**VIRTUDE E DEVER
NAS TEORIAS ÉTICAS MODERNAS
NAUFRÁGIO E SOBREVIVÊNCIA
DE UMA NOVIDADE ANTIGA**

Bento Silva Santos
PUC-RJ

Resumo: Este artigo apresenta o *status quaestionis* das noções de virtude e dever nas teorias éticas modernas. O debate gira em torno do diagnóstico da enfermidade da “ética moderna” que, tendo negligenciado o tema da virtude, se preocupou exclusivamente com o problema da determinação da ação justa ou correta e com a questão da justificação do dever ou da obrigação de realizar ações justas e de seguir determinadas regras. Para remediar o desconcertante estado da discussão ética na cultura ocidental, alguns autores propõem resgatar a noção de virtude a partir da ótica aristotélico-tomista, explorando a questão do sujeito agente como autor da própria ação.

Palavras-chave: Ética, Virtude, Dever, Obrigação, Felicidade.

Abstract: This article presents the *status quaestionis* about virtue notions and duty in the modern ethical theories. The debate moves round the diagnosis of the illness modern ethics that, neglecting the virtue theme, worried exclusively about the determination problem of the justice or correct actions and about the justification question of duty or obligation to release just actions and follow certain rules. To remedy the disconcerting state of the ethical discussion in the western culture, some authors intend to rescue the virtue notion starting from the Aristotelian-thomist optics, exploring the agent as author of the own action.

Key words: Ethics, Virtue, Duty, Obligation, Happiness.

No âmbito das discussões filosóficas anglo-saxônicas, o interesse renovado pelo conceito de virtude e sua relação com outras noções basilares das teorias éticas modernas¹ provém, paradoxalmente, de duas obras coletivas importantes de Earl E. Shelp² e Richard John Neuhaus³: o lugar para refletir sobre virtudes seria o âmbito da prática médica e da convivência civil, lugar que diz respeito não às próprias convicções religiosas ou sapienciais, mas que evoca a determinação exata de leis, de regras de comportamento, de direitos, de deveres e de obrigações! O debate entre os especialistas da ética é, portanto, algo de inaudito na história da idéia de virtude, já que neste debate não emerge a apresentação convencional de uma doutrina tradicional⁴, nem tampouco as contribuições para a discussão se norteiam por aqueles que, diversamente, elaboraram uma fenomenologia das virtudes⁵ ou, enfim, por uma interpretação da teoria tomista das virtudes feita por Josef Pieper.

A novidade da discussão consiste em uma crítica mais ou menos radical ao esquema de pensamento subjacente à grande maioria das reflexões éticas produzidas nos séculos modernos, de inspiração kantiana ou utilitarista, que compreende a questão ética como problema da determinação da ação justa ou correta e de suas regras, e com o problema da justificação do dever e da obrigação de realizar ações justas e de seguir determinadas regras. Os estudiosos criticam fundamentalmente a ausência generalizada, nas éticas modernas, do tema da virtude e propuseram resgatá-lo à luz da teoria aristotélica das virtudes, que se coloca como alternativa teórica e prática autêntica para remediar a situação de nossa cultura, marcada, de um lado, pela multiplicidade e incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais, e, de outro, pelo uso assertivo de princípios últimos para concluir o debate moral, cujo traço mais notório é a inconclusividade⁶. Assim,

¹ Na esfera das áreas alemã e espanhola, cf. A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, EDB, 1986, 49-84; C. DIAZ, *Eudaimonia. La felicidad como utopía necesaria*, Madrid, Encuentro, 1987.

² Cf. E. E. SHELP (ed.), *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel, 1985

³ Cf. R. J. NEUHAUS (ed.), *Virtue. Public and Private*, Grand Rapids-Michigan, William B. Eerdmans, 1984

⁴ Neste sentido, cf. o artigo de L. GARCÍA ALONSO, *Sobre las virtudes morales*, *Sapientia* 35 (1980) 455-472.

⁵ Cf. MAX SCHELER, NICOLAI HARTMANN, DIETRICH VON HILDEBRAND, VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, MAURICE H. MANDELBAUM, JOHN LAIRD.

⁶ Segundo Alasdair MACINTYRE, sobre cuja obra voltarei a discutir mais adiante, tais seriam os dois fatores centrais que subjazem ao desacordo moral contemporâneo, fruto do projeto iluminista fracassado, que tinha como preocupação fundamental fornecer à moral uma justificação racional, libertando-a da tutela teológica para conferir-lhe total autonomia. Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1981,

²1984, *passim*.

por exemplo, os defensores do direito ao aborto apelam ao *direito* de cada mulher dispor de seu próprio corpo (argumento de inspiração lockiana), enquanto seus adversários evocam a supressão de uma *vida inocente* (tese de origem cristã) ou condenam o ato em nome de sua *não-universalidade* (exigência kantiana).

Se o debate acerca deste tema gerou uma quantidade notável de estudos, especialmente a partir das obras que se caracterizaram por articular uma concepção de virtude, não houve quem elaborasse uma nova teoria da virtude completamente desenvolvida e criticamente fundamentada. Mesmo que se coloque a nível de esboço, a obra de A. MacIntyre tem o mérito não só de rever sistematicamente os pressupostos das posições éticas em desacordo na cultura ocidental, mas também revela-se assaz instrutiva e programática: resgatando o ponto de vista aristotélico, A. MacIntyre encontra o ambiente natural para uma teoria da virtude, isto é, redescobre como a virtude se configurou *antes* das reduções que sofreu, para sobreviver desnaturada dentro do esquema da ética moderna. Sendo assim, o filósofo não poderá limitar-se a inserir *tout court* a virtude e o dever no esquema da ética moderna, mas sim rever criticamente os próprios termos com os quais a ética moderna coloca o problema moral.

1. As questões discutidas: virtude versus dever⁷

As considerações precedentes direcionam o tema deste estudo sobre as éticas modernas. Examinarei exclusivamente os conceitos de dever e de virtude e suas relações recíprocas em discussão: substituir a ética do dever em favor de uma ética da virtude ou integrar a ética do dever com o conceito de virtude? Ou ainda: rever criticamente os conceitos de dever e de virtude em função de um ponto de vista na elaboração da teoria ética, que não é nem o da ética moderna nem o das teorias da virtude hodiernas? Neste último caso, introduzir a teoria da virtude sistematizada por Tomás de Aquino na *secunda pars* da *Suma Teológica* não ofereceria aos interlocutores em debate uma interpretação adequa-

⁷ Para o “status quaestionis” sobre a teoria das virtudes nas éticas modernas, cf. G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS, 1995, 79-144; C. A. VIANO (ed.), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995; R. CRISP, *How Should One Live? Essays on the Virtue*, Oxford, Clarendon, 1996; R. CRISP, M. SLOTE, *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997; R. CRISP, *Virtue Ethics*, in E. CRAIG (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* 9, London-New York, Routledge, 1998, 622-626

da para a experiência moral, capaz de evidenciar a validade e a pertinência das diversas propostas éticas contemporâneas?⁸

A. Críticas à ética moderna para o ressurgimento de uma teoria da virtude

As críticas contundentes feitas à ética moderna, que indicam freqüentemente como correção ou como alternativa uma ética das virtudes, podem ser divididas em três pontos: a) ao conceito de dever moral; b) à concentração sobre as ações justas; c) à ética moderna como um todo e proposta de uma ética das virtudes.

a) Crítica ao conceito de dever moral

O estopim das críticas surgiu com o programa de Gertrude E.M. Anscombe (*Modern Moral Philosophy*), em 1958, segundo o qual só uma teoria ética aristotélica poderia conferir inteligibilidade à moral secular. Para viabilidade deste projeto, G.E.M. Anscombe propõe basicamente duas teses⁹. Em primeiro lugar, dever-se-ia cessar de elaborar éticas até que não estivessem resolvidas questões prévias de psicologia filosófica que permitissem compreender o que é uma virtude; de fato, não se poderia explicar que coisa significa dizer que uma ação é justa, corajosa, amigável, generosa, senão esclarecendo o que vem a ser uma intenção e seu papel na ação¹⁰. Em segundo lugar, seria preciso também abandonar, como noções desprovidas de sentido, os conceitos de dever moral e de obrigação moral típicos da ética moderna. Ora, tais conceitos sobreviveram graças ao sentido que lhes forneceu um determinado contexto histórico, mas que hoje não mais existe para a ética moderna. Teria sentido falar de dever moral e de obrigação quando se julgava que a ordem moral estivesse ancorada em um Deus legislador, como sucedia e acontece na tradição judeu-cristã. Mas como a ética moderna não admite um Deus legislador, os conceitos de dever moral e de obrigação perderam seu significado¹¹.

Procedendo na mesma linha, Philippa Foot rejeita igualmente a idéia de uma obrigação ou de um dever moral absoluto e incondicionado, ou

⁸ Cf. G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS, 1983, 142-173; *Quale impostazione per la filosofia morale*, Roma, LAS, 1996, 266-286, et passim.

⁹ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy* 33 (1958) 1-19 (= *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe 3: Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, 1981, 26-42).

¹⁰ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1957.

¹¹ Esta interpretação das vicissitudes históricas dos conceitos de dever e de obrigação é amplamente desenvolvida por R. TAYLOR, *Ethics, Faith and Reason*, Englewood Cliffs/NJ, Prentice-Hall, 1985.

seja, o conceito de imperativo categórico das éticas de inspiração kantiana¹². As argumentações aduzidas colocam em relevo a inexplicabilidade da significação real de um dever moral absoluto e do porquê o imperativo moral *deva* ser categórico. Segundo Ph. Foot, os juízos morais fornecem razões para agir, não enquanto prescrevem categoricamente um dever, mas na medida em que expressam interesses e desejos que um sujeito possui, isto é, interesses virtuosos, a saber: interessar-se pelo sofrimento dos outros, identificar-se com eles, desejar ajudá-los, estar interessado na liberdade ou dignidade dos outros. Isto não quer dizer que um sujeito deva categoricamente ter esses desejos: ou os possui, e assim já é moral; ou não os possui, e então é imoral, danoso, ainda que, por essa razão, não seja necessariamente irracional.

Percorrendo um caminho independente desses autores, Michael Stocker afirma que as teorias éticas anglo-saxônicas modernas provocam uma esquizofrenia no sujeito agente, uma fenda entre motivos e razões para agir. Entre os vários exemplos de esquizofrenia, M. Stocker aduz o comportamento virtuoso¹³: alguém é amigo se, por amor ou estima por uma outra pessoa, vai visitá-lo enquanto está internado no hospital, mesmo às expensas de grandes incômodos. Eis uma razão para agir, mas esta motivação contrasta com qualquer outro motivo que as teorias éticas modernas estabelecem para o sujeito agente: o melhor interesse pessoal, o melhor interesse de todos, ou o dever moral absoluto. O enfermo se sentirá mal quando, agradecendo comovido ao amigo que o visita, ouvir como resposta: “De nada! Só o visitei simplesmente pelo dever!”.

Por conseguinte, conviria abandonar o conceito de dever moral, tão característico da ética moderna, e abraçar, ao contrário, as virtudes, consideradas como interesses ou desejos por outras pessoas, por suas necessidades, por aquilo que é nobre e elevado, por aquilo que tem um valor e merece a nossa dedicação: os fins das virtudes “são fins tais que suscitam devoção”. A intenção das virtudes não é direcionada ao dever, mas às pessoas, para aquilo que é o bem para as pessoas, para o que é amável, apreciável, desejável. A intenção do dever é estranha à noção de virtude.

b) Crítica à concentração sobre as ações justas

O que a ética moderna julga como moralmente obrigatória é a ação justa em oposição à ação errada. As teorias éticas divergem nos princípios, nas normas, nas regras para estabelecer a ação justa, mas todas con-

¹² Cf. Ph. FOOT, *Virtues and Vices e Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1978, 1-18.157-173, respectivamente.

¹³ Cf. M. STOCKER, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, *Journal of Philosophy* 73 (1976) 453-466.

cordam na concentração sobre as ações justas. É sobre tal concentração que incidiram as críticas de diversos especialistas.

Uma outra crítica densa à ética moderna procede de Iris Murdoch que, em três estudos retomados no livro *The Sovereignty of Good*, mostra que as ruínas da ética moderna, concentrada em princípios e regras de ação exterior justa, tem como causa uma insuficiente psicologia moral¹⁴. Na ética moderna o sujeito moral é reduzido a um puro querer que decide, segundo regras, a ação justa. Atendo-se a certas experiências morais e artísticas, em vista de chamar a atenção para a vida interior, I. Murdoch descobre que agir bem não é simplesmente decidir segundo determinadas regras, mas é efeito do amadurecimento de uma “visão” — ou seja, de um modo de ver as coisas e as pessoas —, que suavemente procura descobrir e reconhecer o valor e a importância verdadeiras dessas realidades. A visão pode ser indefinidamente aperfeiçoada e cresce através de uma disciplina do mundo interior caótico da fantasia e das emoções, disciplina que gera interesses e apego a tudo aquilo que tem valor, que é desejável e converge na idéia de bem, ou seja, as virtudes.

Segundo Edmund Pincoffs, a concentração no problema da determinação da ação justa à base de regras deontológica ou teleologicamente fundadas conduz a uma “ética dos casos embaraçosos” (*quandary ethics*), que é um modo novo de fazer ética, mas que já fora praticado na casuística da teologia moral católica. A ética dos casos embaraçosos negligencia o caráter do sujeito agente. Ora, só um caráter virtuoso consegue observar as próprias regras, quando essas regras não são prescrições específicas ou mandamentos, mas antes ordens gerais, como, por exemplo, a ajuda a tal pessoa¹⁵. Como bem observa também Lawrence C. Becker, só o caráter virtuoso pode estabelecer o *standard of performance* de um dever, como o de assistir a uma pessoa. Além disso, o caráter pode contribuir para determinar ao indivíduo deveres rigorosos que não são deveres universais. A tomada de consciência na observância de regras é apenas uma das qualidades do caráter virtuoso; por mais necessária que seja a uma vida social sempre mais complexa, esta clarividência não esgota toda a moralidade: existem virtudes morais que não podem ser reduzidas à esta tomada de consciência. Por fim, o caráter de uma pessoa forma-se em comunidades particulares, nas quais se compartilham ideais e valores que impõem aos membros da comunidade deveres específicos que não têm sentido para membros de outras comunidades¹⁶.

¹⁴ Cf. I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, New York: Schocken Books, 1970.

¹⁵ Cf. E. PINCOFFS, *Quandary Ethics*, *Mind* 80 (1971) 552-571; *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*, Lawrence/KS, University Press of Kansas, 1986, *passim*.

¹⁶ L. C. BECKER examina diversas situações nas quais é relevante o juízo moral sobre uma pessoa, juízo que nem sempre pode coincidir com o juízo sobre suas ações (cf. *The Neglect of Virtue*, *Ethics* 85 [1975] 110-122).

Na reflexão crítica sobre a ética moderna, particularmente significativas são as propostas do teólogo protestante Stanley Hauerwas, que assume, em uma teoria original e sugestiva, as observações de G. E. M. Anscombe, de Ph. Foot, de E. Pincoffs e especialmente a exigência de I. Murdoch de considerar a vida moral mais como o aperfeiçoamento de uma “visão” do que um processo de decisão. Nos primeiros estudos, o autor já estabelece a centralidade, em sua reflexão ética, do ponto de vista do sujeito agente, princípio da própria ação, não só enquanto ele a faz existir, mas também e sobretudo enquanto o próprio sujeito elabora sua descrição. Ao fazer a descrição de sua ação, portanto, o sujeito agente recorre às próprias intenções, às próprias razões e crenças, à própria “visão”. É justamente este complexo de atitudes que constitui o seu modo de ser sujeito agente, ou seja, o seu caráter¹⁷.

Este núcleo original é desenvolvido em obras sucessivas de S. Hauerwas, enriquecendo-o em uma abordagem mais ampla, como, por exemplo, em *A Community of Character* (1981): o caráter se forma a partir da narrativa ou das histórias que são transmitidas dentro de uma comunidade particular¹⁸. A síntese orgânica de sua proposta ética é apresentada em *The Peaceable of Kingdom* (1984): a ética se torna a “visão” contada na narrativa cristã da comunidade cristã, visão que forma o caráter do sujeito cristão e constitui o princípio de suas virtudes¹⁹. A interpretação a que chega S. Hauerwas é resultado de fortes críticas à ética moderna: à ética liberal, que se reduz a estabelecer os limites da liberdade individual dos membros de uma sociedade; à concentração da ética moderna em regras e decisões; à tradição católica de teologia moral, que só aparentemente estaria interessada na virtude, mas cuja preocupação real seria definir deveres; à idéia de uma lei natural como conjunto de normas universais para as quais converge um consenso comum mínimo.

Os autores até aqui examinados apresentam um duplo consenso na reflexão ética sobre as virtudes. De um lado, criticam a concentração dada às regras de decisão, à ação justa em casos embaraçosos ou nas relações entre membros de uma sociedade, à determinação de deveres e obrigações. De outro, são unânimes em chamar a atenção para o caráter do sujeito agente como um fator que define a própria situação. A ética deveria, portanto, ser elaborada segundo o ponto de vista do sujeito agente, cujo caráter é decisivo e essencial para interpretar a situação.

¹⁷ Cf. S. HAUERWAS, *Vision and Virtue. Essay in Christian Life. Ethical Reflexion*, Notre-Dame, Fides-Claretian, 1974; *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, San Antonio/Tex, Trinity University Press, 1975.

¹⁸ Cf. S. HAUERWAS, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1981.

¹⁹ Cf. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethic*, London, SCM Press, 1984.

c) O naufrágio da ética moderna: o *After Virtue* de Alasdair MacIntyre

Se as críticas expostas anteriormente podem apresentar um ponto de vista parcial e limitado, porque os autores ora recusam definir o dever em função da virtude, ora rejeitam definir a virtude em função do dever, ora ainda introduzem na teoria ética tanto a virtude como o dever, a obra de A. MacIntyre (especialmente em *After Virtue*)²⁰, porém, constitui o ataque mais radical à ética moderna e uma proposta deliberadamente provocante e profundamente tradicional: buscar a virtude. A denúncia do naufrágio da ética moderna se faz através de argumentações teóricas e historiográficas e, diversamente dos autores aqui estudados, A. MacIntyre revê criticamente os pressupostos das posições éticas em discussão no pensamento ocidental, e sua proposta alternativa é assaz intransigente: ou Nietzsche ou Aristóteles.

Na “inquietante sugestão” (*A Disquieting Suggestion*), com a qual começa sua obra *After Virtue*, A. MacIntyre narra uma parábola acerca de uma revolta geral contra os efeitos catastróficos das ciências naturais, que culminaria na tomada do poder pelo movimento político “Nenhum-Saber”. Uma vez consumada a revolta contra os sábios, com a destruição de seus livros e a supressão de seu ensinamento, a geração seguinte não teria à disposição senão fragmentos das ciências anteriores; ela não possuiria mais as teorias, nem os métodos necessários para ressuscitá-las e aplicá-las, uma vez que se perderam irremediavelmente os contextos necessários para dar sentido a essas atividades. A parábola tem em vista tematizar o terrível espetáculo do naufrágio da ética moderna: as teorias éticas elaboradas desde o Iluminismo (século XVIII) até hoje nada mais são do que fragmentos residuais de uma concepção da vida moral que fora destruída, mas que predominara na Antigüidade greco-romana e na Idade Média cristã com homogeneidade substancial e sem incompatibilidade com uma pluralidade de versões. A predominância do *emotivismo* em nossa cultura atual, isto é, do “eu especificamente moderno”, constitui o resultado final de tal naufrágio. Segundo A. MacIntyre, o *emotivismo* designa toda ética que, não encontrando justificação racional para as normas morais, as reconduz a

²⁰ Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981). Na segunda edição, em 1984, o autor responde às críticas feitas à sua obra (*Postscript to Second Edition*, 264-278); *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1988 (tr. br. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* [trad. M. P. Marques], São Paulo, Loyola, 1981; ver a recensão de M. PERINE in *Síntese Nova Fase* 19/58 [1992], 391-412); *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1990. Sobre o pensamento de A. MACINTYRE, ver especialmente HELDER B. A. DE CARVALHO, *Tradição e Racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*, São Paulo, 1999.

opções radicais da vontade livre²¹. O “eu emotivista” surgira no espaço cultural da Europa do Norte (entre 1630 a 1850), no qual uma das preocupações dominantes consistiu em dar uma justificação racional à moral, a fim de libertá-la da tutela teológica e assim dar-lhe total autonomia. Dentro desse espaço emergem figuras como Kierkegaard, Diderot, Hume, Smith e Kant. Todos irremediavelmente deviam fracassar em seus projetos, porque compartilhavam um fundo histórico comum de crenças morais, herdado do seu passado cristão, mas desprovido do contexto no qual o esquema moral predominante, a partir do século XII, mostrava-se dominante. O esquema dominante era o esquema teleológico da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles: a concepção de uma natureza humana em estado bruto, a concepção dos preceitos de uma ética racional e a concepção de uma natureza-humana-como-poderia-ser-se-realizasse-o-seu-*telos*.

O abandono do conceito aristotélico de *telos* da natureza humana, especialmente a partir do advento do protestantismo (Calvino) e do catolicismo jansenista (Pascal)²² significou a perda do conceito funcional de homem²³ e, portanto, a base para explicar o sentido das normas morais. O emotivista se torna, por conseguinte, inevitável, até sua expressão mais pura na filosofia moral de Nietzsche que, de um lado, teve o mérito, historicamente falando, de mostrar que o apelo à objetividade, tão característico do projeto iluminista, nada mais era do que um dos disfarces da vontade subjetiva, e de outro, extrapolou ao generalizar para a natureza moral aquilo que era o estado do juízo moral do seu tempo. Mas ambas as atitudes de Nietzsche fizeram dele “o filósofo moral da era presente”. Segundo A. MacIntyre, as vicissitudes da moral contemporânea apresentam, portanto, só esta alternativa e *tertium non datur*: “Ou continuamos através das aspirações e do colapso das diferentes versões do projeto iluminista até que reste unicamente o diagnóstico e a problemática de Nietzsche, ou sustentamos que o projeto iluminista não só estava errado, mas, antes de tudo, nunca deveria ter sido empreendido”²⁴.

²¹ A. MacIntyre desenvolve a denúncia feita por I. Murdoch: o sujeito moral é reduzido ao eu emotivista, ou seja, a uma pura vontade que opta, sem motivos, por determinados princípios.

²² A nova concepção de razão que surge neste âmbito cultural começou a dilacerar a homogeneidade acerca do esquema teleológico aristotélico: a razão decaída já não podia mais fornecer nenhuma compreensão autêntica sobre o fim verdadeiro do homem.

²³ Tal conceito “is rooted in the forms of social life to which the theorists of the classical tradition give expression. For according to that tradition, to be a man is to fill a set of roles each of which has its own point and purpose: member of a family, citizen, soldier, philosopher, servant of God. It is only when man is thought of as individual prior to and apart from all roles that “man” ceases to be a functional concept” (A. MACINTYRE, *After Virtue*, 56).

²⁴ A. MACINTYRE, *After Virtue*, 118.

A ética aristotélica é, para A. MacIntyre, a expressão paradigmática da moral da virtude, da qual esboça as vicissitudes históricas nas sociedades heróicas, em Atenas dos séculos V-VI a.C. até a Idade Média, para verificar, em seguida, a que metamorfose radical é submetido o conceito de virtude na ética moderna. O princípio de inteligibilidade da moral da virtude é constituído pelo *telos*, ou seja, por aqueles bens humanos que conferem valor, dignidade, beleza, bondade à vida humana, e que se concretizam em práticas de vida de uma comunidade, nas quais os membros desempenham papéis que podem ser aperfeiçoados. O *telos* se realiza, portanto, essencialmente em uma comunidade, quer seja uma *polis*, quer seja uma *civitas christiana*, onde todos almejam o bem comum e partilham as práticas e os padrões de excelência para sua realização. Esta concepção da comunidade é o extremo oposto da visão do estado liberal típica da ética moderna.

O conceito de *telos* gera necessariamente o conceito de virtude, e esta comporta uma capacidade de juízo irredutível à aplicação rotineira de regras. O virtuoso deve aplicar regras de justiça, visto que toda comunidade deve proibir de modo absoluto, através de leis, ações incompatíveis com as virtudes, mas tal aplicação exige igualmente um juízo sábio. Nesta moral, a virtude não é definida mas compreendida como capacidade de praticar responsavelmente os bens humanos que constituem o *telos*. Leis e regras, longe de serem prescritas incondicionalmente, estão a serviço da virtude, que as aplica com sabedoria para realizar o bem humano e conferir valor e sentido à vida da comunidade.

Uma vez abandonada no Iluminismo a idéia de *telos* como elemento de coesão de uma comunidade, esta se fragmentou em uma pluralidade de indivíduos, cada qual com suas paixões egoísticas. O único modo de salvar a convivência será a imposição de regras que favorecem o altruísmo: desaparece a multiplicidade das virtudes e surge, em razão de um novo conceito de moralidade, a virtude como disposição para deter o egoísmo em vista de um comportamento segundo regras de altruísmo. A metamorfose do conceito de virtude está inequivocamente documentada em Hume²⁵, que vem a ser a grande expressão da tentativa de pensar uma versão mais inteligente do egoísmo para não sucumbir à anarquia. No pensamento de Hume, cujos traços principais já estão arraigados nos pensadores dos séculos XVIII e XIX, reside a origem da impossibilidade moderna de se chegar a um acordo acerca do catálogo das virtudes, bem como da impossibilidade de alcançar um consenso fundamental sobre a importância relativa dos conceitos de virtude dentro de um esquema moral. Segundo a versão egoística de Hume, a relação

²⁵ Cf. N. CAPALDI, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York-Bern-Frankfurt a.M.-Paris, Peter Lang, 1989; E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

da virtude com as regras é exatamente oposta àquela compreendida por Aristóteles²⁶. Deste modo, as virtudes desaparecem para dar espaço à virtude, identificada doravante com a moralidade e com a justiça.

O projeto de A. MacIntyre consiste, portanto, em abandonar Nietzsche em favor de Aristóteles e prosseguir a tradição aristotélica, senão na vasta sociedade, ao menos em pequenas comunidades, libertando, porém, sua teleologia da biologia metafísica que lhe é inerente, para desenvolver uma interpretação da virtude “socialmente teleológica”, como deixa entrever uma primeira definição aproximada da virtude: “*Uma virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de realizar aqueles bens internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de realizar qualquer um desses bens*”²⁷.

Em resumo: após constatar e explicar o fracasso dos filósofos modernos, herdeiros do Iluminismo, em seu esforço para justificar o imperativo moral, A. MacIntyre revaloriza o sistema moral das virtudes elaborado pelo pensamento grego, especialmente o de Aristóteles, com sua moral das virtudes, e sua recepção na Idade Média. Uma vez examinadas a natureza da virtude e seu núcleo comum nesta tradição de pesquisa, A. MacIntyre mostra como a idéia de virtude se deteriorou na época moderna, seja sob o influxo do utilitarismo, seja por sua redução à obediência à lei e ao dever, com a conseqüente perda de sua relação a um *telos*. Não restaria, por conseguinte, senão uma escolha final: *ou* Nietzsche, e o isolamento orgulhoso do *Übermensch*, *ou* Aristóteles, e sua virtude naturalmente inserida na comunidade dos homens.

B. A legitimidade das críticas

Até aqui tematizei, em forma de espiral, as críticas contra a ética moderna, desde o despontar da *tempestade* com G. E. M. Anscombe até à *avalanche* completa com a obra de A. MacIntyre, e a alternativa proposta se tornou sempre mais radical: abandonar o conceito de dever moral absoluto, como desprovido de sentido, e retornar às virtudes, compreendidas como interesses para certos bens ou valores humanos e para as pessoas; abandonar a concentração nas ações justas e reintroduzir o ponto de vista do sujeito agente e do caráter; abandonar os resíduos

²⁶ Na sociedade individualista não haveria como assegurar um consenso prévio, se as virtudes forem concebidas como “uma disposição ou sentimento que produzem em nós a obediência a certas regras relevantes”, pois “o acordo sobre o que devem ser as regras relevantes é sempre um pré-requisito para um acordo sobre a natureza e conteúdo de uma virtude particular” (A. MACINTYRE, *After Virtue*, 244).

²⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue*, 191.

da ética moderna e retomar a tradição aristotélica, reintroduzindo o *telos* e as virtudes.

a) Utopia ou realidade: questões correlatas

Antes de avaliar a legitimidade das críticas e suas respectivas réplicas, convém chamar a atenção para dois problemas que tais questionamentos colocam: são teoricamente aceitáveis? A alternativa radical proposta pelos críticos é realmente viável ou, na realidade, apresenta-se como um projeto utópico? Ora, se o naufrágio é tão grave e inelutável, segundo A. MacIntyre, a alternativa pareceria simultaneamente almejável, para superar a confusão e a inconclusividade das éticas modernas. Mas se a *polis* ou *civitas christiana* não mais existem na sociedade individualista hodierna, a alternativa não pareceria igualmente impossível? Portanto, dois problemas correlatos emergem aqui: se a ética é filosofia prática, esta não pode só teorizar, mesmo que validamente, sobre a virtude; mas deve mostrar como uma eventual teoria renovada da virtude possa efetivamente ser praticada no contexto das sociedades modernas.

Se em uma sociedade complexa, como a de hoje, onde prevalecem o pluralismo e o conflito na concepção dos valores e nos interesses, o único caminho viável para a convivência pacífica seria, segundo Ursula Wolf, justamente a proposta da ética liberal, a saber: estabelecer regras universais de convivência, cujo caráter de dever absoluto se baseia nos direitos das pessoas, e que servem para determinar as ações justas, obrigatórias, exigências, e que qualquer sujeito deve categoricamente realizar independentemente de seu caráter²⁸.

Deixando de lado, provisoriamente, as ásperas reações suscitadas especialmente pela obra de A. MacIntyre, vejamos mais concretamente a legitimidade das críticas sob três ângulos específicos, a fim de matizá-las e estabelecer as distinções necessárias no quadro de uma experiência moral que perceba as diversidades e suas motivações, para reter aspectos válidos e aceitos em uma teoria ética racional que deseje recuperar traços fundamentais da ética antiga.

b) O conceito de dever

Se a ética deve ser renovada para resgatar o conceito de virtude, será preciso, por essa razão, abandonar o conceito de dever? Ora, segundo os críticos antes examinados, parece impossível decifrar o significado enigmático de “dever moral” (Ph. FOOT); uma ação, como a visita ao

²⁸ Cf. U. WOLF, *Das Problem des moralischen Sollen*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1984, *passim*. A autora argumenta criticamente para defender a ética moderna liberal contra os ataques de A. MACINTYRE.

amigo enfermo, feita por dever, parece menos virtuosa do que a mesma ação realizada por amizade (E. PINCOFFS); enfim, parece que para dar conta do conceito de dever moral faz-se necessário recorrer à idéia de um legislador divino; todavia, a noção de dever pode subsistir somente na esfera da ética judeu-cristã, que reconhece tal legislador (G. E. M. ANSCOMBE, R. TAYLOR).

Abandonar simplesmente o conceito de dever e dar razão a tais autores significa simplificar uma realidade assaz complexa, mesmo admitindo que a ética moderna tenha reduzido as virtudes à imperiosidade de observar as regras sociais²⁹. A noção de dever, mesmo que não devidamente tematizada, está presente na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles³⁰, mas sem qualquer menção de um legislador divino. O virtuoso não somente reconhece para si mesmo deveres que não julga obrigatórios para os outros, mas pode assim mesmo perceber a imperiosidade de uma certa ação: o amigo pode manifestar tal amor e estima por um amigo enfermo, de sorte que ele se sente na obrigação de visitá-lo. O dever significa aqui uma necessidade moral que é considerada como tal só por quem é virtuoso, por aquele que, justamente em razão de sua virtude, não consegue resistir ao atrativo do bem; por aquele que externa interesse e dedicação completas aos bens humanos e às pessoas, e, no entanto, está consciente de que seu assentimento é soberanamente livre.

Em outras palavras, o conceito de “dever” em Aristóteles corresponderia aos *imperativos hipotéticos*; trata-se de um *dever* no sentido de *condição* para conseguir as virtudes exigidas pela comunidade e, enquanto *bem social*, é considerado como *critério de moralidade* que se subordina ao critério *eudaimonista*. A noção de “obrigação” aristotélica não tem o valor do *imperativo categórico* de I. Kant, mas se baseia em um *imperativo racional* que apresenta as virtudes como um dever enquanto representam valores morais³¹.

²⁹ Se a formação da virtude requer, segundo S. HAUERWAS e A. MACINTYRE, comunidades pequenas e particulares, é verdade também que tais comunidades exigem uma sociedade de direito e democrática para poder subsistir. Mas um problema permanece em aberto: nas sociedades hodiernas a lei pode ser ainda destinada a formar homens virtuosos, como era exigido por ARISTÓTELES, CÍCERO e TOMÁS DE AQUINO (cf. neste sentido a tese tradicional de R. E. RODES, *On Law and Virtue*, in R. J. NEUHAUS [ed.], *Virtue. Public and Private*, 30-42), ou deve ser destinada à convivência pacífica de indivíduos estranhos uns aos outros? (neste sentido, cf. a argumentação de C. E. LARMORE que, criticando A. MACINTYRE, mostra que a ética exige tanto as virtudes como o *ethos* liberal da sociedade política [*Patterns of Moral Complexity*, New York, 1987, 22-130]). Ambas as teses, portanto, são possíveis do ponto de vista epistemológico.

³⁰ Cf. R. A. GAUTHIER, J.-Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque 3/2: Livres VI-X*, Louvain-Paris, 1959, 563-578.

³¹ Cf. A. GARCÍA NINET, *La ética aristotélica: el problema de su fundamentación*, *Estudios filosóficos* 137 (1999) 49-87.

Em conseqüência, a crítica ao conceito de dever não faz discernimentos necessários. Se a virtude não elimina mas acentua o dever moral, será preciso então encontrar um sentido inteligível para o termo *dever moral*, que não há de ser confundido com a obrigação derivada de uma lei divina. Por outro lado, verdade é que o conceito clássico de virtude não se reduz ao conceito moderno de virtude como disposição para observar regras de convivência pacífica ou agir segundo princípios de moralidade, ou ainda executar de boa vontade deveres e ações justas definidas independentemente da virtude. O próprio conceito de virtude, apresentado por A. MacIntyre em *After Virtue*, não é aristotélico, ao menos em dois aspectos fundamentais: 1^o) embora seja teleológico, não exige acordo com a biologia metafísica de Aristóteles; 2^o) por causa da multiplicidade das práticas humanas, e a conseqüente multiplicidade dos bens em cuja busca as virtudes podem se exercer, o conflito não surgirá apenas das imperfeições do caráter individual³².

Por fim, o conceito clássico de virtude apresenta aspectos da experiência moral que foram negligenciados pela ética moderna e pelo conceito moderno de virtude, a saber: uma complexa e delicada psicologia do sujeito agente, através da qual é legítimo afirmar que não só o virtuoso age por dever, mas também o fato de que quem age por dever não é ainda virtuoso. O conceito clássico de virtude tinha em vista articular precisamente a psicologia moral do sujeito agente. Em ambos os casos, isto é, a relação dever-virtude e o sentido de *agir por*, são necessárias distinções semânticas!

c) O ponto de vista do sujeito agente

As questões discutidas até aqui — seja os conceitos de dever e obrigação, seja a concentração na ação justa que minimiza a “visão” e o caráter, seja ainda a marginalização do conceito de virtude — podem ter como denominador comum a inserção de uma equivocidade incurável no significado dos principais termos éticos. A causa única que assinalou a ruptura entre ética antiga ou medieval e ética moderna surgiu de um deslocamento do ponto de vista principal a partir do qual era elaborada a ética, a saber: a substituição do antigo *ponto de vista da primeira pessoa* ou do sujeito agente pelo *ponto de vista da terceira pessoa* ou do observador, do juiz, do legislador, característico da ética moderna. Não poucos autores identificaram este deslocamento e deixaram entrever que, para indicar aquilo que os antigos (por exemplo, Aristóteles e Tomás de Aquino) expressaram com suas teorias da virtude, era preciso falar de psicologia moral e elaborá-la independentemente da chamada “ética normativa”³³.

³² Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue*, 191.196s.

³³ Cf. N. J. H. DENT, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Como bem observou Stuart Hampshire, enquanto na *Ética a Nicômaco* são estudados os raciocínios práticos que o sujeito agente faz para deliberar e escolher um tipo de vida em preferência a outro, à base das reflexões práticas do artista-artesão (“*Que espécie de argumentos devemos usar na deliberação prática sobre comportamentos e modos de agir para escolher determinado tipo de vida?*”), na filosofia moral contemporânea se adota o ponto de vista do observador que critica e avalia as ações realizadas por outros (“*Como devemos estabelecer a verdade de sentenças usadas para expressar juízos morais sobre nossas ações e as de outras pessoas?*”)³⁴. E. Pincoffs identifica tal deslocamento em Hobbes, que, examinando a ética sob a esfera administrativa, abandonou o ponto de vista do sujeito agente e insistiu em reduzir a ética a um código de padrões mínimos de comportamento: *standards* que não poderiam ser ignorados sem desastre social³⁵. Segundo M. Stocker, no ponto de vista do legislador residiria a causa da *esquizofrenia* da ética moderna³⁶. O deslocamento do ponto de vista teria como causa também, na opinião de S. Hauerwas, o desinteresse pelo caráter e pelas virtudes, a concentração nos deveres e a redução da ética uma ética defensiva de requisitos mínimos para o funcionamento de uma sociedade³⁷. Por fim, segundo Stephen D. Hudson, a adoção do ponto de vista do legislador se deve ao influxo dos filósofos pós-kantianos, cujo papel principal consistia em catalogar nossos deveres e obrigações; eram modelos de legisladores que estabeleciam um sistema de funções e princípios capazes de guiar a conduta dos indivíduos, determinando o que devia ser feito em qualquer situação que surgisse sob papéis e princípios do sistema. Quando deparavam com importantes atos virtuosos, tais filósofos os reduziam meramente a obrigações e deveres³⁸.

Segundo as críticas esboçadas, o princípio de inteligibilidade de uma ética normativa de terceira pessoa deve ser procurado na ética de primeira pessoa, que tematiza o sentido mais profundo da própria vida de indivíduos livres, dotados de vontades e desejos. Um autêntico discurso moral não pode subtrair-se ao problema do sentido da vida humana argumentando que o consenso é impossível em questões desta natureza. Se uma teoria ética elimina esta questão e se limita a fornecer princípios e regras para determinar a ação justa, permanece, porém, a dissensão acerca das normas da ação justa. É sob esta dissensão incurável das teorias éticas que A. MacIntyre inicia sua obra magistral *After Virtue*.

³⁴ Cf. S. HAMPSHIRE, *Morality and Conflict*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

³⁵ Cf. E. PINCOFFS, *Quandary Ethics*, 107.

³⁶ Cf. M. STOCKER, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, 465.

³⁷ Cf. S. HAUERWAS, *Character and Christian Life*, 31.33; *Obligation and Virtue Once More*, *Journal of Religious Ethics* 3 (1975) 38.41s.

³⁸ Cf. S. D. HUDSON, *Taking Virtues Seriously*, *Australian Journal of Philosophy* 59(1981) 194-195.

Seja como for, a conduta humana, enquanto elaborada e produzida pelo sujeito agente, contém um saber prático original, irredutível ao saber do legislador, do juiz ou do crítico. Trata-se daquele saber operativo, com sua própria lógica, que caracterizou as posições de Aristóteles nas *Éticas* e Tomás de Aquino na *II Pars* da *Suma Teológica*, um saber prático inseparável da questão sobre o sentido que se deve dar à própria vida. Se para resgatar o ponto de vista prático da primeira pessoa não é suficiente redescobrir a importância do caráter, mas se faz necessário verificar *como o sujeito agente pode ser autor da própria conduta*, algumas questões surgem inevitavelmente acerca do lugar originário e mais adequado do conceito de virtude:

α) O sujeito agente é autor não de ações particulares separadas, mas de uma conduta. O termo *conduta* significa aqui, precisamente, que o sujeito agente realiza ações diversas, mas consideradas como exemplificações gerais, que, por sua vez, articulam sua concepção de vida boa e a vontade realizá-la. O ponto de vista do sujeito agente abre necessariamente a pergunta sobre a vida boa, ignorada, porém, pela ética de terceira pessoa. As virtudes entram em cena justamente para tornar boa a vida. Além disso, o interesse pela vida boa subjaz a todos os atos livres do homem, atos que são livres no sentido de que é o sujeito como tal que os descreve como exemplificações ou concretizações *hic et nunc* de seu ideal de vida boa. Por conseguinte, a ética não pode limitar seu discurso só às ações de justiça ou às ações para com os outros, como acontece na ética moderna, mas estendê-lo a todos os atos livres, na medida em que todos possuem a condição de inteligibilidade na idéia originária de vida boa e no interesse originário para realizá-la.

β) Se o sujeito agente é autor de uma conduta que realiza a vida boa, as ações que desta resultam devem ser consideradas não a partir de sua retidão intrínseca, mas do ponto de vista da qualidade da vontade e dos desejos que o sujeito expressa ou assume em determinada situação. O ponto de vista do sujeito agente exige um maior relevo à intenção do desejo (Aristóteles) ou da vontade (Kant), não simplesmente como alguma coisa que se acrescenta à ação justa, mas como algo de que o sujeito se serve para concluir a ação justa. Neste âmbito as virtudes encontram seu lugar mais apropriado: a capacidade de excelência na realização da vida boa é a capacidade de desejar ou de querer em um certo sentido, segundo uma determinada regra da vida boa: *a virtude não tem em vista um bom estado de coisas senão com vontade boa*.

γ) A virtude torna boa a vontade, mas se nos limitássemos a considerar no sujeito, enquanto autor da ação, somente a pura vontade, teríamos o conceito estoíco, e não o aristotélico-tomista da virtude. Segundo a concepção estoíca, não existem as virtudes, mas a virtude, ou seja, um princípio único, simples, indivisível de ação, que consiste em uma atitude da alma para se conformar à lei moral. É precisamente este conceito estoíco que reaparece no conceito moderno, segundo o qual a

virtude é decisão fundamental, ato de puro desejo, que implica um comportamento segundo princípios, regras ou lei morais. Se permanece ainda o conceito estóico de virtude na ética moderna, como bem observou A. MacIntyre, vê-se que tal noção está longe de explicar a complexidade do sujeito humano, o qual elabora sua ação mediante o exercício da razão prática, da vontade livre e das paixões. Esses são princípios ativos irreduzíveis entre si, com funções diversas e específicas, mas que agem em simbiose na gestação da ação do indivíduo. Cada um deles, diversamente conexos entre si e por disposição natural, tem a tarefa de contribuir para a construção da conduta boa³⁹. O indivíduo agente não fará boas escolhas enquanto seus princípios ativos não estiverem potenciados, aperfeiçoados e preparados pelas virtudes.

Uma ética da virtude deverá, portanto, considerar o sujeito agente, que constrói sua “felicidade” através da interação de seus princípios ativos, em si mesmos susceptíveis de receberem uma determinação, uma inclinação, uma disposição precisamente dos atos que eles produzem, como um indivíduo complexo, frágil, volúvel e despreparado para a tarefa de realizar a vida boa.

d) A questão da vida boa

Se é preciso retomar a noção de sujeito agente como autor de uma conduta assaz complexa para preencher algumas lacunas nas éticas modernas, abre-se necessariamente a questão fundamental acerca da vida boa, pois deste conceito basilar e central na ética antiga e medieval adquirem sentido pleno a conduta humana, as virtudes, as normas e os deveres⁴⁰. É assim que podemos avaliar a denúncia e a proposta radical de A. MacIntyre.

Na elaboração da ética, o conceito de vida boa tem certamente a função de princípio arquitetônico. Ao contrário do indivíduo moderno⁴¹, que define sua “vida boa” saltando de uma ação à outra e *cria* sua identidade pessoal através de uma série de decisões que emanam de um eu soberano e autônomo, o indivíduo aristotélico concebe sua vida como uma narração, relendo o passado e o futuro dentro de uma unidade

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, Q. 51, a. 1; Q. 63, a. 1 Cf. também G. ABBA, *Lex et virtus*, 184-196

⁴⁰ O tema da vida boa na reflexão ética moderna não perdeu seu interesse. Tenham-se em vista, por exemplo, o filósofo Michael A. WEINSTEIN (*Finite Perfection. Reflections on Virtues*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1985) e o teólogo protestante D. EVANS (*Struggle and Fulfillment. The Inner Dynamics of Religion and Morality*, Philadelphia, Fortress Press, 1981) que esboçam uma figura de vida boa à base de uma sistema de virtudes.

⁴¹ À medida que nossas sociedades se modernizam, até que ponto o eu emotivista de hoje poderá aproximar-se desse *tipo ideal* (= indivíduo moderno, liberal) descrito por A. MacIntyre é uma questão em aberto.

narrativa, e narrando as vicissitudes de uma busca que deseja *descobrir* (e não *criar*) a verdade acerca de sua verdadeira identidade e de seu bem próprio (*telos*): estes são independentes e podem coincidir com seus desejos, suas preferências e suas escolhas em determinado contexto histórico⁴². Enquanto o indivíduo moderno, “ser descontínuo e compartimentado”, julga natural almejar uma diversidade de bens, adaptados cada qual a um domínio específico, sem que nenhum *bem geral* confira qualquer unidade à sua vida, o indivíduo aristotélico procura constantemente integrar suas diversas ações no âmbito de um plano totalizante de vida e tenta deixar a marca deste plano nos episódios particulares de sua existência.

Esse contraste entre os indivíduos modernos e aristotélicos resulta do projeto audacioso no *After Virtue* de A. MacIntyre, que não somente denunciou, mas também assinalou a causa do fracasso necessário de todo projeto moderno de justificação racional dos preceitos morais. Os pensadores do Iluminismo, rejeitando uma concepção teleológica do homem, privaram-se *ipso facto* dos recursos necessários para realizar seu projeto, a saber: fundar uma moral à base das características da natureza humana. Sendo assim, os preceitos éticos não se apresentavam mais como a função de corrigir, melhorar, educar esta natureza humana e guiá-la para a realização de seu *telos*. Em outras palavras, sem *telos* o homem deixa de ser um *conceito funcional* — isto é, o homem não é mais concebido em termos de um *fim (telos)* ou função que é instado a preencher —, o que torna a passagem das premissas factuais (características da natureza humana) às conclusões normativas (preceitos éticos) problemática e até mesmo “logicamente” impossível⁴³.

A. MacIntyre julga que o conceito aristotélico de *telos* da natureza humana, que vem a ser o substrato de sua ética das virtudes, está associado a uma biologia metafísica doravante insustentável, mas julga que tal vinculação não é essencial: o resgate da *teleologia* aristotélica é viável, na medida em que se interpreta o seu *telos* não como fim pelo qual é feita a natureza humana, mas como bem comum de uma sociedade. Este consiste em uma multiplicidade de bens humanos, que

⁴² Cf. também A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (tr. it., *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano, Massimo, 1993, 274-300). Acrescente-se aqui o seguinte: hegelianizando Aristóteles, A. MacIntyre historiciza o *telos* de uma vida humana: existem diferenças entre o que é a vida boa para um general ateniense do século V, para um religioso da Idade Média e para um fazendeiro do século XVII.

⁴³ Não poderei aqui reproduzir as análises de A. MacIntyre acerca dos conceitos funcionais, cuja propriedade essencial é a de permitir a passagem, *de modo válido*, das premissas factuais às avaliações normativas. Por exemplo: das premissas factuais, tais como “este relógio é impreciso e irregular” e “este relógio é muito pesado para o meu pulso”, pode-se tirar a conclusão normativa válida: “É um mau relógio”.

constituem o escopo imanente de tantas outras práticas mais ou menos institucionalizadas. O indivíduo da tradição aristotélica, como “aprendiz” que procura luzes para trilhar o caminho da verdade e da virtude, encontra sua identidade nas funções que desenvolve para a realização de seu bem comum, engajado com outros membros da sua comunidade, através de práticas diversas, tais como: *a agricultura, a guerra, a poesia, a arte dramática, a busca da excelência atlética, a arquitetura, a escultura e a pintura, as matemáticas, e a teologia*. Munidas de “padrões de excelência” (o *perfeito* e o *melhor*) objetivos e impessoais, independentes da subjetividade dos participantes (as preferências, os desejos, as necessidades do momento), materializando ideais de perfeição comuns a uma certa coletividade de executores e interiorizados por mestres e virtuosos da prática em questão, essas práticas são escolas de transformação do caráter dos participantes. Tentando realizar os “padrões de excelência” próprios à prática à qual ele participa, e daí atingir (e usufruir do) o “bem imanente” à prática (tornar-se bom médico, bom filósofo...), o indivíduo da tradição aristotélica aumenta suas qualidades físicas, intelectuais e morais (suas virtudes), progredindo na realização, mas também na compreensão e no conhecimento, do que é a mais alta perfeição nesta prática⁴⁴: a conduta de uma forma de vida completa que articula os bens imanentes a cada prática no seio de uma comunidade; e esta *prática particular*, de caráter arquitetônico e ao mesmo tempo *telos* de sua comunidade, chama-se “Bem supremo”. Sendo assim, “ética” e “política”, para o indivíduo aristotélico, são essencialmente duas esferas de uma mesma realidade.

Neste breve exposição sobre o pensamento de A. MacIntyre, vimos que o autor resgata a ética aristotélica das virtudes como alternativa radical à ética moderna, e seu mérito maior reside na investigação de um problema epistemológico, isto é, o da justificação racional de tradições morais diversas, cujo conflito na história é um dado inegável. Em outras palavras: não é possível compreender as noções e as concepções morais isolando-as da história e dos contextos sociais nos quais nasceram. É por essa razão que *After Virtue* materializa a conquista paciente de um novo horizonte interpretativo, dentro do qual A. MacIntyre extrai os recursos necessários para a compreensão e para a avaliação da conduta moral (*morality*) das sociedades modernas (e de sua filosofia moral). A ampla teoria desenvolvida em *After Virtue*, que tem em vista inserir a ação em contextos tradicionais de práticas com um *telos* que norteia tais práticas em vista do bem humano particular e das comunidades, é aperfeiçoada em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* com a dialética aristotélica.

⁴⁴ Observe-se que o “perfeito e o melhor” (os *padrões* de excelência) não são definidos de uma vez por todas. As práticas têm uma história e evoluem subsequentemente às intermináveis tentativas para ultrapassar os limites da melhor realização atingida até então.

Todavia, passando a uma perspectiva crítica mais global à obra do autor, podemos fazer as seguintes considerações quanto ao tema em questão. O amplo recurso à metodologia histórica e sociológica em filosofia tem a vantagem real de facilitar a compreensão das teorias em debate, mas não poucas vezes pode viciar a validade da reconstrução proposta. Assim, por exemplo, quanto ao caráter narrativo da moral. O conceito-chave é *narração*, termo que designa a articulação racional de uma experiência histórica, social e cultural. Tal articulação vem a ser a melhor só quando consegue explicar, mais adequadamente do que outras, a realidade natural, racional e social, e assim permanece até que não encontre outra que lhe seja superior. O critério aqui é mais científico que axiológico, para não dizer também “descritivo”; conseqüentemente, quem não realiza o *telos* fracassa, perde o seu sentido, erra, mas, estritamente falando, não se pode dizer que o sujeito tenha uma culpa. Em suma, não poderia ser de outro modo, se fracassar é imputável só por causa de uma falta de criatividade, de sensibilidade histórica ou de recursos conceituais próprios da tradição, de todas as capacidades intelectuais.

Por essa mesma razão, A. MacIntyre talvez seja ambíguo quando deve fornecer um critério para a vida boa: mesmo que também fale axiologicamente deste conceito, o autor recorre sempre a uma justificação racional: construir mais um contexto racional de inteligibilidade do que tornar-se bom. Esta dificuldade deriva, provavelmente, da *transformação do finalismo clássico em teleologia social*, com o objetivo de evitar o conceito de uma biologia metafísica de Aristóteles. Mas não se diz que a demonstração da finalidade da natureza humana a partir da função social conduza à finalidade moral: o fim é considerado *mais* como a melhor justificação teórica retrospectiva das diferentes praxes *do que* um fim moral autêntico. O que está em jogo não é propriamente o fim da moral, mas sim uma teoria sociológica das culturas: não é por mero acaso que a articulação da teoria, com seus termos principais (*papel, função e esquema*), seja devedora à teoria da inteligibilidade da ação de caráter sociológico, da qual a argumentação de A. MacIntyre, mesmo as devidas *distinções*, parece assumir todos os inconvenientes e as reduções. Por exemplo, não se fornece uma explicação realizada pelo caráter normativo da moral (normativo parece ora o êxito da dialética, ora a função social, mas a experiência comum é irreduzível a esta visão), nem favorece a determinação futura da ação que deve ser feita concretamente (neste sentido, ele compartilha os elementos centrais da problemática da sociologia como ciência prática e prescritiva). Analogamente em relação ao *telos*, a virtude é também reduzida em sua significação, na medida em que parece ser *mais* a excelência indispensável para compreender e agir em si mesma *do que* um princípio de aperfeiçoamento da vontade que a torna boa em si mesma: mais um instrumento técnico do que um princípio moral.

2. A integração do conceito de virtude na ética

As reflexões feitas nas páginas anteriores mostraram que as críticas à ética moderna são legítimas mas insuficientes, porque faltaram, na proposta de não poucos autores, as distinções necessárias em se tratando da experiência moral: não são aceitáveis a redução da ética ao dever e nem tampouco a sua supressão em nome de uma teoria das virtudes. Na origem da conduta moral não só emergem a questão do caráter e de uma “visão” totalizante sobre o valor real das coisas e das pessoas, mas também a psicologia do sujeito agente que é autor de uma conduta assaz complexa. Nesta devem estar presentes, quer o conceito de vida boa como *telos* da ação moral, quer a noção de razão prática e de sabedoria como medidas do comportamento ético do indivíduo agente.

Uma vez consideradas as críticas à ética moderna em favor de uma ética das virtudes e sua legitimidades, passemos a examinar as reações dos fautores da ética moderna. As respostas podem ser dispostas em duas partes⁴⁵. A primeira provém dos estudos de Frederick Carvey, Arthur J. Dyck e William K. Frankena, que, por caminhos diversos, propõem uma integração dos conceitos de virtude e de dever na ética. A segunda deriva das reações de Artur Flemming, Rodger Beehler, Marcia Baron, Robert B. Loudon e Janet Smith contra aqueles que quiseram, seja abolir o conceito de dever moral (G. E. M. Anscombe e Philippa Foot), seja mostrar a incompatibilidade da motivação do dever com a virtude (Michael Stocker e Bernard Williams).

A. A ética entre dever e virtude

Sem uma consideração real da complexidade da experiência moral, a proposta de uma ética da virtude para remediar os males do pensamento moral contemporâneo é reducionista. Ora, na experiência moral existem aspectos e problemas que a ética das virtudes não soube avaliar suficientemente: a necessidade de resolver casos embaraçosos, a eventualidade de erros trágicos, a necessidade de regras que proíbem ações absolutamente intoleráveis, as eventuais mudanças de caráter, a possibilidade de mudanças ocasionais ou marginais. Entre esses vários motivos, vejamos a questão dos *casuísmos* e da *ética aplicada*.

É normalmente aceito que os fautores da teoria da virtude enfatizam mais os indivíduos agentes bons e maus do que seus atos certos e

⁴⁵ Outras propostas de reabilitação da virtude na ética moderna podem ser encontradas nos estudos de Bruno SCHÜLLER, Tom L. BEAUCHAMP e Gregory W. TRIANOSKY.

errados. Assim procedendo, são forçados a negligenciar ações discretas em favor de padrões característicos de comportamento. Este comprometimento conceitual particular gera uma distorção de importantes características da moralidade, especialmente na esfera da casuística e da ética aplicada. Ora, afirmou-se sempre que para os defensores de uma ética da virtude a questão central não é “O que eu devo *fazer?*”, mas, ao contrário, “Que tipo de pessoa eu devo *ser?*”. Todavia, muitas pessoas sempre esperaram que a teoria ética lhes dissesse alguma coisa sobre o que devem fazer, mas a ética da virtude é estruturalmente inapta para dizer grandes coisas sobre este problema. Como bem observaram vários teóricos da virtude aristotélica, virtudes não são simplesmente disposições para comportar-se em determinados modos, para os quais deveres e princípios podem sempre ser citados. Na realidade, envolvem habilidades de percepção e articulação, uma situação específica de “*know-how*”, muitas das quais são desenvolvidas só através do reconhecimento e da ação acerca do que é relevante em contextos morais concretos em que surgem. Essas habilidades de percepção moral e razão prática não são totalmente rotineiras e, portanto, não podem ser transferidas de um indivíduo agente para outro, como qualquer espécie de decisão semelhante a quem manda embrulhar um pacote. Assim, por exemplo, podemos dizer, com Aristóteles, que o indivíduo agente virtuoso age por causa da nobreza da alma (*tou kalou heneka*) e, portanto, não fará o que é vil ou depravado etc. Neste sentido, não poderíamos inteligentemente fazer afirmações tais como: “A pessoa virtuosa (que age por causa da nobreza da alma) é também aquela que reconhece que todos os fetos, no oitavo mês de vida e mentalmente deficientes, deveriam (ou não) ser abortados, que o princípio de confidencialidade entre doutor e paciente deve sempre (ou não) ser respeitado etc”. Este último soa simplesmente assaz estranho, e sua estranheza deriva do fato de que motivos de virtude e honra não podem ser totalmente habituais. Portanto, uma ética que procura resgatar as virtudes revela-se inadequada no âmbito da ética aplicada e da casuística, porque seu esquema conceitual está arraigado na noção de indivíduos agentes bons e maus.

Por conseguinte, as qualidades das ações (certas e erradas) parecem às vezes ter mais importância que o sujeito agente (bom ou mau). Além disso, dado que nossa sociedade cultural pluralista não tem qualquer vinculação com uma tradição moral e, portanto, sem uma visão orgânica sobre os valores morais, é um utopismo ingênuo supor, como o fazem os fautores da ética das virtudes, que nossa sociedade se transformaria simplesmente pela ênfase de certos conceitos que Aristóteles sistematizou como requisitos indispensáveis da viabilidade de uma comunidade ética.

As lacunas presentes na ética das virtudes, considerada à luz da experiência moral, permitem, portanto, dizer que a ética não pode reduzir-

se unicamente à virtude, nem ao dever, nem às regras e nem às ações justas. É preciso empreender um esforço para coordenar noções fortes ou irreduzíveis de virtude com as noções igualmente irreduzíveis de concepções diversas da ação em nosso esquema conceitual de moralidade⁴⁶.

Examinando algumas histórias e algumas características mencionadas na literatura bíblica (cf. Gn 29,16-25; Lc 15,25-30; Gn 39,6-10; Lc 10,30-35), F. Carney procura mostrar “que coisa podemos dizer em ética com a noção (ou as noções) de virtude que não podemos dizer (ou dizer igualmente bem) com a noção (ou as noções) de obrigação”. Nesses quatro exemplos, o autor considera o que é moralmente deplorável (“errado” ou “proibido”, “mau” ou “injusto”) e moralmente recomendável (“certo” ou “permitido”, “bom” ou “justo”). No caso do Samaritano (cf. Lc 10,30-35), que se mostrou mais compassivo e impressionado para com as necessidades de um homem ao longo da estrada do que o sacerdote e o levita — simplesmente indiferentes —, emerge uma característica pessoal que é moralmente meritória e recomendável: o conceito de virtude aqui significa “sua disposição em discernir as necessidades humanas e sensibilizar-se por elas de um modo que se estenda para além das percepções e das respostas ordinariamente pressupostas nas noções de obrigação”⁴⁷. Este é um aspecto inequívoco da vida moral em que esta noção de virtude se configura mais apta para compreender a experiência moral do que a noção (ou noções) de obrigação.

Todavia, a ética cristã não pode tampouco prescindir da noção de dever ou obrigação, desde que se faça a distinção entre o que corresponde a uma ordem externa coercitiva (“é obrigado”) e o que corresponde a uma norma ou padrão estabelecido (“é obrigatório”). Ora, tanto “é obrigado fazer *x*” como “é obrigatório fazer *x*” são usos apropriados, mas analiticamente diferentes, da fórmula categórica “deve-se fazer *x*”. Longe de possuir um sentido vazio, como desejaria G. E. M. Anscombe, a expressão “é obrigatório fazer *x*” ajuda a elucidar o que significa falar de obrigação na ética e em outras esferas normativas. É o caso de que a obrigatoriedade de alguém “fazer *x*” deva significar uma obrigação como “estar sob um padrão ou norma (*standard*) que sirva (*a*) como razão para fazer a ação *x* e (*b*) como base pela qual o sujeito ou outros podem criticar (aprovar ou desaprovar) o fazer ou o proibir a ação *x*”⁴⁸. Em resumo, segundo F. S. Carney, a ética deve adotar tanto o conceito de virtude como o de obrigação para expressar adequadamente a experiência moral cristã presente na literatura bíblica.

⁴⁶ Cf. R. B. LOUDEN, On Some of Vices of Virtue Ethics, *American Philosophical Quarterly* 21 (1984) 234-235.

⁴⁷ F. S. CARNEY, The Virtue-Obligation Controversy, *Journal of Religious Ethics* 1 (1973) 6.10.

⁴⁸ *Ibidem*, 13.

B. A questão da primazia: dever ou virtude?

Entre os autores que mais se empenharam para justificar o conceito de virtude dentro de uma concepção da moralidade tipicamente moderna se destaca William K. Frankena. Em sua obra principal (*Ethics*)⁴⁹, fortemente sob o influxo das éticas de I. Kant e H. A. Prichard⁵⁰, o autor concebe as virtudes “como coisas que incluem disposições ou tendências para agir de um certo modo em certas circunstâncias”. Assim, por exemplo, odiar alguém comporta a disposição de matar ou prejudicar, e ser justo implica a tendência de realizar atos justos (atos que se conformam ao princípio da justiça) quando as circunstâncias o exigem. A moralidade do dever e dos princípios (por exemplo, da utilidade, da benevolência e da justiça) precisa das virtudes, seja *a*) porque fornecem as motivações internas, e não somente externas e fortuitas, para as ações justas, seja *b*) porque permitem elucidar os conflitos entre princípios de deveres *prima facie* em conformidade não tanto à literalidade quanto ao espírito da lei, seja *c*) porque essas mesmas são obrigatórias na medida em que possibilitam “descobrir o que é a coisa justa e como realizá-la, se possível”. Segundo a ética do dever proposta por W. K. Frankena, só aderindo aos princípios deontológicos torna-se possível saber se a ação é normativa ou não (*fazer* ou *não fazer* tal ação) e como estabelecer quais traços são virtuosos; do contrário, isto é, caso uma moralidade não se fundamentasse no desenvolvimento das disposições para agir segundo os princípios deontológicos, todas as motivações para seguir os princípios deveriam ser de tipo *ad hoc*: ou prudencial, ou impulsivamente altruístico. As virtudes asseguram confiabilidade e prontidão na execução da ação justa: “parodiando uma famosa sentença de Kant, sou inclinado a crer que os princípios sem os traços do caráter são impotentes, e os traços do caráter sem os princípios são cegos”⁵¹.

Nesta breve síntese é possível verificar a primazia dada ao conceito de dever, ou seja, a virtude se define a partir do dever. Na visão de W. K.

⁴⁹ Cf. W. K. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs/NJ, Prentice Hall, ²1973 (tr. it. *Ética. Una introduzione alla filosofia morale* [trad. Maurizio Mori], Milano: Ed. di Comunità, 1981).

⁵⁰ Cf. H. A. PRICHARD, *Moral Obligation and Duty and Interest. Essays and Lectures* (ed. J. O. Urmsen), Oxford, Oxford University Press, 1968. Segundo este autor, há uma diferença entre moralidade (que se baseia na obrigação) e virtude: a primeira consiste no interesse pelo que é moralmente correto e no sistema de princípios e de regras para determiná-lo; a segunda, no interesse por aquilo que é intrinsecamente bom, mas sem nenhum sentido de obrigação. Assim compreendida, a moralidade se distingue da prudência (ou busca pelo próprio interesse), do costume, do direito, da religião e, em certo sentido, da vida boa ou feliz. Cf. também J. MACADAM, Prichard, Harold A. (1871-1947), in E. CRAIG (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* 7, London-New York, Routledge, 1998, 679-682.

⁵¹ W. K. FRANKENA, *Ética. Una introduzione alla filosofia morale*, 143-145.

Frankena, portanto, é impossível uma ética da pura virtude (como, por exemplo, uma ética do amor) que não faça qualquer referência ao dever e se limite, ao contrário, à atitude, ao caráter e ao motivo do sujeito agente. A ética do dever seria assim a alternativa mais adequada para a experiência moral moderna. Todavia, sem rejeitar em bloco as penetrantes análises de W. K. Frankena em favor de uma ética do dever que incorpora a noção de virtude já metamorfoseada, é perfeitamente plausível integrar sua proposta e, portanto, corrigi-la, com elementos que admitem uma ética da virtude legítima sem a vinculação à noção kantiana de dever ou obrigação. Seria o caso de rever os critérios que W. K. Frankena estabelece do ponto de vista moral, a concepção de racionalidade e a psicologia do sujeito agente que tal ponto de vista pressupõe.

Assim, por exemplo, segundo David Schenck, Jr., para convencer um indivíduo a adotar o ponto de vista moral não basta supor um mínimo de capacidade para raciocinar com coerência e uma disposição para ser claro, objetivo, lógico e imparcial. A fé liberal e iluminista de W. K. Frankena na estrutura racionalista revela uma grande negligência da realidade do egoísmo. É preciso então examinar a experiência passada do indivíduo agente, na qual este encontre a presença de sentimentos e interesses pelas pessoas, e fazer com que ele considere qual instituição social expressaria melhor e sistematicamente esses sentimentos pelos indivíduos (“*fellow-feeling*”). Com sua compaixão, como uma preferência moral relevante, e uma capacidade clara de racionalidade, o indivíduo agente escolherá ser moral e adotará um critério de moralidade. Conseqüentemente, os elementos que compõem os critérios de moralidade devem ser completados: a) não somente emitir juízos normativos sobre ações, disposições e indivíduos, mas também desejar que aumente o bem não-moral e diminua o mal não-moral nas vidas dos seres sensíveis, tendo igualmente a sensibilidade da imaginação para captar as necessidades vitais e a significação de outros seres sensíveis; b) disponibilidade para universalizar; c) as razões dadas como base dos juízos normativos devem consistir de fatos extraídos seja por meio da via empírica, seja por meio da via intuitiva sobre os efeitos de ações, disposições, agentes acerca do bem não-moral e do mal não-moral nas vidas dos seres sensíveis⁵².

São introduzidos, portanto, nos critérios de moralidade, quer os interesses ou desejos, quer a “visão” que permite extrair fatos concernentes ao bem ou mal não-morais por uma via distinta do empirismo, como, por exemplo, o impacto de “fatos” metafísicos sobre a moralidade: a fé religiosa. Seja como for, D. Schenck, Jr. demonstrou não só a complexi-

⁵² D. SCHENCK, Jr., Recasting the “Ethics of Virtue/Ethics of Duty” Debate, *Journal of Religious Ethics* 4/2 (1976) 269-286, especialmente 271.274.282.

dade do debate ético, mas também procurou pôr em relevo como o impacto dos elementos de uma ética do dever pode interferir legitimamente na justificação e na descrição dos critérios da moralidade.

Outra contribuição significativa em favor de uma ética do dever é a réplica de Marcia Baron, que, respondendo a vários interlocutores, sustenta que sem a motivação do dever não existe tampouco um agente moral, e que a motivação do dever não é absolutamente incompatível com o interesse virtuoso pelo amigo enfermo⁵³. M. Baron argumenta contra uma ética da virtude⁵⁴ que fundamentalmente elimina o sujeito agente, como se pode entrever de quem “concebe a pessoa boa como aquela que faz aquilo que é correto porque o deseja, independentemente do todo pensamento acerca daquilo que é moralmente imperioso fazer”⁵⁵. Ora, não é suficiente seguir desejos louváveis em vista de bons fins para que o sujeito se torne princípio da própria ação. O sujeito só se torna agente quando, distanciando-se de seus desejos (mesmo bons), adota um ponto de vista superior para avaliá-los em vista de um objetivo mais elevado da sua vida. Faltando este ponto de vista, seja no sentido kantiano da retidão moral, seja no sentido aristotélico de uma concepção da vida boa, não se chega a discernir se aquilo que se deseja é também digno de ser desejado, se o ato de benevolência ou de amizade é igualmente um ato moralmente reto e imperioso. O sujeito agente, portanto, julga axiologicamente em sentido forte (*strong evaluator*) à luz de uma visão própria da vida boa, e não em vista dos próprios desejos. Assim, contra a ética da virtude, é preciso instaurar uma ética do dever segundo a qual a pessoa perfeitamente moral é governada em suas ações por uma concepção daquilo que é moralmente exigido ou recomendado, o que pode assumir a forma de uma concepção da vida boa, da pessoa ideal ou da reta conduta.

Quanto ao sentido do dever, M. Baron assevera, ainda, que o motivo do dever não pode ser compreendido em sentido minimalista, como se quem agisse a partir do sentido do dever não tivesse desvelo pelas pessoas, mas realizasse seus deveres só para fazer o mínimo exigido, isto é, a boa ação quotidiana do *boy-scout*. Proceder assim significa atear-se ao sentido coloquial do termo *dever*, segundo o qual quem age por dever, o faz para não ter contratempos ou se limita somente ao que é

⁵³ Especialmente R. BEEHLER, Ph. FOOT, S. WOLF, M. STOCKER e B. WILLIAMS.

⁵⁴ A expressão “ética da virtude” diz respeito àqueles que negam que seja uma condição necessária da personalidade perfeitamente moral ser governada por alguns conceitos de dever (embora neste último aspecto os autores diverjam sobre o significado de “ser governado por um conceito de dever”). Cf. M. BARON, Varieties of Ethics of Virtue, *American Philosophical Quarterly* 22 (1985) 47.

⁵⁵ M. BARON, The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty, *The Journal of Philosophy* 81 (1984) 282.

moralmente exigido, sem importar-se com o que é moralmente recomendado, ou ainda se satisfaz apenas com os “deveres” exigidos convencionalmente pelas regras sociais. Mas existe um sentido mais nobre do vocábulo *dever*, segundo o qual a pessoa que age por dever é motivada, quer por considerações daquilo que é moralmente exigido, quer por considerações daquilo que é moralmente recomendado. Além disso, essa pessoa é empenhada ou comprometida a ser motivada por ambas as considerações.

Note-se, ainda, que agir assim não é algo alienante, ou seja, não constitui uma atitude errônea e ofensiva ou pouco pertinente em relação às outras pessoas. Isto aconteceria, se agir por dever comportasse necessariamente carência de interesse pelas pessoas, ou mesmo narcisismo moral, concentração no próprio caráter. Ora, visitar um amigo enfermo por dever de amizade pareceria ir contra à própria amizade, se o motivo do dever significasse necessariamente que neste ato não há inclinação espontânea, mas simplesmente só a expressão de um dever enquanto retidão formal. Todavia, é perfeitamente plausível uma compreensão que mostre o sentido do dever em compatibilidade com o dever da amizade. Esta compatibilidade requer três condições: *a)* se por dever não se entenda somente aquilo que é moralmente exigido, mas também aquilo que é moralmente recomendado; *b)* se o motivo do dever não é concebido como razão necessária e explicitamente pensada para cada ação particular; *c)* sobretudo, e principalmente, se o motivo do dever não é primário (ou seja, que motiva imediatamente cada ação particular, sem favorecer a inclinação ou ser contra ela), mas secundário (isto é, como razão referida não primariamente às ações individuais, mas à *conduta*, ao modo de vida, e só derivadamente às ações particulares; motivo que consiste em um compromisso sem limite de tempo e de ampla significação, que norteia todos os seus objetivos e determina o que deve fazer e como realizá-lo).

Assim entendido, o motivo do dever não só convive com o motivo do dever da amizade, mas também o ajuda contra tentações narcisistas e conduz a desenvolver todas as disposições que constituem uma bela amizade. Estas distinções sutis conferem, segundo M. Baron, o caráter de primazia aos conceitos de dever e de obrigação na ética.

C. A integração entre dever e virtude

As tentativas até aqui examinadas se caracterizam por argumentações persuasivas, com profundas distinções semânticas acerca do lugar do dever em uma ética das virtudes. O confronto entre as diversas posições deixou claro que cada um dos conceitos aduzidos comporta um aspecto imprescindível da experiência moral. Dada a complexidade desta expe-

riência, não é possível simplificar os problemas reduzindo a ética *ou* a uma ética do dever *ou* a uma ética das virtudes. Mas esta é precisamente a riqueza de uma teoria filosófica: discernindo as propostas legítimas, seus limites, e nada negligenciando de relevante para o progresso do pensamento ético, a filosofia poderá, de certo modo, dar conta da experiência moral. Neste sentido, sob a guia de uma teoria elaborada por Tomás de Aquino na *II Pars* da *Suma Teológica*, apresentarei um esboço plausível de integração entre dever e virtude.

Quem adota o ponto de vista do sujeito agente no juízo moral não pode negligenciar sua autoridade de primeira pessoa, isto é, a realidade de quem é capaz de julgar axiologicamente em sentido forte: avaliar em sentido forte aqui significa captar a dignidade de certos valores que podem ser amados, desejados, procurados e podem igualmente ser objeto de novos desejos que o sujeito agente produz em si mesmo subsequente ao juízo valorativo. Mas esta avaliação só é possível a partir de uma visão prévia, ainda que só formalmente, acerca da vida boa, uma vida prenhe de valor, de excelência e digna de ser vivida. É precisamente esta idéia que torna o sujeito agente capaz de ser autor da descrição da própria ação.

Para o sujeito ser não só autor da descrição, mas também do exercício da ação, é preciso que haja nele, em conexão com tal idéia originária da inteligência prática e antes de qualquer decisão, um interesse natural para a realização da vida boa, interesse que poderíamos chamar *vontade natural pelo bem*. No contexto da idéia de vida boa emerge o conceito de dever, mas este conceito só seria legítimo com a explicação de seu significado. Para fornecer tal explicação não basta recorrer simplesmente aos princípios da ação justa (princípios da justiça e da benevolência), mas é preciso explicar por que *se deve* decidir segundo tais princípios, e tal explicação aparecerá só quando se utiliza o conceito de vida boa.

Ora, a vida boa consiste precisamente na realização dos bens humanos basilares em ações que são escolhidas e decididas segundo uma vontade em conformidade ao primeiro princípio moral: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, princípio que significa basicamente o seguinte: *deve* sempre ser desejada pelas pessoas a realização dos bens humanos basilares, e nunca a privação deles⁵⁶. Este primeiro princípio é ulteriormente desenvolvido em outros princípios intermediários e em normas ainda mais específicas, segundo as quais o sujeito agente determina a ação justa. A teoria ética não pode prescindir, em nome do caráter e da virtude, de um sistema de normas para determinar a ação justa. Mas, na ética de primeira pessoa, este sistema normativo

⁵⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, Q. 94, a. 2

da razão prática constitui só um aspecto da produção da boa conduta que realiza a vida boa.

No âmbito do conceito da vida boa, o “dever” tem um significado preciso. Aquilo que é excelente e nobre é *louvável*, *venerandum*, *admirandum* etc.: o louvor, a veneração, a admiração são a reação apropriada diante de tais objetos por parte de um ser inteligente. Analogamente, face aos bens humanos basilares, enquanto são bens para pessoas, a reação ou a resposta adequada por parte de um ser dotado de livre vontade (isto é, de um interesse geral pela vida boa e capaz de dar livremente determinações particulares a tal interesse) é a adesão livre; diante dos males é a aversão livre. Em suma: a *verdadeira* vida boa, ou a *verdadeira* felicidade, são de tal modo *bens*, que o ato mais apropriado que uma pessoa capaz de desejar pode ter é a adesão livre: tal tipo de adesão (livre) é devida a determinado tipo de bem.

À luz deste conceito de dever, compreende-se perfeitamente que a intenção do dever se coloque ao nível dos critérios gerais de conduta e não se refira necessariamente às ações particulares. Ao empenhar-se com todo o coração e com todo interesse em realizar os bens humanos para as pessoas, o sujeito agente procura desejar e fazer em conformidade aos princípios da moralidade. É precisamente esta intenção que protege e intensifica o interesse pelos bens; e quanto mais o sujeito for interessado pelos bens da verdadeira vida boa, tanto mais será vivo o sentido do dever. É assim que se explica como o virtuoso, longe de não mais possuir a motivação do dever, já a possui intensamente, e é, por essa razão, que tem aquele interesse cordial pela amizade, pela justiça, pelas necessidades e sofrimentos dos outros etc.

Verdade é que o conceito de dever supõe um interesse no sujeito, mas só o interesse natural e geral para a vida boa, e não no sentido de uma hipótese (se desejas a vida boa, deves seguir os princípios da moralidade), e sim no sentido de uma exigência incondicionada: o ato adequado que um sujeito dotado de vontade livre pode realizar em relação à verdadeira vida boa é sempre a adesão livre. Se procurar a vida boa é natural à vontade, procurar a verdadeira vida em conformidade com os princípios da moralidade é na realidade livre e absolutamente imperioso. Portanto, o caráter de primazia em relação ao conceito de dever reside só no interesse natural da vontade para a vida boa; os outros interesses mais específicos pelos bens particulares, segundo os padrões estabelecidos pelos princípios morais, supõem o conceito de dever e se definem em função de tal conceito. Assim, todas as virtudes são imperativos, e explica-se igualmente a correspondência entre virtude e deveres, entre virtude e princípios.

Quanto aos princípios que intervêm na produção da boa conduta que realiza a vida boa, revelaram-se insuficientes as propostas daqueles

que conceberam a virtude ora como disposição para decidir segundo princípios (W. K. Frankena) ora como decisão fundamental (*Grundhaltung*) da vontade livre segundo os princípios morais em favor de certos tipos de ação (*Handlungsweise*) (B. Schüller).

Os princípios morais só têm sentido nos bens humanos basilares nos quais as pessoas encontram a sua realização e com cuja prática perfa- zem a vida boa. Eles não são simplesmente princípios de convivência pacífica, como os princípios de justiça e de benevolência aos quais se poderiam reduzir toda a moralidade. Trata-se, ao contrário, de princí- pios de realização da vida boa para o próprio sujeito agente e para as pessoas envolvidas em sua conduta. Além disso, não são princípios só meramente operativos, mas, antes de tudo, da vontade: dizem de que modo se deve desejar fazer tal ou tal ação. Ora, o conceito de bem humano e o conceito de pessoa, enquanto capaz de bens humanos, implicam um imperativo: quando se escolhe, deve-se escolher alguma exemplificação concreta e circunstanciada dos bens humanos para as pessoas, sem que esta escolha comporte também o desejar algum mal ou a lesão de algum bem humano para alguma pessoa. É por essa razão que a expressão “disposição para decidir segundo princípios”, pro- nunciada por um defensor da ética do dever e dos princípios da ação justa, não diz o que esta pode conter quando pronunciada pelo defen- sor da virtude.

A decisão fundamental não é ainda a escolha definitiva, que só aconte- ce em contextos singulares e circunstanciados. A decisão fundamen- tal expressa, antes de tudo, a intenção de realizar os bens humanos segundo algum princípio moral. Existe ainda a concretização particu- lar do objetivo virtuoso. É neste momento que surgem importantes problemas negligenciados pelo conceito estóico-kantiano de virtude adotado por B. Schüller, W. K. Frankena e muitos outros, um conceito que reduz o agente humano a uma pura capacidade de decidir livre- mente segundo princípios.

Os problemas emergem quando um sujeito humano procura uma via de realização nas complexas e diversificadas situações concretas. A razão, por exemplo, deve procurar, prever, recordar, inventar, considerar tan- tas circunstâncias relevantes para, em seguida, julgar e elaborar uma diretiva precisa. A vontade deve igualmente manifestar novos desejos e interesses, superando inclinações preexistentes e a indiferença. De- vem ser considerados ainda os problemas relativos aos desejos passionais: docilidade de deixar-se incentivar ou deter, de modificar os próprios objetos, de curvar-se às exigências de critérios superiores.

Uma ação concreta deve ser contemporaneamente sábia, justa, forte, temperante e com o contributo diverso das diferentes capacidades operativas do sujeito humano; julgar, portanto, que uma ação concreta

é apenas um tipo de ação nada mais é do que raciocinar abstratamente. É por isso que Tomás de Aquino, na *II Pars*, fala tanto de muitíssimas virtudes como também de suas conexões. Reduzir as virtudes a diversos aspectos de uma decisão fundamental segundo os diversos princípios morais significa simplificar o sujeito agente à maneira estóico-kantiana. *Uma* coisa é a convicção geral do dever, *outra* é a determinação dos deveres concretos; *uma* coisa é descrever em linhas gerais, segundo os princípios morais, uma figura de vida verdadeiramente boa, *outra* é descrever ações concretas moralmente justas.

A nível abstrato, o indivíduo tem ordinariamente predisposições naturais, mas estas, longe de serem virtudes formadas e acabadas, devem ser consideradas como germes de virtude. A nível concreto, surgem um traço do caráter e uma “visão” que são, do ponto de vista de uma adequada experiência moral, um complexo e delicado organismo de virtudes diversas, cada qual com sua função específica, mas todas conexas entre si. Se, portanto, em relação ao conceito geral de virtude, o conceito dever tem sua primazia, quando se trata, porém, da determinação concreta dos deveres, só a virtude pode discernir que coisa devemos fazer e conduzir-nos a fzê-lo. Mas tal virtude, formada e acabada, não é natural mas adquirida; supõe os princípios gerais da moralidade, mas produz as normas circunstanciadas, e especialmente o juízo prático último; não é decisão monolítica, mas organismo que se compõe de diversas partes. Por fim, a integração entre virtude e dever, em uma teoria ética que queira dar conta da complexa experiência moral, não poderá negligenciar o conceito de vida boa e uma concepção realista do sujeito agente, cuja ação não é indiferente às complexas vicissitudes históricas de sua vida concreta⁵⁷.

Endereço do Autor:
Rua Ismênia, 104
21331-500 Rio de Janeiro — RJ
Fax: 464 85 82
E-mail: jorgeaugusto@olimpo.com.br

⁵⁷ Em relação aos reducionismos do sujeito agente a uma pura capacidade de decidir livremente segundo princípios, eis o que diz O. HÖFFE: “Kant negligenciou a teoria da ação e de sua determinação histórica” (*Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*, Albeuve/Suisse, Castella, 1985, 96).