-se nesta Torre de Babel.⁵ Esta hipótese pode parecer implausível, mas isto é prova de sua veracidade, segundo o autor de *After Virtue*,⁶ pois estamos numa tal situação que não reconhecemos a linguagem moral. Se a hipótese fosse plausível, seria falsa.⁷ Para MacIntyre, nem a Filosofia Analítica nem a Fenomenologia podem restabelecer uma compreensão da linguagem moral.⁸

Esta caracterização da linguagem moral contemporânea pode ser mostrada, pois o discurso moral é usado para expressar desacordos em problemas de Ética Aplicada como, por exemplo, no conceito de justiça. Consideremos a seguinte situação onde se mostra o desacordo entre diferentes concepções de justiça. “A” tem um pequeno comércio e lutando consegue comprar uma pequena casa, enviar seus filhos à Universidade e pagar um seguro médico a seus pais. Um novo aumento de impostos ameaça seus projetos e parece-lhe injusto. Segundo seu ponto de vista, tem direito ao que ganhou e ninguém tem o direito de levar aquilo que legitimamente possui. Vota em candidatos que defendem sua propriedade, seus projetos e seu conceito de justiça. “B”, sendo um profissional liberal que herdou certo bem-estar, está impressionado com a desigualdade na distribuição das riquezas. Está mais impressionado ainda com a incapacidade dos pobres de superarem sua condição. Considera injustas estas desigualdades e justo um aumento de impostos para redistribuir a riqueza. Vota em candidatos que defendem um sistema fiscal redistributivo e seu conceito de justiça. Este desacordo em relação a um problema de ética aplicada é análogo ao desacordo que existe entre os filósofos a respeito do conceito de justiça. A posição do indivíduo “A” é representada por Nozick⁹ em *Anarquia, Estado e Utopia* e a posição do indivíduo “B” é defendida filosoficamente por Rawls¹⁰ em *Uma teoria da justiça*. Como veremos, MacIntyre não concorda nem com um nem com outro conceito de justiça. As principais características do desacordo são: a) a incomensurabilidade conceitual das argumentações rivais: cada argumento é válido logicamente, mas as premissas de cada um são irreconciliáveis; b) cada argumento não pode senão apresentar-se como se o agente moral fosse racional e impessoal e isto conduz a uma situação paradoxal, pois pretende-se possuir critérios racionais para defender o ponto de vista de cada argumento; c) as argumentações pertencem a tradições morais diferentes com origens históricas variadas. Em *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* MacIntyre cita¹¹ as seguintes tradições: 1) a visão aristotélica e tomista de justiça; 2) a visão agostiniana; 3) o calvinismo e a versão renas-

Se mantivermos a tradução “depois da virtude”, há, certamente, uma boa dose de ironia no título da obra de MacIntyre: depois da virtude, isto é, na modernidade, o que se produziu foi uma justificação destinada necessariamente ao fracasso. Seja como for, as duas traduções fazem sentido, o que mostra a ambigüidade do título da obra.

⁷ MACINTYRE, A. *After Virtue*.

⁸ É interessante observar que tanto na Fenomenologia quanto na Filosofia Analítica já se insistiu numa reabilitação das virtudes. Na Fenomenologia ela foi feita por Max Scheller e também por Gadamer e seus discípulos, especialmente, Riedel. Na Filosofia Analítica pode-se citar Anscombe, Bernard Williams, Frankena, Wright, Foot, Geach, entre outros.

SCHELER, Max. Para a reabilitação da virtude. In.: *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FOOT, Philippa. *Virtues and vices*. Berkeley: University Press, 1978.

GEACH, Peter. *The Virtues*. The Stanton Lectures 1973-4. New York: Cambridge University Press, 1977.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of Philosophy*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

WRIGHT, G. *The Varieties of Goodness*. Bristol: Thoemmes Press, 1993.

⁹ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

¹⁰ RAWLS, John. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

¹¹ MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991. p. 21-2.

centista de Aristóteles; 4) o liberalismo moderno; 5) a tradição judaica; 6) a tradição prussiana (Kant, Fichte e Hegel); 7) o pensamento islâmico; 8) as tradições orientais da Índia e da China. A situação da linguagem da moral atual é, portanto, a de uma pluralidade de visões opostas e incompatíveis de justiça. A teoria filosófica que personifica a situação atual é o Emotivismo, sustentando que toda moral está fundada em discussões valorativas irreconciliáveis.

1.2 As pretensões do Emotivismo

Em *After Virtue*, MacIntyre pretende demonstrar que se vive, hoje, numa cultura e numa Filosofia da Moral emotivista. As práticas cotidianas são emotivistas e mesmo na Filosofia, por exemplo, na Filosofia Analítica, a diversidade de posturas positivas, que são irreconciliáveis entre si apesar do esforço comum para refutar o Emotivismo, acaba dando razão ao próprio Emotivismo. A análise da linguagem moral feita a partir do Emotivismo, que se pretende uma meta-ética, mostra que os juízos de valor e, mais especificamente, os juízos morais não são mais do que expressões de preferência, de atitudes ou de sentimentos. Um consenso moral não pode ser assegurado por nenhum método racional e se ele existir é porque produz certos efeitos não racionais nas emoções ou atitudes. O Emotivismo é uma teoria que pretende dar conta de todos os juízos de valor e se ele estiver certo, então todos os desacordos morais são realmente intermináveis. Stevenson, por exemplo, sustenta que o juízo moral “X é bom” significa “eu aprovo isto, faça você o mesmo”.

Para MacIntyre, a cultura moral contemporânea é fundamentalmente emotivista e a Filosofia da Moral é reflexo desta situação, pois além da análise conceitual a Filosofia pressupõe sempre uma Sociologia. A razão que o autor de *After Virtue* apresenta para sustentar esta posição é que o agente moral deve ser compreendido com suas razões, motivos, intenções e ações inseridas num contexto social.

Qual é, segundo MacIntyre, o conteúdo moral do Emotivismo? Ele é caracterizado por duas propriedades fundamentais. Em primeiro lugar, por não fazer uma autêntica distinção entre relações sociais manipuladoras e não manipuladoras. No mundo social do Emotivismo não há personalidades, isto é, agentes morais cujo papel social e caráter pessoal estejam fundidos. Ao contrário, o eu emotivista não pode ser identificado com nenhuma atividade ou ponto de vista moral, pois não há critérios racionais para estabelecê-los. Ser agente moral, para o Emotivismo, é ser capaz de sair de todas as situações em que o eu está comprometido, de fazer juízos desde um ponto de vista puramente universal e abstrato. Exemplo de um eu emotivista é, para MacIntyre, o burocrata tal como Weber o descreve. Este eu é nada: não tem identidade social. É um fantasma. Em segundo lugar, o conteúdo do Emotivismo está caracterizado pela carência de qualquer critério último de decisão sobre ques-

tões morais, pois os próprios princípios são expressões de atitudes, de preferências e de escolhas. Não se pode fazer uma história universal das transições de um estado de compromisso moral a outro. A consequência disso é que os conflitos morais são expressões da arbitrariedade e da contingência.

Feita a caracterização de situação atual da linguagem moral como emotivista, MacIntyre apresenta algumas críticas a esta forma de analisar a moralidade. A primeira delas é que o Emotivismo, enquanto teoria do significado, falha pelas seguintes razões: a) procurando elucidar o significado de certas proposições por referência a sua função, o Emotivismo cai num círculo vicioso ao não identificar os sentimentos ou atitudes em questão; b) o Emotivismo confunde duas classes de proposições que são distintas, a saber, as expressões de preferência e as valorativas (morais); c) o Emotivismo reduz, inadequadamente, o significado ao uso. Uma segunda crítica é que o Emotivismo não é uma teoria de alcance universal, mas provém de determinadas condições históricas: foi uma resposta ao Intuicionismo de Moore. A terceira crítica é esta: quanto mais verdadeiro é o Emotivismo, mais fragmentada deve ser considerada a linguagem moral e, portanto, não se pode pretender ter uma compreensão de todos os juízos morais muito menos analisá-los em termos de preferências objetivas. Uma última crítica apresentada por MacIntyre tem a seguinte implicação: se temos motivos para admitir o Emotivismo, devemos abandonar a linguagem moral herdada da tradição.

A pergunta que o autor de *After Virtue* faz, agora, é esta: como a moral contemporânea caiu em tal desordem conceitual representada pelo Emotivismo? A resposta apresentada é esta: a fragmentação da linguagem moral, tanto na Filosofia quanto na *praxis* cotidiana, possui a mesma causa, a saber, o fracasso de projeto iluminista de fundamentação da moralidade.

1.3 As razões do fracasso do Iluminismo e suas consequências

Para MacIntyre, entre 1630 e 1850, na Europa, a moralidade converteu-se no nome de uma esfera peculiar onde as regras de conduta não eram nem teológicas, nem legais, nem artísticas. Neste período, procurou-se uma justificação independente para estas regras. Para o autor de *After Virtue* é o fracasso desse projeto que proporciona o pano de fundo histórico que conduz à fragmentação da linguagem moral.

Durante o período citado acima, Hume relega a moral às paixões porque suas argumentações excluem a possibilidade de fundamentá-la na razão. Kant fundamenta na razão porque suas argumentações excluíram a possibilidade de fundamentá-la nas paixões. Kierkegaard exclui tanto razão quanto paixão compreendendo a moralidade a partir de uma escolha última, isto é, de um

ato de fé. Mas não é apenas porque esses filósofos, que apesar do cristianismo compartilhado apresentam justificações da moralidade incompatíveis e excludentes, fracassaram ao tentar justificar a moralidade que o projeto iluminista implodiu. Qualquer projeto que pretendesse construir argumentações válidas que iam da natureza humana à autoridade das regras estava condenado ao fracasso.

Este projeto estava destinado *necessariamente* ao fracasso porque desde o Século XII funcionou na Europa um esquema básico cuja estrutura é a que Aristóteles já tinha analisado na *Ética Nicomachea* e que se rompeu no início da modernidade. O esquema era tríplice:¹²

¹² MACINTYRE, A. *After Virtue*.

a) o homem-tal-como-é: sua natureza em estado não educado;
b) a natureza-humana-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos (fim);

c) os preceitos de uma ética racional capaz de fazer o ser humano passar de sua natureza no estado bruto para a realização de seu *télos*.

Todavia, com a rejeição das teologias protestante e católica e com a rejeição científica e filosófica do aristotelismo, eliminou-se a noção do homem-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos. Tem-se, então, por um lado, um conjunto de mandatos privado de seu contexto teleológico e, por outro, uma visão inadequada da natureza humana. Por isso, os filósofos do século XVIII trabalhavam, segundo MacIntyre, num projeto destinado ao fracasso.

As conseqüências desse fracasso são as seguintes. Em primeiro lugar, a dicotomização entre fatos e valores. Não é possível inferir dever-ser de ser, isto é, não há conexão entre preceitos da moral e natureza humana. Outra conseqüência é, para MacIntyre, o caráter paradoxal da experiência moral contemporânea: cada um está acostumado a ver a si mesmo como agente moral autônomo, mas cada um submete-se a modos práticos, estéticos e burocráticos que pressupõem a manipulação dos demais agentes humanos. A incoerência destas atitudes e destas experiências é conseqüência do incoerente esquema conceitual herdado. A terceira conseqüência, apontada pelo autor de *After Virtue*, como resultado do fracasso do Iluminismo, é o Emotivismo como expressão cultural e Filosofia da Moral.

O prognóstico apresentado por MacIntyre para a superação da fragmentação da linguagem moral e para restituir a racionalidade e a inteligibilidade às atitudes e compromissos morais é a reabilitação da tradição aristotélica.¹³

¹³ MACINTYRE, A. *After Virtue*. p. 1175.

1.4 O prognóstico de MacIntyre: a reabilitação da tradição aristotélica.

Para MacIntyre, o Iluminismo errou ao rechaçar Aristóteles, pois sua Filosofia Prática não é somente uma doutrina ética que se legitimou em diversos contextos históricos – grego, islâmico, judai-

co, cristão, etc. – mas é o mais potente dos modos pré-modernos de pensamento moral. Aristóteles estabelece, portanto, um novo ponto de partida para a sua investigação não apenas por causa de seus textos chaves, mas porque é fonte para a formação de uma tradição completa de pensamento. MacIntyre chama esta tradição de visão clássica do homem.

Sabe-se que, para Aristóteles, cada atividade, cada investigação, cada escolha apontam para algo bom e que o bem supremo para o homem é a *eudaimonía* (felicidade) dada pelo conjunto de ações que são fins-em-si mesmas.¹⁴ As virtudes são as qualidades cuja posse farão o indivíduo possuir *eudaimonía* e cuja falta frustrará seu movimento para esse *télos*. As virtudes são disposições não apenas para atuar de maneira peculiar, mas também para sentir de maneira particular. Não é apenas um sentimento correto, mas uma capacidade de bem ajuizar, de saber o que é correto, no lugar correto, no momento correto e da forma correta. O exercício de tal juízo não é uma aplicação rotineira de normas e isto, para MacIntyre, espanta o leitor moderno, pois as normas são mencionadas em uma ou outra passagem da *Ética Nicomachea*. Aristóteles sustenta que a parte da moral que é obediência a normas é obediência a leis proclamadas pela Cidade-Estado. Tais leis prescrevem ou proíbem certos tipos de ações e tais ações estão entre as que um homem virtuoso poderia ou não realizar. O que ele diz sobre a justiça natural e universal é que ela proíbe absolutamente certo ato, mas os castigos que se impõem variam de cidade a cidade. É importante salientar que para Aristóteles as virtudes encontram seu lugar na *pólis* (Cidade-Estado), que o ser humano é, por natureza, um animal político. Aristóteles também diz que, apesar de haver justiça natural, tudo na justiça é suscetível de variação, seja material seja convencional. Em outros termos, os seres humanos variam nas suas formulações das regras de justiça de modo que não há nenhuma formulação de alguma dessas regras que seja universal – exceto entre os deuses.¹⁵

Esta observação nos sugere um modo de elucidar a relação entre leis e virtudes. Saber como aplicar a lei, para MacIntyre, somente é possível para quem possui a virtude da justiça. Ser justo é dar a cada um o que ele merece. Os supostos sociais para que a virtude floresça numa comunidade são: que haja critérios racionais de mérito e que exista acordo socialmente estabelecido sobre quais são esses critérios. Grande parte do estabelecimento de bens ou castigos de acordo com os méritos está governada por regras, mas não está claro como aplicar a lei nem tampouco o que a justiça exige. Deve-se agir nesses casos, segundo Aristóteles, de acordo com a reta razão. Daí a importância da *phronesis* (prudência, sabedoria prática), virtude central que, ao mesmo tempo que pressupõe certas virtudes, por exemplo, a temperança, é condição para outras virtudes, pois estabelece o meio-termo, meta-ético que permite sa-

¹⁴ Sobre a noção aristotélica de *eudaimonía* conferir: ZINGANO, M. *Eudaimonía e Bem Supremo em Aristóteles*. *Analytica*, Rio de Janeiro, (1) 2. 1994.

¹⁵ ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. London: Oxford University Press, 1942. 1134b 29-30.

ber quando uma ação é virtuosa ou não. Uma ação virtuosa é aquela que possui dois extremos e ambos são vícios: um excesso e uma falta. Um ato corajoso é um ato que está entre um ato covarde e um ato temerário. Portanto, o critério aristotélico é que de um meio-termo há um excesso e uma falta e não que uma ação virtuosa é um meio-termo entre um excesso e uma falta. Mas qual é, afinal, a definição aristotélica de virtude? Segundo Aristóteles, virtude “é uma disposição de caráter relacionada com uma escolha deliberada e consiste num justo-termo relativo a nós que é determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.”¹⁶

¹⁶ ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. 1106b36-1107a2.

A reabilitação desta tradição clássica confronta-se, segundo MacIntyre, com três problemas: a) pode-se manter a estrutura teleológica da Ética aristotélica rejeitando sua biologia metafísica? b) se grande parte da interpretação das virtudes pressupõe o contexto desaparecido das relações sociais da Cidade-Estado, como sustentar que o aristotelismo tenha presença moral num mundo onde já não existem Cidades-Estado? c) em terceiro lugar, estão os problemas derivados do fato de Aristóteles ter herdado a crença platônica na unidade e harmonia do espírito individual e da Cidade-Estado, assim como a consideração que o conflito deve ser evitado. É claro que estes problemas, se admitirem solução, levarão não apenas à pura e simples reabilitação de uma tradição, mas a uma transformação desta tradição. As questões acima citadas somente podem ser respondidas se outra puder ser resolvida. A questão central, para MacIntyre é, portanto, esta: podemos ou não construir um conceito unitário e central das virtudes juntamente com um conceito unitário da vida humana? Sua resposta é afirmativa. Há, todavia, que se fazer algumas transformações da ética aristotélica: a) a primeira exige como pano de fundo a descrição do conceito *practice* (prática, hábito, costume); b) a segunda, uma descrição do que é caracterizado como *narrative order* (ordem narrativa, história) de uma vida humana única; c) finalmente, uma descrição mais completa do que constitui uma tradição moral. É a partir destes elementos que MacIntyre pretende transformar a tradição aristotélica para reabilitá-la.¹⁷

¹⁷ MacIntyre procura resolver os problemas da “biologia metafísica”, do contexto da Cidade-Estado e da herança platônica da ética aristotélica transformando alguns de seus conceitos. Para fazer isso ele próprio cunha alguns conceitos que são elementos centrais de sua tese da reabilitação da Filosofia Prática aristotélica. O conceito “*practice*” aparece nas páginas 187 e seguintes de *After Virtue*. Quanto ao conceito “*narrative*” conferir pags. 208-220. Finalmente, sobre o conceito “*tradition*” ver pags. 221-225.

1.5 A transformação da Ética aristotélica

MacIntyre entende por *prática* uma forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, estabelecida socialmente, mediante a qual se realizam os bens inerentes a mesma enquanto se tenta atingir os modelos de excelência que são apropriados a essa forma de atividade. O conjunto de práticas é amplo: as artes; as ciências; os jogos; a política. Toda prática inclui, além de bens, modelos de excelência e obediência à regras. O conceito *prática* permite a MacIntyre formular uma definição provisória de virtude: “é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende

a fazer-nos capazes de alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de atingir qualquer destes bens."¹⁸

¹⁸ MACINTYRE, A. *After Virtue*. p. 191.

A tentativa de dar unidade à vida humana como um todo encontra alguns obstáculos: um social, a saber, a fragmentação da vida humana em segmentos: o trabalho e o ócio; a vida privada e a pública, etc.. Outro obstáculo é a tendência de pensar atomisticamente a ação humana. Contudo, apesar destes obstáculos, a inteligibilidade de uma ação só é possível no contexto de uma *narrativa histórica*, pois, segundo MacIntyre, sonhamos narrativamente, esperamos, desesperamos, cremos, descremos, planejamos, criticamos, construímos, apreendemos, odiamos narrativamente. Não somos apenas atores, mas também autores de narrativas. Estas narrativas exibem a ação com um certo caráter teleológico. Ainda segundo MacIntyre, vivemos nossas vidas, individualmente e em nossas relações com os demais, à luz de certos conceitos de futuro possível compartilhado, um futuro no qual algumas coisas parecem possíveis e outras não. Não há presente que não esteja informado por alguma imagem do futuro e este sempre se apresenta em forma de um *télos* ou de uma multiplicidade de fins ou metas para o qual avançamos ou fracassamos em avançar. A narrativa é o que dá unidade à vida humana e cria a identidade pessoal. Além disso, contar histórias é parte importante para educarmo-nos nas virtudes.

O conceito de narrativa permite redefinir as virtudes situando-as não apenas nas práticas, mas com relação à Boa Vida para o homem:

*Virtudes são aquelas disposições que não somente mantêm as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que nos sustentam também no tipo permanente de busca do bem, ajudando-nos a vencer os riscos, perigos, tentações e distrações que encontramos e fornecendo-nos crescente auto-conhecimento e crescente conhecimento do bem.*¹⁹

¹⁹ MACINTYRE, A. *After Virtue*. p. 219.

Esta redefinição do conceito de virtude em MacIntyre possibilita esclarecer o terceiro traço da tradição clássica que ele pretende transformar para responder às questões levantadas a respeito do confronto do aristotelismo com o contexto atual. Para o autor de *After Virtue*, as tradições, quando estão vivas, incorporam continuamente os conflitos. O que dá vida às tradições é o exercício das virtudes pertinentes. A falta de justiça, de veracidade, de valor, de virtudes intelectuais apropriadas corrompe as tradições. Por isso, MacIntyre é contrário ao individualismo moderno que, ao negar que a história individual está inserida na história daquelas comunidades de onde derivam as identidades pessoais, deforma as relações presentes, pois tenta desconectar o presente do passado herdado. É claro que se deve limitar as práticas de algumas formas comunitá-

rias, mas isto faz parte da busca do bem. Não é necessário, portanto, opor tradição e razão, estabilidade da tradição e conflito.

Com esta reformulação de alguns pontos da Filosofia Prática aristotélica, MacIntyre pode propor que esta tradição seja reabilitada com a finalidade de restituir a racionalidade e a inteligibilidade à moralidade contemporânea. É claro que continuariam a existir diferentes concepções de justiça, mas não mais como o Emotivismo sustenta. Para retomarmos o exemplo dos dois indivíduos, “A” e “B”, que são representados na Filosofia por Nozick e Rawls, a reabilitação e a transformação da tradição aristotélica permitiria uma melhor compreensão do conceito de justiça. Para MacIntyre nem a concepção de Rawls nem a de Nozick podem dar conta do caráter conflituoso ou “quase trágico” dos conceitos de justiça, porque nenhuma faz menção ao *mérito*. O que “A” sustenta em seu benefício próprio não é somente que tem direito ao que ganhou, mas que o *merece* em razão de sua vida de trabalho duro. O que “B” lamenta em benefício dos pobres e marginalizados é que sua pobreza é *imerecida* e, portanto, injustificada. Desta forma, MacIntyre consegue mostrar que o mérito é um elemento que compõe nosso conceito de justiça juntamente com a igualdade, a imparcialidade e o que é legitimamente adquirido.

2 Antes da virtude

Várias críticas têm sido feitas à tentativa de MacIntyre de propor uma ética baseada em Aristóteles. As mais importantes foram feitas por Tugendhat.²⁰ Estas críticas são fundamentais e algumas podem ser reconstituídas aqui. Em primeiro lugar, Tugendhat avalia positivamente a autonomia individual e discorda de MacIntyre afirmando que existe um conceito de bem moral independente de tradições e funções dadas. Em segundo lugar, Tugendhat sustenta que a tese da fragmentação da linguagem moral e da impossibilidade de sua compreensão não permitiria a MacIntyre descrever os modos manipulatórios, isto é, instrumentais, de certas funções se ele não tivesse presente a tese iluminista do ser humano enquanto fim-em-si mesmo. Portanto, MacIntyre assume teses iluministas para criticar a instrumentalização da moral atual. Por outro lado, se a tese da fragmentação fosse verdadeira, MacIntyre não poderia criticar a instrumentalização da moralidade, pois ele próprio teria perdido a compreensão tanto teórica quanto prática da moral. Uma terceira crítica de Tugendhat é a de que o desenvolvimento de um programa próprio de virtudes não só não é correto desde um ponto de vista aristotélico (Aristóteles não concebeu funcionalmente as virtudes) como também é construído no ar, isto é, não possui sustentação histórica. Além disso, com a transformação da ética aristotélica, MacIntyre não faz frente aos problemas que ele acusa o Iluminismo de não dar conta, a saber, da

²⁰ TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 197-225.
TUGENDHAT, Ernst. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
TUGENDHAT, Ernst. *Problemas de la Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

incomensurabilidade das diversas moralidades atuais. Por exemplo, continuamos a ter diferentes concepções de justiça.

Outro problema diz respeito a qual ou quais virtudes devem ser cultivadas se concordarmos com MacIntyre que o projeto moderno de fundamentação da moralidade fracassou e que é necessário prestar atenção às virtudes para compreender o lugar e a função das regras morais. Seriam as virtudes cardeais de Platão, a saber, a sabedoria, a temperança, a coragem e a justiça que deveriam ser reabilitadas e cultivadas? Ou seriam as virtudes cristãs da fé, da esperança e da caridade? Ou seria a compaixão schopenhauriana? MacIntyre reconhece que há vários conceitos de virtude, alguns incompatíveis entre si. Na Grécia de Homero, falava-se de excelências que não possuem o mesmo significado de virtude. Para Aristóteles não é mais o guerreiro o paradigma do virtuoso, mas o cavalheiro ateniense. O Novo Testamento fala de virtudes que Aristóteles desconhece e não menciona a *phronesis* aristotélica. Benjamim Franklin considera o desejo de lucro uma virtude, enquanto que para Aristóteles isto era um vício. É claro que quando se fala na volta de uma consideração primordial das virtudes não se pretende uma volta pura e simples a quaisquer tipos de virtude, mesmo porque o autor de *After Virtue* reformulou o conceito de virtude procurando eliminar os problemas da ética aristotélica. O que se presume, portanto, é que são as virtudes aristotélicas que devem ser reabilitadas. A dificuldade, todavia, persiste: por que assumir este conceito de virtude e não outro qualquer? Por que assumir estas virtudes e não outras quaisquer?

O problema torna-se maior se tivermos presente que para Aristóteles existe um critério universal para o estabelecimento das virtudes e, também, de seus opostos, a saber, os vícios. Trata-se do justo-meio que é um critério meta-ético que permite estabelecer uma distinção entre uma boa e uma má ação. Aqui o pretenso aristotelismo de MacIntyre encontra seu ponto mais fraco, pois não há como defender a impossibilidade da universalização das regras morais e, deste modo, defender que a modernidade fracassou; ao mesmo tempo não se pode reconhecer que há uma “meta-regra” em Aristóteles que, sendo necessária e universal, permite a distinção entre virtudes e vícios. Aristóteles escreveu na *Ethica Nicomachea*: “que devemos agir de acordo com a regra justa é um princípio comumente aceito e que nós assumimos”.²¹

A ética aristotélica não é, deste modo, uma mera ética das virtudes sem princípios. Por outro lado, existem tentativas, que também são equivocadas, de primeiro fundamentar princípios e depois complementá-los com virtudes como se fossem meros recheios. Este é o caso de Rawls, que compreende virtude como “um desejo forte e normalmente efetivo de agir sob princípios básicos do direito”.²² Todavia, esta forma de ver as virtudes pode ser inconveniente para a própria teoria da justiça de Rawls. Por exemplo, na

²¹ ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. 1103b33.

²² RAWLS, John. *A theory of justice*.

posição original uma pessoa – com uma concepção meritocrática de justiça – pode não aceitar princípios universais e igualitários de justiça enquanto outra – um cínico – pode assumi-las somente de forma exterior (contratual), mas não se dispor a agir sob a base dos princípios escolhidos. Deste modo, as virtudes não podem ser vistas como meros complementos da vida moral.

Voltando a MacIntyre, não existem apenas problemas em sua interpretação da ética aristotélica, mas também, sua reformulação e seu novo conceito de virtude não escapam à crítica kantiana, que parece ser decisiva para qualquer ética que priorize a função das virtudes em relação a regras. MacIntyre possui uma forma de elucidar a relação entre leis e virtudes, mas seu problema é priorizar as virtudes. Para ele, fundar uma comunidade para alcançar um projeto comum, por exemplo, hoje, uma fundação de um hospital, de uma escola – no mundo antigo, um culto religioso, ou uma cidade – pressupõe que os participantes desenvolvam dois tipos diferente de práticas valorativas. Por um lado, necessitam saber quantas qualidades de mente e caráter contribuem para a realização de seu bem ou bens comuns, isto é, necessitam reconhecer um conjunto de qualidades como virtudes. Por outro lado, precisam identificar certos tipos de ação como danosos, na medida em que afetam os fundamentos da comunidade, devendo por isso ser coibidos por regras. Todavia, a objeção de Kant continua presente, pois a coragem de um facinora não pode ser considerada boa em limitação, não pode ser considerada uma virtude. Certas “virtudes” são simplesmente más se o uso que se faz delas não é adequado. É claro que isto não atinge todo o argumento de MacIntyre, mas se nós imaginamos a fundação de uma comunidade por um grupo minoritário que, radicalizando sua posição, estabelece como fim, por exemplo, eliminar indivíduos de outra raça, vemos que o comunitário não parece ser suficiente para caracterizar uma ação como virtuosa. Parece claro que nesta “comunidade” existiriam certas qualidades de caráter; por exemplo, um membro que fosse extremamente frio e calculista e muito competente na forma de eliminar seus inimigos seria considerado virtuoso. Além disso, nesta “comunidade” existiriam regras que proibiriam certas ações, mas estas regras seriam da forma: não se deve poupar nenhum indivíduo da raça que é nossa inimiga, etc.. Parece claro, agora, que o comunitarismo de MacIntyre permite certas ações que a consciência moral moderna, através do direitos humanos, universalizou como sendo imorais.

O modo como MacIntyre argumenta para negar o universalismo é totalmente equivocado. Como foi visto, para o autor de *After Virtue*, os juízos morais não podem ser universalizados, isto é, uma prova definitiva para as máximas morais não pode ter êxito. Para MacIntyre, máximas como “diga sempre a verdade”, “cumpra as suas promessas”, “seja benevolente com os necessita-

dos” e “não cometa suicídio” passam, por exemplo, pelo crivo do Imperativo Categórico, mas Kant se vê obrigado a usar argumentos deficientes e errôneos. Por outro lado, várias máximas como “persiga aqueles que mantêm falsas crenças religiosas” também podem ser universalizadas. Uma máxima como “mantenha o cabelo sempre curto” é inconsistente porque contradiz um impulso natural de crescimento do cabelo. No livro *História da Ética*, MacIntyre sustenta que:

com suficiente engenhosidade quase todo preceito pode ser universalizado consistentemente. Tudo o que necessita fazer é caracterizar a ação proposta de forma tal que a máxima me permita fazer o que quero enquanto proíbe aos demais de fazer o que anularia a máxima em caso de ser universalizada. Kant se pergunta se é possível universalizar consistentemente a máxima de que posso violar minhas promessas quando me convém. Suponha-se que houvesse investigado a possibilidade de universalizar consistentemente a máxima de que 'eu posso quebrar minhas promessas somente quando...'. O espaço em branco é preenchido com uma descrição idealizada de forma tal que se aplica a minhas circunstâncias atuais, a poucas outras, e a nenhuma em que a obediência de alguém mais a máxima me produza inconvenientes e muito menos me demonstre que a máxima não é capaz de universalidade consistente.²³

²³ MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la Ética*. Buenos Aires: Paidós, s.d. p. 192.

²⁴ RAWLS, John. *A theory of justice*.

As críticas de MacIntyre a Kant têm certamente como alvo central a universalidade, mas o Imperativo Categórico não se sustenta pura e simplesmente na universalidade. Rawls tem razão quando afirma que é um erro enfatizar o lugar da generalidade e universalidade na ética de Kant.²⁴ Segundo Rawls, a noção central da ética kantiana é a noção de autonomia. A autonomia da vontade é, efetivamente, o princípio supremo da moralidade. Todavia, é necessário observar que uma noção ética fundamental em Kant é a de que todo ser racional é um fim em si mesmo. Deste modo, as máximas, além de poderem ser universalizadas, devem submeter-se aos outros pressupostos do Imperativo Categórico, fundamentalmente, à consideração dos seres racionais como fins-em-si. Por isso, quando MacIntyre critica Kant (porque quaisquer máximas com suficiente engenhosidade poderiam ser universalizadas, mas elas continuariam a servir os interesses particulares de quem as formula e não se aplicaria a outros indivíduos), ele não tem presente a consideração dos seres racionais como fins-em-si: torna-os apenas meios para a possibilidade de universalizar interesses particulares através de estratégias que não podem ser considerados morais.

Neste sentido, as críticas ao projeto moderno de fundamentação da moralidade, particularmente ao kantismo, devem ser con-

sideradas equivocadas. Além disso, continuam presentes as críticas que Kant faz no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* aos modelos de Ética que são defendidos por MacIntyre. Todavia, o mais importante é que o projeto kantiano de fundamentação da moralidade não pode ser visto como se ele se sustentasse simplesmente num tipo fraco de generalização de interesses particulares. Tampouco é correto tomar a universalização de uma máxima como critério exclusivo de sua legitimação moral. Como tem mostrado Tugendhat,²⁵ o “conteúdo” Imperativo Categórico é este: não instrumentalizes ninguém.

²⁵ TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*.

Nota final

A pergunta feita no título deste trabalho pode ser agora finalmente respondida. Duas possibilidades apresentaram-se no decorrer deste ensaio. A primeira, representada por MacIntyre, é justificar em primeiro lugar as virtudes para compreender e justificar as regras morais. Outra possibilidade, representada por Rawls, é fundamentar princípios e regras e complementá-los com virtudes que seriam assim simplesmente disposições para seguir estas regras. Todavia, estas duas posições contêm, como foi visto, vários problemas. Portanto, a resposta à pergunta somente pode ser esta: nem antes nem depois da virtude. Aquilo de que se tem necessidade é de compreender a ambas, virtudes e leis morais, como aspectos complementares de uma mesma moralidade, e procurar justificá-las a partir de um mesmo princípio. Isto foi visto claramente por Frankena:

Eu proponho que olhemos a moralidade dos princípios e a moralidade dos traços de caráter – ou o fazer e o ser – não como espécies rivais de moralidades entre as quais devemos escolher, mas como dois aspectos complementares da mesma moralidade. Assim, para cada princípio haveria um traço moralmente bom – frequentemente recebendo o mesmo nome – consistindo numa tendência ou disposição para agir de acordo com ele; para cada traço moralmente bom haveria um princípio estabelecendo o tipo de ação que estaria expressa nele. Para parodiar um famoso dito de Kant: princípios sem traços de caráter são impotentes, traços sem princípios são vazios.²⁶

²⁶ FRANKENA, William. *Ethics*. EUA: Prentice-Hall, 1963. p. 53.

Apesar de apontar para esta necessidade, Frankena não a desenvolveu. A tentativa de justificar tanto virtudes quanto regras a partir do mesmo princípio foi feita por Tugendhat. É impossível, todavia, reconstituir aqui este empreendimento e analisá-lo criticamente. É importante, entretanto, apontar para esta possibilidade e afirmar que ela parece ser o caminho mais promissor para enfrentar

²⁷ TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. p. 227.

Darlei Dall'Agnol é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

os principais problemas atuais da Filosofia da Moral. Tugendhat reformula o imperativo da moralidade deste modo: “*Age de tal modo como tu irias querer, a partir da perspectiva de qualquer pessoa, que os outros agissem.*” Segundo Tugendhat, com este princípio pode-se justificar tanto regras (p. ex. “*deves manter tuas promessas*”) quanto virtudes (p.ex. a cortesia para com estrangeiros). Para encerrar com as palavras do próprio Tugendhat: “*É decisivo que aquilo que é desejado na perspectiva de qualquer um não são somente determinadas ações, mas atitudes, o que quer dizer, modos de ser. Por isso formulei antes o imperativo categórico de modo a considerar esta possibilidade: como se deseja que todos ajam ou sejam?*”²⁷