

2

DIÁLOGOS INICIAIS COM A TEORIA

Neste capítulo, apresentarei os resultados da pesquisa bibliográfica realizada a fim de me acercar da produção sobre a temática publicada em diferentes periódicos indexados, como também em teses e dissertações disponibilizadas no portal CAPES. Em seguida, apresentarei, de forma sucinta e preliminar, o referencial teórico que orientou minha leitura e interpretação dos dados colhidos nas observações de campo e nas entrevistas realizadas com os professores do Colégio Guarani.

2.1

Levantamento temático em teses e dissertações

Conforme apontado anteriormente, foram realizadas buscas no Banco de Teses e Dissertações da CAPES e no portal Pesquisa Integrada, disponibilizado pela biblioteca da PUC-Rio, com o objetivo acessar os bancos de dados de artigos em periódicos.

No Banco de Teses e Dissertações da CAPES, foram encontradas 70 teses/dissertações. A princípio, todos os resumos foram lidos a fim de se identificar as pesquisas mais relevantes para a minha busca e, posteriormente, algumas foram selecionadas para estudo e fichamento.

Em relação ao tipo de pesquisa a que se referem, considero importante destacar que 51 trabalhos tratam de pesquisas teóricas e 19 buscam articular a discussão teórica com dados empíricos, os quais, em sua maioria, foram colhidos através de metodologias qualitativas, principalmente observação e entrevista. Assim, a pesquisa que realizo se soma a certa regularidade do campo, mas ainda não é a abordagem mais usual. Estes números indicam que a pesquisa teórica tem sido a mais privilegiada, mas que o olhar para o ambiente escolar a fim de se entender a formação moral de jovens e adolescentes vem ganhando mais espaço.

Quanto aos referenciais teóricos identificados, podemos perceber uma relativa multiplicidade de autores (27 ao todo), sendo que os mais utilizados foram Habermas, Rawls, Kant e Aristóteles. Estes dados nos revelam também a recorrência e a coerência de nossas opções, visto que estou, ao entrar no campo da pesquisa sobre formação moral, em diálogo com alguns dos referenciais mais consagrados. No entanto, acredito que minhas opções teóricas não apenas se somam aos autores hegemônicos, mas também fazem avançar, uma vez que escolho referenciais mais contemporâneos, tais como Alasdair MacIntyre e Adela Cortina, que buscam revisitar e ressignificar os clássicos.

A partir da leitura dos resumos pude observar que, em geral, os trabalhos discutem a moralidade a partir de seus referenciais teóricos, optando ora pelas abordagens universalistas, baseadas nos princípios de justiça, ora pelas abordagens comunitaristas, por sua vez, vinculadas à noção de bem ou aos princípios de felicidade (incluo aqui as abordagens dos valores e dos sentimentos morais). Alguns trabalhos (DIFANTE, 2008; PESSOA, 2009; COQUEIRO, 2011; BOFF, 2011) buscam discutir a articulação dos conceitos de justiça e felicidade no pensamento kantiano e aristotélico, entretanto, reconhecem o papel secundário desta última para a moralidade em Kant, e a subordinação da virtude da justiça ao *telos*, ou seja, à felicidade, em Aristóteles.

Ao discutir o papel da felicidade na ética kantiana, Difante (2008) afirma que, apesar de não excluí-la totalmente, Kant não lhe dá a mesma importância que possuía até então, pois, ainda que possa contribuir para a efetivação da moralidade, não exerceria papel algum em sua justificação. De modo semelhante, Pessoa (2009) lembra que para Aristóteles é a *eudaimonia* (felicidade), como uma atividade da razão, o fim último da existência humana, sendo a justiça compreendida como a virtude que conduziria os seres humanos a uma vida feliz.

Dentre os trabalhos que se utilizam de dados empíricos, sete mereceram uma atenção especial para meu interesse de pesquisa, pois os sujeitos de pesquisa foram professores, são eles: Paes (2007); Nascimento (2008); Andrade (2008); Müller (2008); Pereira (2008); Bauermeister (2009) e Baroni (2011).

Paes (2007), por exemplo, investigou o que pensam 29 professores das séries finais do ensino fundamental, de duas escolas (uma pública e outra privada) da cidade de Sorocaba (SP), sobre uma suposta falência dos valores na contemporaneidade. Segundo a pesquisadora, a investigação revelou que não há

uma falência generalizada de valores, mas uma desestabilização dos valores tradicionais e a busca, mesmo que de forma insegura, de novas referências para o agir moral. Nascimento (2008), por sua vez, compara o que afirmam os PCN sobre a ética como tema transversal e as concepções sobre moralidade de 44 professores do ensino fundamental de escolas públicas e privadas de João Pessoa. Constata, dentre outros achados, que os docentes não possuíam clareza sobre o que são valores morais, muito menos em como desenvolver uma educação em valores, conforme preveem os Parâmetros.

O trabalho de Andrade (2008) analisa as falas de nove professores da educação básica do Município de São Paulo e apresenta três tipos básicos de discursos sobre os princípios, métodos e valores que regem a educação e a profissão docente, dentro e fora da escola: (1) discurso desinformado e desinteressado pelo cotidiano escolar, característico da falta de reflexão sobre sua prática; (2) discurso com domínio da informação e atualização docente, porém destituído de reflexão e apropriação desse conhecimento; (3) postura crítica que alia informação, apropriação e transformação do discurso pedagógico numa proposta de ação coerente. Para a autora, uma “ética da profissão docente” se vincularia a este terceiro tipo de discurso, cujo agente não se limita ao plano dos deveres e da obrigação profissional, mas “busca a melhor forma de ser professor e alcançar a excelência na profissão”. Nesta mesma direção, Müller (2008) investigou como foi o aprendizado de valores por parte de 20 professoras das séries finais do ensino fundamental e como esse aprendizado influencia no modo como desenvolvem a educação em valores com os educandos. Segundo a pesquisadora, a formação em valores das docentes se deu de forma impositiva e coercitiva, e esta forma se reproduz no modo com elas trabalham com seus alunos.

Partindo de situações hipotéticas, Pereira (2008) investigou como seis professores de ensino médio de uma escola pública da cidade de Santos (SP) concebem e diferenciam os sentimentos de autoestima e autorrespeito, como motivadores da ação e como esses sentimentos motivam sua ação. A autora constatou que, de forma predominante, os professores pesquisados não diferenciaram o interesse próprio do interesse moral envolvidos nas situações propostas, e que a autoestima foi o motivador das ações no espaço escolar.

Bauermeister (2009) investigou se alguns valores clássicos, como diálogo, respeito, justiça e solidariedade – que em sua visão são essenciais e significativos na vida profissional do docente – são vivenciados na prática de oito professores de São Paulo. A autora constata que, segundo seus sujeitos de pesquisa, são estes os valores com maior presença em sua prática docente, embora suas caracterizações e importância variem.

Utilizando-se do conceito de justiça restaurativa, Baroni (2011) investigou os impactos e potencialidades de um projeto de intervenção, denominado “círculos restaurativos”, implantado em duas escolas de ensino fundamental e médio, em Heliópolis e Guarulhos (SP). A pesquisa buscou verificar se esta concepção de justiça pode se apresentar como um instrumento positivo à resolução de conflitos e combate à violência escolar e concluiu que, apesar de algumas falhas em sua execução, a proposta dos círculos se mostrou uma boa opção, por incentivar o enfrentamento da situação, não pela prática de atitudes violentas, mas pela prática do diálogo, da reflexão, da responsabilização e do acordo, possibilitando que os sujeitos vislumbrem uma mudança de comportamento e caminhem em direção à autonomia.

O levantamento dessas pesquisas me mostrou o quanto o tema vem ganhando destaque no campo da pesquisa educacional no Brasil. Tais trabalhos me possibilitaram entender o quanto o processo de formação moral exige uma maior atenção dos professores que atuam na educação básica quanto dos pesquisadores que se importam com a articulação entre os fundamentos da educação e as práticas pedagógicas. Também me revelam a originalidade da proposta que ora apresento, visto que tanto as abordagens de Alasdair MacIntyre quanto de Adela Cortina ainda não são privilegiadas. Arrisco-me a afirmar que a segunda é praticamente desconhecida ou, ao menos, não é utilizada como chave de interpretação, tal como proponho neste trabalho. Estou seguro que estes dois autores, articulados a obra já clássica de Jürgen Habermas, podem nos ajudar a avançar no entendimento sobre a formação moral de jovens e adolescentes no ambiente escolar.

2.2

Levantamento temático em artigos de periódicos

Já a busca por artigos me colocou diante de duas centenas de trabalhos, o que implicou que uma primeira triagem fosse feita a partir da leitura dos títulos, palavras-chave e resumos. A partir desta tiragem foram selecionados 24 artigos que tinham como foco pesquisas teóricas e 14 que abordavam pesquisas empíricas, os quais, também, em sua maioria, utilizaram metodologias qualitativas.

Após a leitura mais atenta dos resumos dos artigos selecionados, pude constatar, que, de modo semelhante às teses e dissertações, a maioria dos artigos oferecem importantes contribuições para a compreensão e aprofundamento das abordagens às quais se filiam, mas poucos discutem e articulam abordagens consideradas divergentes, tal como eu buscava desde o início da elaboração do projeto de pesquisa.

Dentre os textos referentes às pesquisas teóricas, que procuram fazer esta articulação, destaco os trabalhos de Ortiz (2007), Braga (2008), Guimarães (2008), Souza e Vasconcelos (2009), Vogelstein (2010) e Goergen (2010).

Ortiz (2007, p. 180) problematiza a tensão entre os conceitos de universalidade e de diversidade, considerando que o universal é oposto ao particular, e que a diferença está associada a este último. Argumenta que “não é tanto a oposição em relação ao universal que interessa, mas a forma como a mudança de contextos incide sobre nossa compreensão desses conceitos”, de modo que em um mundo globalizado, ocorre um entrelaçamento desse par antagônico, com a consequente mescla de “alguns valores antes fixados a apenas um de seus elementos”.

Braga (2008) e Guimarães (2008) apresentam e discutem a tensão entre as perspectivas cosmopolitas (universalistas) e comunitaristas, dentro do debate sobre os direitos humanos nas Relações Internacionais e a importância de “O direito dos Povos” (Rawls, 2001) como uma tentativa de superação teórica desta tensão. Guimarães (2008, p. 613) considera que a obra de Rawls, embora seja “geralmente caracterizada como cosmopolita e, em certa medida, racionalista, guarda semelhanças importantes com algumas noções do comunitarismo”. Por

sua vez, Braga (2008) parece mais pessimista sobre esta articulação e defende que Rawls fracassa em sua tentativa de resolver este dilema. Como não é nossa intenção, aqui, verificar as pontencialidades e as fragilidades da obra de Rawls, deixaremos esta disputa de lado. Nosso objetivo é, tão somente, um mapeamento dos referenciais teóricos mais utilizados para o debate sobre educação e concepções morais.

Souza e Vasconcelos (2009) realizam um levantamento bibliográfico de pesquisas que apontam outros elementos, além das estruturas de raciocínio, que devem ser tomados como referencial para a determinação das condutas morais e enfatizam uma distinção entre os planos do agir e do pensar, situando a moral além das convenções socialmente aceitas e agregando aspectos do eu (*self*) nas ações e nos juízos. Os autores ressaltam, todavia, a importância da moralidade estar também referendada na perspectiva do outro e que o aspecto racional não pode ser deixado de lado, mesmo considerando que os sentimentos podem ser reguladores das ações e juízos morais, pois a “moral elaborada a partir da razão é relevante também no equilíbrio das relações interpessoais, justamente por nos oferecer também a consciência de nossa própria irracionalidade” (SOUZA E VASCONCELOS, 2009, p. 348).

Vogelstein (2010), por sua vez, reconhece que a moralidade é geralmente pensada como universalmente normativa, de modo que as razões morais oferecem justificativas para as ações. Em seu artigo, propõe que as razões morais sejam compreendidas como “razões de se possuir sentimentos – em particular, sentimentos de compaixão e respeito⁷” (VOGELSTEIN, 2010, p. 421). Ao pensar as razões morais como razões para ter sentimentos, não como razões para a ação, o autor nos oferece uma perspectiva que se propõe a articular o caráter universal da moralidade normativa com o importante papel motivador dos sentimentos morais.

Para Goergen (2010 p.159), “a educação moral é possível e necessária, desde que concebida como uma renovação cultural e ética promovida pela educação em todas as suas dimensões, com vistas à formação de uma consciência pública”. O pesquisador considera que a crise moral pela qual passa nossa época se deve à ausência de um padrão ético passível de ser aceito por todos como

⁷ No original: “...reasons for having sentiments—in particular, compassion and respect.”

critério de orientação e juízo para as ações morais. Segundo ele, vivenciamos um “momento de passagem de um contexto de valores estáveis e universais para um contexto de valores relativos às circunstâncias materiais e culturais, de tempo e lugar” (GOERGEN, 2010, p.160). Em sua argumentação, aponta três grandes tendências dessa crise: a tradicionalista, representada por aqueles que defendem um retorno ao universalismo ético; a pós-ética, que nega qualquer tipo de universalismo; por fim, a ética discursiva, perspectiva a qual se filia, acreditando na possibilidade do entendimento em um mundo plural e buscando focar a discussão na relação entre moral e cultura.

Entre os artigos selecionados, produzidos a partir de pesquisas empíricas, a maioria (dez trabalhos) tinha como sujeitos de pesquisa os professores. Merecem destaque especial os textos de Lins et al. (2007); Souza e Castro (2008) e Moreira e Monteiro (2010), por desenvolverem discussões sobre crenças e concepções morais dos professores.

Tomando como referencial a discussão de MacIntyre sobre as virtudes, Lins et al. (2007) investigaram como estudantes e professores de um curso de formação de professores das séries iniciais do ensino fundamental compreendem a educação moral. A partir de observações e entrevistas semiestruturadas os autores constataram que os professores possuem grande dificuldade para lidar com a temática da formação moral, tanto por carência conceitual como didático-pedagógica. Os alunos, por sua vez, desconhecem conceitos básicos sobre educação moral, ao mesmo tempo em que demonstram grande interesse por essa temática, o que, segundo os autores, aponta para a necessidade de se pensar – seja por meio de disciplina específica ou de conteúdo específico das disciplinas já existentes – a educação moral.

Souza e Castro (2008) investigaram as concepções que professores de uma escola pública da periferia de São Paulo possuem sobre a agressividade infantil no ambiente escolar e, dentre seus achados, observaram que muitos docentes – apesar do desgaste provocado por estas situações – cumprem um papel ativo perante as crianças mais agressivas, a partir da convicção de que a relação professor-aluno deve se fundar em valores, tais como: tolerância, compreensão, respeito e disponibilidade.

A pesquisa de Moreira e Monteiro (2010) teve como objetivo investigar quais tipos de crenças podem ser detectadas com o uso de diferentes instrumentos

e procedimentos, e se estes instrumentos afetam a reflexão que os docentes fazem sobre suas crenças. Utilizando-se de questionário, grupo focal, autorrelato, observação de aulas e entrevistas, as autoras concluíram que, embora o uso destes procedimentos interfira no modo como os professores refletem a respeito de suas crenças sobre aprendizagem e ensino, sua combinação “pode ser um bom caminho para o desencadeamento do processo reflexivo” (Moreira e Monteiro, 2010, p. 205).

A revisão bibliográfica demonstrou que há poucos trabalhos que buscam articular a tensão entre as éticas de caráter universalista – que têm como referência o conceito de justiça, e as éticas comunitaristas – em geral orientadas por ideais particulares de bem viver (felicidade). Os trabalhos aqui destacados mereceriam uma leitura mais atenta, tanto no que diz respeito ao seu referencial teórico, quanto ao caminho metodológico que utilizaram. No entanto, o principal achado desta busca inicial em bancos de dados de teses/dissertações e artigos acadêmicos foi a ausência de trabalhos de pesquisa, sejam mais teóricos ou com dados empíricos, que articulem justiça e felicidade, o que, de certa forma, justifica a escolha temática da presente pesquisa. Foi a partir desta constatação que também busquei formular minha hipótese, problema de investigação, objetivos e procedimentos metodológicos, já anteriormente apresentados.

2.3

Referenciais teóricos

Considerando a hipótese de trabalho, o problema e as questões de pesquisa e os objetivos traçados, pretendo neste momento apresentar, ainda que de maneira preliminar, os dois principais referenciais teóricos que escolhi para auxiliar o tema da pesquisa. Assim, para fundamentar teoricamente a investigação a que me proponho, penso ser importante apresentar em um primeiro momento alguns elementos das éticas aristotélica e kantiana. Em um segundo momento, apresentarei reflexões de Alasdair MacIntyre e de Adela Cortina, que apontam algumas críticas e perspectivas das tentativas modernas e contemporâneas de fundamentar a moralidade.

2.3.1

As éticas aristotélica e kantiana

Uma das principais características da ética de Aristóteles, como já mencionado anteriormente, é sua orientação teleológica, o que significa dizer que seu fundamento se baseia em um fim último a ser atingido com as ações humanas. Segundo Aristóteles (1979), toda ação humana possui um objetivo a ser atingido, o qual é considerado seu fim, sendo ela o meio para se chegar a ele. Todavia, alguns fins são também meios para se atingir outros fins, e para que essa sequência não tenda ao infinito de meios e fins, se faz necessário admitir que exista algum fim que seja desejável por si mesmo, que não seja meio para outro. Para Aristóteles esse fim seria o que ele denomina *sumo bem*, um bem absoluto, não relativo a qualquer outra coisa.

O que seria esse bem absoluto? A *eudaimonia*, em geral traduzida por felicidade ou bem viver, é a resposta que nos apresenta o estagirita, ao afirmar que “quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir, como o ser feliz” (ARISTÓTELES, 1979, p.51).

Visando escapar de argumentações subjetivas ao explicar o que seria este bem viver, Aristóteles lança mão de uma analogia com o mundo natural e dos objetos produzidos pelo ser humano. Argumenta que todas as coisas são consideradas boas quando cumprem bem a função para qual foram criadas, portanto, seguindo este raciocínio, a felicidade poderia ser definida com o pleno cumprimento do papel para qual o ser humano foi criado.

... se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, (...) o bem do homem nos parece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. (ARISTÓTELES, 1979, p.56).

Avançando nesta discussão sobre o que seria a *eudaimonia* – compreendida como a atividade da alma humana que estaria em consonância com o melhor do ser humano – após eliminar a vida dos prazeres e a vida das honras políticas, Aristóteles aponta para a vida contemplativa do filósofo, considerando que esta seria a mais próxima da atividade dos deuses. Sobre os deuses, não se pode admitir que realizem ações produtivas, pois já são autossuficientes. Por outro

lado, não podem ser considerados inativos, o que seria contraditório com sua condição de seres vivos. Por conseguinte, conclui o filósofo, a atividade dos deuses, “que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança deve ser contemplativa: e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade” (ARISTÓTELES, 1979, p.231).

Considerando que o ser humano é definido pela característica que o difere dos outros seres, animais ou vegetais, a saber, sua racionalidade, Aristóteles (1979) afirma que o bom uso da razão, a virtude, é o que o conduz à sua plena realização, a uma vida feliz. A virtude por sua vez é compreendida como uma disposição de caráter que busca sempre uma posição de meio-termo entre dois vícios, sendo um de carência e outro de excesso. Ser virtuoso significa ser capaz de se posicionar, em todas as questões que se referem ao viver, numa posição intermediária entre o demais e o insuficiente.

É importante explicitar, entretanto, que o meio-termo a que Aristóteles se refere para caracterizar a virtude está relacionado ao sujeito, ao humano, não ao objeto. Neste sentido, esta mediania não deve ser encontrada em um ponto aritmeticamente equidistante entre o excesso e a carência – um ponto que seria o mesmo para todos – mas levando-se em conta as características de cada indivíduo e de cada situação, pois o que pode ser excesso ou falta para uns pode não sê-lo para outros. Esta mediania, relativa aos humanos, “é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 1979, p.73).

Para o filósofo de Estagira, a virtude diz respeito a todas as atividades humanas, levando-se em conta que o ser humano pode sempre cumprir bem ou mal as atividades ou os papéis a que se propõe. Do elenco de virtudes analisadas por Aristóteles, uma merece especial atenção, por estar estreitamente relacionada com o foco deste trabalho, a virtude da justiça, considerada por ele a maior e melhor de todas. Mesmo sendo colocada em lugar de destaque, a justiça para o estagirita está submetida à ideia de *eudaimonia*, pois em sua concepção justos são os “atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem” (ARISTÓTELES, 1979, p.122).

Outra característica importante da justiça que, de certo modo, poderia aproximar a visão aristotélica da concepção kantiana, é sua relação com o bem do outro. Para Aristóteles (1979), a justiça está estreitamente vinculada ao que é

vantajoso para o outro, cujos interesses são colocados como referência para se determinar a justeza ou não de uma ação. Mesmo considerando os interesses e bem estar dos outros como referência para as ações justas, é importante enfatizar que é o bem viver – *eudaimonia*, seja de quem pratica a ação, seja da coletividade – o *telos*, o fim ao qual a justiça visa atingir.

Para se compreender melhor a concepção aristotélica de justiça, e seu papel de destaque em relação às demais virtudes, é importante não desconsiderar a diferenciação que estabelece entre a justiça no sentido universal e justiça no sentido restrito (ou particular). No primeiro sentido, a justiça é identificada “com as leis positivas de cada Estado; e, posto que esta lei (do Estado Grego) abarca toda a área da vida moral, em certo sentido, a justiça compreende toda a virtude” (SILVEIRA, 2001, p. 69). A justiça restrita ou particular, por sua vez, está mais atrelada à noção de igualdade do que ao estabelecimento de quaisquer normas e se refere a situações específicas, tendo como objetivo compensar as perdas e ganhos decorrentes das relações sociais.

O estagirita classifica a justiça restrita ou particular em duas espécies: a justiça distributiva e a justiça corretiva. A justiça distributiva se propõe a regular a distribuição dos bens, de acordo com o critério da proporcionalidade, cabendo a cada um a quantidade de bens equivalente a seu valor ou mérito. Neste sentido, para Aristóteles (1979), é justo tratar de modo igual os que são considerados iguais e de modo diferente os considerados diferentes. Para compreender seu raciocínio, deve-se levar em conta que na democracia ateniense, somente os homens livres, não estrangeiros e com posses são considerados cidadãos e a justiça visa regular essa relação entre iguais, que recebem bens, honras e cargos do estado em função de seu mérito.

A justiça corretiva, por outro lado, visa reparar uma distribuição injusta de bens ou danos, ou seja, “restabelecer, quer moralmente ou juridicamente, uma igualdade que foi rompida” (SILVEIRA, 2001, p.75). O critério agora é o mal feito, não a diferença que há entre os cidadãos. O que importa no julgamento é o dano causado à outra pessoa, não à posição que ocupam na cidade, sejam livres, escravos, crianças ou estrangeiros. Cabe, portanto, ao juiz, restabelecer a igualdade rompida, determinando que o que foi injustamente apropriado seja devolvido, ou, quando for o caso, infringindo uma pena como reparação a um dano sofrido. Aqui, a pena funciona como uma distribuição igualitária de danos.

Quanto à reciprocidade, o estagirita não a considera uma espécie de justiça restrita, pois em sua visão não é uma virtude moral, mas uma prática justa que se aplica apenas nas relações comerciais, visando estabelecer a proporcionalidade entre coisas e seus valores.

Cabe ainda observar que para Aristóteles (1979) o que define se um ser humano é justo ou injusto não é apenas a prática de ações justas ou injustas, mas o caráter voluntário ou involuntário de sua ação. O que significa dizer que alguém pode praticar uma injustiça, sem que seja uma pessoa injusta, ou praticar ações justas e não ser justa. Apenas quando a ação é praticada voluntariamente, a saber, com a intenção de praticá-la e com consciência dos ganhos para si e dos danos que está causando aos outros. Como consequência, para Aristóteles (1979), não se pode, também, ser injusto consigo mesmo, posto que ninguém prejudicaria a si mesmo de modo voluntário. Isto entraria em contradição com a ideia base de seu raciocínio, a saber, que todo ser tende a realizar seu bem, e no caso dos seres humanos, a *eudaimonia*.

Em sua busca de compreender o agir humano, ao definir o bem viver – a felicidade – como o *telos* de suas ações, Aristóteles (1979) não fica preso à subjetividade que esta ideia poderia enredá-lo, mas caminha na direção de definir o caminho para se chegar a ela. Ao definir o meio termo entre as disposições de nossas ações, a virtude, como a excelência do uso da razão, colocando esta última como o que distingue o ser humano dos outros animais, o filósofo de Estagira, sistematiza um pensamento ético que influenciou e continua influenciando diferentes pensadores que buscam compreender o que nos motiva a agir moralmente.

Diferentemente de Aristóteles, Kant não se pergunta sobre a finalidade da ação humana, mas por seu fundamento. Na tentativa de se afastar de todo e qualquer dogmatismo, Kant procura demonstrar que a razão é capaz, por si mesma, de encontrar um princípio que a conduza ao bem agir. Seu principal argumento, exposto inicialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785 e concluído na *Crítica da Razão Prática*, de 1788, segue passo a passo, rumo à demonstração da liberdade e da autonomia da razão, pois desta demonstração, segundo ele, depende a possibilidade da moralidade.

Para Kant (1986, p.21, grifos do autor), “nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: *uma boa*

vontade”. É importante destacar que ele está se referindo ao julgamento de qualquer ser racional, pois considera que o conceito de boa vontade está presente no julgamento moral comum, necessitando apenas ser esclarecido.

Na visão do filósofo de Königsberg, independentemente de uma ação ter como consequência o bem, o que importa e lhe dá valor moral é a intenção do agente. Para ele, mesmo que tal ou qual ação não se efetue – o que pode ocorrer em virtude de diversos impedimentos externos à vontade de quem pretende agir – esta vontade não perderá um mínimo sequer de seu valor. Outrossim, o resultado dessa mesma ação impulsionada por uma boa vontade, em nada acrescenta de valor a esta última.

O conceito de boa vontade, entretanto, é um conceito genérico, o que quer dizer que pode ser compreendido, pelo menos, em dois sentidos, pois o bom pode ser tomado como bom em si mesmo (incondicionalmente) ou como bom relativamente a um objetivo diverso que se pretenda alcançar. Uma ação, para ser considerada moralmente boa, deve ser boa em si mesma e nunca relativamente a um fim diverso dela, portanto, somente no primeiro sentido. Logo, torna-se necessário um conceito que seja mais específico para se determinar o valor moral de uma ação. Para Kant (1986), o conceito de dever preenche essa lacuna, pois possibilita que se especifique como moral e como boa, em si mesma, a vontade de um ser racional imperfeito. Este ser, na impossibilidade de agir sempre determinado por uma boa vontade – determinado por sua razão – na impossibilidade de ser sempre um “ser moral”, ordena a si mesmo o que deve ser bom.

O que seria, então, para Kant, agir por dever? O que ele entende por dever? “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”. (KANT, 1986, p.31). Isso quer dizer que a determinação da ação deve ser objetivamente válida. A lei a que se refere é uma lei prática incondicional, válida para qualquer ser racional e, ao ser respeitada, torna-se também subjetivamente válida para uma vontade particular, torna-se uma máxima. O caráter universal da lei a torna incondicional, independente de qualquer motivação sensível ou particular.

Onde residiria, portanto, o valor moral de uma ação praticada por dever? O valor moral só poderá estar ligado a um princípio da vontade em geral, feita abstração de qualquer fim particular, posto que a vontade sempre se situa entre um princípio, que é formal, e um propósito (efeito esperado), que é material. Já

que os propósitos de uma ação foram excluídos da determinação de uma ação praticada por dever, o seu valor e determinação só poderão residir num princípio formal *a priori* da vontade. Consequentemente para Kant (1986, p.30), “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”.

Kant (1986, p.31) conceitua o dever como “a necessidade de uma ação por respeito à lei”, o que significa dizer que a determinação da ação deve ser objetivamente válida e que a lei a que se refere é uma lei prática incondicional, válida para qualquer ser racional. Esta ao ser respeitada se torna também subjetivamente válida para uma vontade particular, torna-se uma máxima. O caráter universal da lei a torna incondicional, independente de qualquer móbil sensível e particular.

A distinção entre lei e máxima é consequência da diferenciação, considerada por Kant, entre seres racionais perfeitos e imperfeitos. Os primeiros agem sempre conforme a lei, conforme o princípio objetivo do querer, já que sua razão é sempre senhora da faculdade de desejar; os segundos necessitam se representar obrigados a agir em conformidade com a lei, pois sua razão nem sempre age nesta conformidade. Ao submeter-se à lei, esta se torna também subjetiva, passando a ser considerada uma máxima, segundo a qual uma determinada vontade age. A lei tem que poder ser reconhecida como necessária por todo ser racional para que possa ser uma máxima moral. Tem que possuir o caráter de universalidade e necessidade absoluta.

Considerando a distinção entre bom relacional e bom não relacional – incondicional –, Kant (1986) formula a lei moral na forma de imperativo, considerado por ele o modo como se expressa a fórmula da representação da obrigação de um princípio objetivo a uma vontade imperfeitamente racional. Os imperativos dizem que algo deve ser feito porque é bom que o seja. Alguns nos dizem que é bom que se faça algo em função de alguma outra coisa distinta que possamos almejar. Neste caso, o querer é condicionado a um fim diverso e o que o imperativo ordena é apenas um meio para se atingir este fim. Estes são imperativos hipotéticos e sua validade depende de se querer um fim diverso do que ordenam. Outro tipo de imperativo é aquele derivado do bom no sentido não relacional e o que ele ordena não é considerado como meio para um fim diverso, mas sim que se deva agir de tal modo porque é bom, independentemente de

qualquer outro fim almejado. A ação é boa em si mesma, ordenada de forma absoluta e incondicional; é o imperativo é categórico, também chamado lei da moralidade. Este imperativo diz que algo deve ser feito no sentido de que é bom que se faça. Como aqui o querer não coincide com a lei, o imperativo diz a esta vontade que é bom agir desta ou daquela maneira, expressando, de modo subjetivo, um princípio objetivo. A vontade reconhece a ação como boa e válida para qualquer um, mesmo que em função de outros móveis subjetivos não a pratique.

Partindo das exigências de universalidade, do necessário reconhecimento por todo ser racional e, conseqüentemente, da independência dos efeitos esperados da ação, Kant enuncia assim a lei moral: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”. (KANT, 1986, p.59). Esta é a primeira formulação do imperativo categórico. Outras se seguiram objetivando torná-lo mais preciso. Dentre elas merece destaque a quarta formulação porque explicita o “motivo plausível” de tal vontade estar submetida à lei, a saber, ser ela mesma a legisladora. Desse modo se mantém a dignidade do ser racional enquanto fim em si mesmo ao “ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal”. (Kant, 1986, p.74). Sem se admitir a vontade como formuladora de suas próprias leis e só por isso a elas submetida, teríamos que admitir que a vontade estaria submetida a uma lei, mesmo que universal, por um interesse diverso que a constrangesse. A autonomia da vontade é colocada como o princípio que possibilita o imperativo categórico, conseqüentemente a própria moralidade, em oposição a qualquer outro princípio que admita interesses e motivações diversas subordinando a vontade à lei, a saber, heteronomia.

Julgo ser importante, neste ponto, lembrar a crítica que se faz ao “rigorismo moral kantiano”, que exclui qualquer inclinação como móbil de uma ação por dever. Objeta-se que este rigorismo situa os seres humanos em uma situação muito difícil com relação às ações morais, pois só se poderia agir moralmente na ausência de quaisquer inclinações sensíveis. Seguindo este raciocínio, não seria possível agir moralmente na relação com os amigos ou familiares, posto que sempre se possua alguma inclinação em relação estes. A esta crítica poderíamos responder que o rigor moral kantiano se refere à

motivação da ação, cujo determinante deve ser o dever, o respeito à lei moral. Deve-se ter claro, também, que para o pensamento kantiano, na experiência, não é possível saber se uma ação qualquer foi realizada por dever ou conforme o dever, mas motivada por alguma inclinação sensível. Vale lembrar que a ética kantiana não está interessada em investigar a experiência, mas sim o fundamento da moralidade.

Ao tocar na exclusão, feita por Kant, das inclinações sensíveis da fundamentação do agir moral, julgo ser importante destacar o lugar do conceito de felicidade em sua filosofia moral. Assim como Aristóteles, o filósofo de Königsberg reconhece que ser feliz é a aspiração de todo ser humano, enquanto um ser racional finito e esta aspiração determina, por conseguinte, sua faculdade de desejar. Segundo Kant (1994, p. 32, grifo do autor), “a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, [agrado] que acompanha ininterruptamente toda sua existência, é a *felicidade*, e o princípio de fazer desta felicidade o supremo princípio determinante é o princípio do amor de si”. Todavia, o que Kant (1994) está preocupado em determinar é o princípio da moralidade – a lei moral – a qual deve ser objetivamente válida para todo e qualquer ser racional.

O princípio do amor de si não pode ser considerado como princípio da lei moral, porque não possui validade objetiva, mas subjetiva posto que o sujeito racional possui necessidades, as quais se relacionam com a matéria de sua faculdade de desejar, não com sua forma, ou seja, estão intimamente vinculadas ao sentimento de prazer ou desprazer que determina o que é necessário para que sinta satisfação com sua condição. Como esse princípio material de determinação de seu contentamento só pode ser conhecido a partir da experiência, afirma Kant (1994), não é possível considera-lo como fundamento moral, o que exigiria que fosse conhecido *a priori*, apenas pelo uso puro da razão. Além disso, o que determina a felicidade de um ser racional depende do que cada um considera prazeroso ou desagradável, sendo por esse motivo um princípio prático totalmente contingente, pois é diferente em cada indivíduo.

O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas nunca aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se se tomasse por objeto a felicidade *universal*. Com efeito, porque o conhecimento desta se baseia nos simples dados da experiência, uma vez que todo o juízo a seu respeito depende muito da opinião de cada um, a qual é também muito variável, podem certamente dar-se regras *gerais*, mas nunca regras *universais*, isto é, regras que, em média, são corretas na maior parte das

vezes, mas não regras que devem sempre e necessariamente ser válidas; conseguinte, nenhuma *leis* práticas se podem basear neste princípio. (Kant, 1994, pp.48-49, grifos do autor).

Para Kant (1984), o princípio do amor de si não pode ser pensado como objetivamente necessário, porque, mesmo que possamos considerar a felicidade como um fim desejado por todos, não prescreve as mesmas regras práticas como caminho para atingi-la. O princípio do amor de si é considerado como uma máxima de prudência, como um conselho, diverso da lei moral que é um mandamento, sob a qual nos sentimos obrigados a agir. Kant (1994, p. 49) deixa claro que o que manda a lei moral está acessível a qualquer ser racional mais vulgar, mas aquilo que deve ser desejado em função de uma vantagem pessoal, que seja duradoura e verdadeira, “está sempre envolvido em trevas impenetráveis e requer muita prudência para adaptar a regra prática correspondente, graças a exceções hábeis e mesmo que só de modo suportável, aos fins da vida”.

Em síntese, podemos afirmar que, diferentemente de Aristóteles, para Kant, a felicidade deve estar subordinada à lei moral, e não servir como fundamento desta, pois embora a felicidade esteja universalmente presente como aspiração de todo ser racional, o que cada um considera como sua felicidade é particular, dependente da diversidade de sentimentos e necessidades de cada indivíduo. Enquanto para Aristóteles a felicidade é colocada como o sumo bem, como o fim último do ser humano, e como máxima do amor de si, para Kant, embora todo ser racional a persiga, ela deve estar subordinada à lei moral, a qual determina que as máximas de suas ações possam sempre ser universalizadas, em outras palavras, uma máxima que possa ser considerada universalmente justa.

A partir desta exposição preliminar dos pensamentos de Aristóteles e Kant, podemos nos arriscar a afirmar que enquanto o primeiro coloca a aspiração a uma vida boa como fundamento do agir moral, o segundo estabelece o agir moral como o caminho pelo qual o ser humano poderia ser considerado digno de ser feliz. Tendo como ponto de partida estes dois autores clássicos, buscarei apresentar releituras contemporâneas das tendências que ambos fundaram e representam. Por um lado, MacIntyre e uma releitura da obra aristotélica. Por outro, Adela Cortina e uma ressignificação do dever moral kantiano.

2.3.2

MacIntyre e Cortina: desordem ou pluralismo moral?

Alasdair MacIntyre e Adela Cortina são filiados a duas diferentes correntes da filosofia contemporânea: o primeiro é herdeiro do pensamento aristotélico e a segunda da filosofia kantiana pela abordagem da ética do discurso. Ambos discutem e apresentam questionamentos a algumas das principais fundamentações morais construídas a partir da modernidade, na tentativa de superar alguns limites. Por caminhos diferentes, oferecem elementos que nos ajudam a pensar, em especial, o conflito entre as éticas teleológicas, dos valores e dos sentimentos morais (em geral, baseadas em princípios de felicidade) e as éticas deontológicas, formais e procedimentais (baseadas em princípios de justiça), como também suas consequências para uma proposta de educação moral em sociedades nas quais a pluralidade cultural se faz cada vez mais presente.

Ao tratar da diversidade de discursos e concepções morais presentes na contemporaneidade, MacIntyre (2001) afirma que estamos diante de fragmentos de moralidades de tradições passadas. Para ele, as divergências contemporâneas no campo da moral são fruto de uma desordem conceitual, da utilização de termos herdados do passado, mas que estão desconectados de seus contextos originais, de modo que as compreensões teórica e prática da moralidade se perderam.

Segundo o autor de *“Depois da Virtude”*, a linguagem moral contemporânea se caracteriza marcadamente por discordâncias intermináveis. São protagonizados debates sobre temas morais diversos, entre os quais destaca as argumentações sobre a justiça do recurso à guerra, sobre o aborto e as divergências acerca dos direitos sociais. Esses debates ocorrem nos mais distintos ambientes das sociedades contemporâneas, sem que seja possível encontrar uma saída racional para um acordo moral dentro de nossa cultura. Em sua interpretação, essas discordâncias possuem três características comuns.

A primeira característica é a “incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários”, o que significa dizer que, apesar de cada uma das argumentações apresentadas serem logicamente válidas, suas premissas partem de conceitos avaliativos e normativos tão distintos que não é possível uma avaliação das afirmações contrárias tendo como referência suas oponentes. Não é possível, por exemplo, avaliar a validade de premissas que recorrem a reivindicações de

igualdade, tomando as exigências de liberdade como referência. Essa dificuldade de encontrar critérios incontestáveis a favor de determinada posição, em debates públicos, está presente, também, no foro íntimo das decisões morais, quando se decide tomar esta ou aquela posição. Aqui, “parece que em apoio à minha opinião deve haver alguma decisão não-racional de adotar tal postura” (MACINTYRE, 2001, p.25).

A segunda característica dos debates morais contemporâneos é a aparência de racionalidade e de impessoalidade de suas argumentações, ou seja, as razões apresentadas para se justificar determinada posição moral são consideradas isentas de preferências pessoais. Ao combinarmos esta segunda característica com a primeira nos defrontamos com um possível paradoxo, pois, até então, poderíamos concluir que estes desacordos morais eram fruto de embates entre vontades antagônicas, cada uma defendendo opções arbitrárias. Entretanto, a reivindicação de objetividade e impessoalidade dos argumentos sugere uma pretensão à racionalidade e universalidade das posições em desacordo no debate. Mesmo que esta pretensão de racionalidade objetiva dos argumentos em disputa, incapazes de apresentar critérios incontestáveis de sua validade, seja apenas um “disfarce”, MacIntyre (2001, p.27) questiona se este fato não expressaria “uma aspiração a ser ou tornar-se racional nessa área de nossa vida”.

A terceira característica dessas discordâncias sobre temas morais é a grande diversidade das origens históricas das premissas das quais partem suas argumentações. Os conceitos aristotélicos de virtude e de justiça, por exemplo, são retirados de seus contextos e confrontados com argumentos políticos maquiavélicos, assim como é comparado um conceito de direito a partir da concepção de Locke com uma concepção de universalidade kantiana. Essa mistura de referências aos grandes nomes da história da filosofia e a suas ideias poderia ser compreendida positivamente como uma demonstração da amplitude e da heterogeneidade das fontes morais das quais a cultura ocidental é herdeira, todavia, na suspeita de MacIntyre (2001, p.28), este suposto pluralismo moral se refere menos a “um diálogo ordenado de opiniões em intercessão”, do que “a uma mistura desarmonica de fragmentos mal-organizados”. Conceitos como “virtude”, “justiça”, “piedade”, “obrigação” e “dever”, que organizam nosso discurso moral hodierno, ao serem privados de seus contextos de utilização, mudam de natureza e, em alguns casos, de significado. Este processo corrobora, segundo MacIntyre,

sua hipótese da desordem moral contemporânea. No entanto, sabemos que os conceitos não podem ser aprisionados num determinado tempo histórico. É claro que, quando válidos, eles podem ser ressignificados e reutilizados em diferentes contextos históricos.

A filósofa Adela Cortina, por sua vez, pensa essa “desordem moral” por um prisma distinto de MacIntyre, interpretando-a como o resultado de um “politeísmo moral”. A autora espanhola concorda que as diferentes tentativas modernas de fundamentação da moral são falhas, mas defende que ofereceram importantes contribuições para a compreensão do que nos “*ob-ligaria*”⁸ moralmente. Cortina (2007) reconhece, igualmente, as contribuições de seus coetâneos e segue o caminho procedimental da ética do discurso de Apel e Habermas, apontando alguns de seus limites, a partir das contribuições de filósofos que consideram a importância dos valores e dos sentimentos morais. Propõe uma releitura da ética do discurso, defendendo que ela se fundamente não somente em critérios de justiça, mas também em uma “gratuidade compassiva”.

Em “*Ética de la Razón Cordial*”, de 2007, a filósofa retoma sua obra de 1986, “*Ética Mínima*”, na qual investigou a possibilidade de um conjunto de valores e princípios morais serem partilhados por diferentes éticas – baseadas em ofertas de modos de vida boa – em sociedades moralmente pluralistas. Num exercício de autocritica, a autora reconhece que sua “ética mínima” padece de limitações que devem ser superadas, pois, devido a sua insistência em uma ética intersubjetiva acaba por relegar “uma *ética intrasubjetiva*, uma ética do sujeito, que se ocupe da construção de seu caráter com o ancestral objetivo de alcançar a felicidade”⁹ (CORTINA, 2007, p. 23, grifos da autora). A pensadora nos lembra que o saber ético está, desde suas origens, vinculado ao *ethos*, ao caráter, à felicidade e ao fim (*telos*) de todas as pessoas. Lembra, igualmente, que o caráter é constituído por um conjunto de predisposições e hábitos que orientam as ações em uma ou outra direção a partir de escolhas, podendo ser considerados virtudes se nos predispõe a agir bem ou vícios se nos orientam para o mal.

Para Cortina (2007), a ética do discurso, ao propor o diálogo como meio de se atingir o consenso em questões controversas, pressupõe que os sujeitos

⁸ Utilizando-se de um recurso possível na língua espanhola, Cortina defende que estamos obrigados (*obligados*) a agir moralmente porque, enquanto humanos, estamos *ob-ligados* (fortemente ligados) por nossas relações de reciprocidade.

⁹ No original: “...una *ética intrasubjetiva*, una ética del sujeto, que se ocupe de la forja de su carater con el ancestral objetivo de alcanzar la felicidad.”

envolvidos possuam um “caráter dialógico”, ou seja, um conjunto de qualidades de caráter que os predisponham a dialogar. Estar disposto a entrar em um discurso argumentativo com todos os afetados sobre a validade de normas, deixando-se convencer unicamente pelo melhor argumento, exige que se tenha boa vontade e virtudes dialógicas. A filósofa enfatiza que a ética do discurso, tomada como fundamento filosófico de uma ética cívica da vida cotidiana, possui extremo vigor ao nível argumentativo, entretanto “não enfrentou a tarefa de trazer à luz aqueles elementos que estão entranhados nela e lhe dão encarnação e ardor humano: caráter, virtudes, valores, sentir comum, sentimentos¹⁰” (CORTINA, 2007, p. 24-25).

Cortina (2007) ressalta, ainda, que as transformações que ocorreram, tanto a nível global como nos diversos níveis locais, entre a penúltima década do século XX e a primeira do século XXI, exigem que uma ética compartilhada dê atenção a algumas questões que dizem respeito a todos os cidadãos do mundo. São elas: (1) o multiculturalismo no nível local e global, porquanto os problemas referentes às identidades culturais demandam a construção de uma cidadania não apenas multicultural – o que pode provocar o fenômeno da guetização – mas intercultural; (2) o aumento da exigência de vigor das éticas aplicadas, que se converteram em um espaço privilegiado de descoberta de orientações e decisões éticas; (3) ampliação da reflexão sobre o conceito de cidadania, considerado por muitas organizações da sociedade civil como um potente motor de revolução social em suas distintas dimensões; (4) a adoção da democracia deliberativa pelos partidários da democracia participativa, como forma de fazer frente à democracia representativa de cunho elitista; (5) a indissociabilidade entre a cidadania política e uma cidadania econômica, visto que a economia deve estar a serviço dos planos de vida considerados valiosos para as pessoas; (6) a emergência de uma ética cívica transnacional como ética global a partir de elementos éticos comuns, que transpassem as fronteiras dos países; (7) a possibilidade de uma comunidade ética com seres não humanos, que se preocupe com todos os seres vivos, em especial os animais.

Podemos dizer que ambos, MacIntyre e Cortina, defendem que as éticas contemporâneas, herdeiras do pensamento moderno, não dão conta de

¹⁰ No original : “...no había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entañados en ella y le dan encarnadura e calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos”

fundamentar o discurso moral em um mundo globalizado. Todavia percorrem caminhos distintos de interpretação dos limites destas tentativas modernas e contemporâneas de fundamentação ética, bem como apontam diferentes perspectivas para sua superação.