

Razão prática, ética e educação

Practical reason, ethics
and education

Ralph Ings Bannell

ralph@puc-rio.br

PUC-Rio

Resumo

Esse artigo reflete sobre duas teorias de razão prática e da ética/ moral: a de Jürgen Habermas, um universalista e cognitivista forte; a de Alasdair MacIntyre, um contextualista e cognitivista fraco. Rejeito a teoria de Habermas e concentro na de MacIntyre, para avaliar a formação moral – em termos de virtudes – que ele considera necessária para desenvolver a razão prática e uma vida boa. Argumento que a base aristotélica da teoria não permite MacIntyre perceber que suas recomendações para o tipo de sociedade e política necessárias para praticar e desenvolver as virtudes não reconhecem a necessidade de transcender a economia capitalista e o Estado-Nação. Além disso, as virtudes, segundo MacIntyre, se fundamentam numa concepção de lei natural, algo que precisa ser superado para dar conta da historicidade de valores morais. O que fundamenta as razões morais para agir são as necessidades dos mais vulneráveis numa sociedade e não uma lei natural abstrata.

Palavras-chave: Habermas.MacIntyre.Ética.Razão prática.Formação moral.

Abstract

This article discusses two theories of practical reason and ethics/ morality: that of Jürgen Habermas, a universalist and strong cognitivist; and that of Alasdair MacIntyre, a contextualist and weak cognitivist. I reject Habermas' theory and concentrate on that of MacIntyre, in order to evaluate the moral education – in terms of virtues – he thinks is necessary for the development of practical reason and the good life. I argue that the Aristotelian basis of the theory does not permit MacIntyre to perceive that his recommendations for the type of society and politics necessary for the practice and development of the virtues do not recognise the necessity to transcend the capitalist economy and the nation-state. As well as this, the virtues, for MacIntyre, are grounded in a conception of natural law, something which needs to be superceded in order to comprehend the historicity of moral values. What grounds moral reasons for action are the necessities of the most vulnerable members of a society and not an abstract natural law.

Keywords: Habermas. MacIntyre.Ethics. Practical reason. Moral education.

Há um debate importante, hoje em dia, entre o que poderia ser chamado de os universalistas e os contextualistas sobre a ética. Para os fins de exposição, vou falar sobre a ética de discurso de Jürgen Habermas, um universalista e cognitivista forte, comparando-a com a análise do raciocínio prático e seu vínculo com as virtudes em Alisdair MacIntyre, um representante dos chamados neo-aristotélicos, uma perspectiva contextualista que defende um cognitivismo fraco. Meu argumento será contra ambas as perspectivas numa tentativa de mostrar que, embora de pontos de partida contrários, ambos os filósofos acabam defendendo a mesma posição com relação à política e a impossibilidade de uma transformação social radical.

Como se sabe, Habermas defende um cognitivismo moral nos moldes de Kant, mas sem a metafísica da subjetividade e substituindo a razão pura prática e monológica kantiana por uma razão comunicativa e intersubjetiva, pautada na sua teoria de agir comunicativo. Sua ética de discurso aponta para “expectativas normativas já embutidas dentro do agir comunicativo” (1993: 131). Na sua pragmática formal, Habermas identifica pressupostos necessários do agir comunicativo, que “constituem uma infra-estrutura de comunicação possível construída em torno de um núcleo moral – a ideia de uma intersubjetividade não forçada” (ibid). Mais que isso:

Práxis argumentativa é meramente uma forma reflexiva do agir comunicativo, transmite a força normativa de seus pressupostos aos pressupostos comunicativos de argumentação. Somente nesse nível é possível a reversibilidade completa, em todos os seus aspectos, das relações de conhecimento e as expectativas normativas do agir comunicativo, porque participantes em argumentação são vistos como tendo uma habilidade para se distanciar temporariamente do espectro normativo de todas as formas de vida existentes.

Em suma, a capacidade de se abstrair das formas de vida ética concretas é essencial a uma subjetividade pós-convencional. Além disso, essa habilidade cognitiva está construída através do processo de socialização, que é, ao mesmo tempo, um processo de individuação e, portanto, do desenvolvimento de uma

autonomia do Eu. Pelo fato que Habermas acredita – seguindo George-Herbert Mead – que todo processo de socialização acontece no *medium* do agir comunicativo, todo mundo está moldado pelos pressupostos do agir comunicativo e, portanto, carregam com eles “o germe de moralidade”. É por isso que, seguindo Lawrence Kohlberg, ele pode afirmar uma “conexão interna entre habilidades cognitivas e consciência moral”, bem no estilo de Kant, embora “a razão prática não é mais concebida como uma operação na mente de um indivíduo solitário, mas em vez disso aberta a argumentação pública” (ibid: 129).

Um problema com essa teoria é que pressupõe uma comunidade de comunicação ideal como seu ponto de referência. O ponto de vista moral – um ponto de vista abstrato – é desenvolvido junto com uma forma de vida concreta e específica, em todo e qualquer um capaz de falar e agir.

Obviamente, isso não quer dizer que todo mundo agiria conforme a moral. No entanto, através de uma forma de argumentação, que Habermas chama de Discurso Prático, o ponto de vista moral pode ser “revelado”, digamos assim, na infraestrutura *possível* de comunicação livre de qualquer coerção além da força do melhor argumento. Diante daqueles que argumentam que a comunidade ideal de comunicação não existe, Habermas responde que mesmo não existindo ainda opera como uma força imanente em toda e qualquer ação orientada ao entendimento mútuo. Ou seja, o ponto de vista moral é algo que não podemos escapar, mesmo se não é o que nos motiva a agir.

Gostaria de apontar para dois problemas principais com essa teoria. 1) Mesmo se tiver razão em identificar um núcleo de moral no agir comunicativo, podemos concordar com István Mészáros (1989) quando diz que Habermas ignora as relações de poder consolidados nas sociedades contemporâneas de classe, fazendo com que o diálogo que ele propõe seja impotente em tais classes. O problema é que, mesmo sendo um conceito normativo e não descritivo, o conceito de diálogo de Habermas exige uma situação ideal de fala, que não existe e não poderia existir em sociedades de classe.

Mas há um problema conceitual ainda mais grave, em minha opinião, que é o seguinte. Na construção de sua teoria, Habermas faz um número de idealizações que o levam ao mesmo dilema de Kant: somente santos e anjos seriam capazes de agir moralmente. Isso porque essa forma de ação exige um Eu pós-convencional

capaz de se abstrair de qualquer situação concreta e de qualquer forma de vida ética concreta. No entanto, temos que perguntar se um indivíduo com tal Eu ainda é um ser humano. Além disso, embora aspectos do contexto tem que ser levados em consideração em Discursos de Aplicação, Discursos de Justificação não precisam contemplá-los. Por final, Habermas diz, corretamente, que o motivo para agir moralmente somente pode vir de uma vida concreta, mas, ao mesmo tempo, ele quer privilegiar a força motivadora das razões desveladas ou construídas em processos de argumentação. Mas porque tais razões teriam mais força motivacional que outras?

Habermas acredita que, numa época pós-metafísica, somente há duas alternativas na análise da moralidade: ou a ética do discurso dele ou um neo-aristotelismo. Agora, gostaria de discutir essa segunda alternativa, avançada por Alasdair MacIntyre, um dos neo-aristotélicos mencionado pelo Habermas.

No seu livro *Dependent Rational Animals*, MacIntyre desenvolve uma teoria neo-aristotélica sobre a ética e a razão prática. Como o título do livro sugere, a análise vincula nossa racionalidade com o fato que somos animais e somos vulneráveis a uma gama de problemas e, portanto, dependentes nos outros; disso, ele argumenta que para se tornar animais racionais independentes, precisamos das virtudes. Como ele mesmo diz (2009: 5):

As virtudes que precisamos, para desenvolver da nossa condição animal inicial, para sermos agentes racionais independentes, e as virtudes que precisamos, se queremos confrontar e responder a vulnerabilidade e a desabilidade tanto em nós mesmos como em outros, pertencem ao mesmo grupo de virtudes, as virtudes distintivas de animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade tem que ser entendidas como vinculadas.

Embora Aristóteles tenha sido cego à vulnerabilidade do ser humano – especificamente daqueles que produzem os produtos e serviços materiais necessários para satisfazer as necessidades humanas - além de exaltar a virtude masculina que não reconhece nossa dependência com relação aos outros – segundo MacIntyre ele enfatizou a importância da experiência para a prática racional. O exercício de *phronesis* depende de formas de experiência relevantes.

O argumento de MacIntyre começa com o reconhecimento de nossa aproximação aos animais não humanos – chimpanzés, golfinhos, elefantes e etc. – e

o fato que eles também pensam, têm crenças, agem por razões e experienciam o mundo conceitualmente. Obviamente, há uma diferença crucial entre seres humanos e outros animais que é, essencialmente, a linguagem, mas isso não reduz o fato que outros animais também “tem um mundo em vista”, para usar uma expressão de Gadamer(e Hegel) e não somente habitam um ambiente sem significado.

O objetivo dessa análise é o de mostrar que existe uma forma de entendimento interpretativo que compartilhamos com outros animais. Tal entendimento não exige inferências para compreender o que outros estão pensando ou sentindo, humanos ou não humanos. Isso é uma forma de conhecimento prático – sabendo como interpretar outros – que é decorrente das interações sociais que mantemos com outros, um envolvimento com outros que é inerente a nós e outros animais. Temos, em suma, uma capacidade de estar consciente do que outros estão pensando e sentindo, que não exige justificativas inferenciais. É uma forma de empatia e simpatia que a ação e interação com outros provoca em nós. Além disso, esse conhecimento interpretativo é essencial para tornar as ações dos outros inteligíveis para nós, ou seja, para imputar razões para agir aos outros. Somente assim é possível responder aos outros numa maneira que também é inteligível para eles. Tudo isso é pré-linguístico e compartilhado com outros animais (que, aliás, permitem que podemos responder a eles também e vice versa). Em suma, determinadas tipos de experiência permitem que entendamos os outros e possamos responder a eles numa maneira apropriada: MacIntyre chama isso de experiência interpretativa e prática interpretativa. Um aspecto dessa análise que é muito importante é o de que a criança humana desenvolve essa interação responsiva antes de falar e, nesse aspecto, é parecido com animais não humanos.

Esse aspecto da análise de MacIntyre eu acho muito importante. Esquecemos que temos uma natureza animal. Dessa análise podemos concluir que ter uma razão para agir não depende necessariamente da linguagem verbal. A mesma se aplica a ter uma crença, pensar e adquirir e possuir conceitos. Em suma, humanos e alguns animais não humanos “tem um mundo em vista”, ou seja, podem apreender o mundo, perceber o mundo e agir por razões e não somente agir a partir de instintos cegos e imutáveis. Nada disso, obviamente, quer dizer que não há diferenças entre humanos e outros animais. A linguagem verbal é necessária para ter um passado lembrado, por exemplo, e para ter um futuro em vista, algo que animais não

humanos não podem fazer. Temos, então, uma natureza animal, que compartilhamos com alguns outros animais, e uma segunda natureza, formada culturalmente e dependente da linguagem. No entanto, por mais que a aquisição de linguagem modifique nossa natureza animal, não podemos nos livrar dela completamente. E isso quer dizer que podemos falar em determinados bens que são decorrentes dessa natureza e que são necessários para nosso bem estar enquanto animais.

A racionalidade prática, então, é tanto não linguística como linguística: há razões para agir que são pré-linguísticas e razões para agir que somente são possíveis para seres linguísticos, como nós. Para Habermas, e outros filósofos (por exemplo, Anthony Kenny, citado por MacIntyre) ter uma razão para agir necessariamente quer dizer que podemos avaliar aquela razão, ou seja, justificá-la. Se não puder fazer isso, então não tem uma razão. E isso quer dizer que somente humanos podem ter razões para agir, porque são animais que têm linguagem. Ora, avaliar se razões para agir são boas ou ruins é de maior importância, como veremos em breve, mas filósofos que negam a capacidade de agir por razões aos animais não humanos e bebês estão cegos à forma de interpretação racional pré-linguística analisada por MacIntyre: uma prática interpretativa baseada num conhecimento interpretativo pré-linguístico. Quando Habermas amarra a validade de valores e motivos para agir à capacidade de falar, ele está negando uma capacidade mais básica que também é essencial para uma vida ética e moral.

Como se sabe, para Habermas há três formas de razão prática: pragmática, ética e moral. Notam-se que todas precisam de linguagem. Se isso for correto, não poderíamos dizer que animais não humanos têm a capacidade que Aristóteles chamou de *phronesis*. Mas Aristóteles reconheceu uma forma de *phronesis* em animais não humanos (1973: VI, 1141a 22-28). Se isso é a verdade, podemos dizer que tais animais possuem uma forma de “juízo natural”, análogo ao juízo reflexivo de seres humanos. A diferença, claro, é que nós podemos refletir sobre nossas razões para agir e decidir se são boas ou ruins. Mas, como MacIntyre nota: “o exercício do poder de refletir sobre nossas razões pressupõe que já temos tais razões sobre as quais podemos refletir, antes da reflexão” (ibid: 56). Isso quer dizer, além de outras coisas, que “há condições animais para a racionalidade humana” (ibid: 57).

A transição do “juízo natural” para o juízo reflexivo em crianças pequenas, que acontece com a aquisição de linguagem, não deveria nos levar a perder de vista esse juízo natural. A empatia e simpatia entre crianças pequenas e animais como cachorros, por exemplo, é evidente para qualquer um que observa a interação entre eles. Talvez isso seja o que David Hume estava se referindo quando fundamentou a moral num sentimento natural, embora para ele não foi uma questão de razão prática, essa capacidade sendo restrita somente a avaliação – por uma cadeia de justificação - aos meios para fins. Compartilhamos esse sentimento com outros animais e, nesse sentido, compartilhamos aspectos de uma forma de vida. Talvez Wittgenstein não seja correto quando disse que “se um leão pudesse falar não seríamos capazes de entendê-lo” (1953: II. Xi, 223). Algumas espécies de animais não humanos têm o mesmo mundo em vista que nós temos.

Por que tudo isso é importante? Porque ter uma razão para agir é ter uma causa intencional (Searle, 2001). Razões nos movem a agir numa maneira e não em outra. Claro, tal causa não é suficiente para agir, porque temos livre arbítrio, mas é necessária a qualquer ação. Ora, podemos dizer, a partir da análise de MacIntyre, que a criança pequena, tanto quanto o cachorro, têm uma razão para agir que é uma causa intencional que explica sua ação. Ou seja, o comportamento dele está sendo controlado por razões e não meramente forças biológicas; está sendo guiado por razão prática.¹

A questão de vulnerabilidade também é importante e raramente discutida na teoria moral. A vulnerabilidade de humanos e animais não humanos ao sofrimento é reduzida na maneira em que podem entrar em relações sociais com outros, como MacIntyre observa, mas não sempre. No entanto, podemos dizer que para ter uma vida boa, precisamos estar livre desses sofrimentos, ou, se isso não é possível, confiar no apoio de outros para ter nossas necessidades satisfeitas. Isso se aplica a golfinhos e chimpanzés tanto quanto humanos. MacIntyre analisa isso em termos da noção aristotélica de *eudaimonia*, ou seja, uma vida boa que pode ser alcançada com determinados bens necessários a determinadas espécies. Esses bens são constitutivos do bem estar da espécie. Ora, para agir numa maneira para alcançar um bem necessário para seu bem estar, um animal está agindo por uma razão boa.

¹ Talvez não seja por acaso que psicopatas têm a característica de não sentir remorso ou empatia, aproximam-se de pessoas em momentos de vulnerabilidade e ficam agressivos sem motivo (ou seja, sem razão).

Em outras palavras, são as necessidades de uma espécie que define o que é uma razão para um membro dessa espécie agir. Até esse ponto, acho que MacIntyre está enfatizando aspectos importantes do ser humano pouco exploradas na teoria moral.

MacIntyre continua separando três tipos de bem: 1) bens que são meios para fins (geralmente avaliados pelo que chamamos da razão prática instrumental; 2) bens que são necessários para uma atividade ou papel específico, por exemplo, como pai ou professor; 3) bens que são necessários para uma vida boa enquanto ser humano. Essa última categoria exige a capacidade de um indivíduo ou comunidade de avaliar o que é bom incondicionalmente e ordenar os outros bens conforme uma avaliação de uma vida boa.²

Aplicado ao ser humano, essa análise aponta para as necessidades que precisam ser satisfeitas para dizer que uma pessoa está vivendo uma vida bem vivida. E para satisfazer essas necessidades precisamos usar nossa razão prática. Ter uma vida humana plena é, além de outras coisas, estar movida a agir por razões que se referem aos bens que são valorizados porque promovem uma vida boa para o ser humano. Além disso, como Charles Taylor (1985) também argumenta, estamos sempre articulando o que é bom para nós. Somos seres interpretativos, que refletem sobre e avaliam nossos juízos sobre bens que fornecem nossas razões para agir. Obviamente, tanto os juízos como os bens variam de cultura para cultura, mas sempre estamos nos perguntando: “Por que deveria fazer isso em vez daquilo?” Somos agentes que utilizam a razão prática para avaliar bens ao longo de nossas vidas. Aliás, podemos dizer que a própria razão prática é outro bem essencial para uma vida boa do ser humano. Somos também seres que precisam de relações sociais e, nessas relações, precisamos argumentar e aprender de outros o que é ter uma vida humana boa.

Podemos concordar que uma vida boa é aquela que satisfaz nossas necessidades humanas, não somente as necessidades materiais, mas outras também. Concordo também que são essas necessidades que nos dão nossas razões para agir e não uma ideia abstrata e universal de justiça, por exemplo. No entanto, tanto em Aristóteles como em MacIntyre a razão prática está orientada ao

² É interessante notar como esses três categorias são presentes também na análise de Habermas – e de Kant, sua inspiração maior – na forma da razão prática pragmática, ética e moral. A diferença é que, para Aristóteles e MacIntyre, são todos bens contingentes enquanto para Habermas e Kant o ultimo, pelo menos, não é um bem, mas um aspecto do justo e, portanto, universal.

nível moral e político, porque ambos pensam em termos de indivíduos e pequenas comunidades e não em termos de grupos ou classes sociais em conflito. Além disso, Aristóteles pressupõe que as necessidades materiais da sociedade estão fornecidas pelos escravos e mulheres. MacIntyre não é tão cego às questões de desigualdade social, pelo menos, mas, como veremos, não reflete sobre o plano sócio-econômico da sociedade.

Nesse momento da minha exposição gostaria de introduzir uma distinção não feita por MacIntyre, mas, a meu ver, de maior importância: a entre razões-dependentes-de-desejo e razões-independentes-de-desejo (Searle, 2001). Ter uma melhor razão para agir não é sempre ter uma razão interna, vinculado com nossas motivações subjetivas. Isso é o erro de David Hume e outros filósofos, por exemplo Bernard Williams (1981). Claro, agirmos conforme nossas razões, se isso quer dizer que temos que estar motivados a agir, mas às vezes, desejamos agir de uma maneira ou outra exatamente porque percebemos que há uma boa razão para agir que é externa a nós.³ Como MacIntyre diz, a criança aprende a distinguir entre as perguntas “O que eu quero?” e “O que é melhor para eu fazer?”. Obviamente, tal razão teria que ser internalizada para funcionar como uma causa intencional da ação, mas não está necessariamente vinculada aos desejos do agente.

Então, como desenvolvemos razões morais para agir, segundo MacIntyre? Ele conta uma história de desenvolvimento do uso pleno da razão prática que envolve três momentos a partir do juízo natural: 1) o momento de ser capaz de avaliar tais razões como boas ou más e, portanto, mudá-las; 2) o momento quando a criança é capaz de se distanciar de seus desejos e transformá-los; 3) o momento quando a criança é capaz de imaginar um futuro em vez de simplesmente estar ciente do presente. Todos esses momentos precisam de linguagem e o último também precisa de imaginação, além de conhecimento.

Ou seja, pode acontecer que algumas pessoas sejam incapazes de razão prática, no sentido pleno. Aliás, MacIntyre argumenta que essa progressão é cheia de perigos, derivados da nossa condição como animais dependentes, desde doenças, nutrição, fome etc, até problemas em desenvolvimento, ansiedade, medo, agressão e outros. Deficiência, nesse sentido, é uma escala na qual todos nós estamos situados. Todos nós precisamos de outros ao longo de nossas vidas, desde

³ Por isso, Bernard Williams está errado em negar razões externas para agir. Ver Williams, 1981.

o cuidado necessário enquanto criança até o cuidado necessário quando ficarmos velhos.

Mais que isso, são os outros que nos ajudam em se tornar seres capazes de raciocínio prático. Se os outros falham no cuidado do bebê, na ajuda ao outro para superar sua ansiedade etc ou somente oferecem possibilidades sobre o futuro que são pobres ou sem imaginação, então a possibilidade de se desenvolver a capacidade do raciocínio prático pode ser comprometido. Nesse sentido, a capacidade do indivíduo de avaliar o que é bom para ele como ser humano também é prejudicada. Com relação a isso, MacIntyre (ibid: 76) diz o seguinte:

A falha educativa nesse respeito pode ser de dois tipos. Num lado pode produzir uma constrição do senso de possibilidade, através da insistência em crenças falsas, sobre como nossas vidas que são determinadas por circunstâncias além do nosso controle. Por outro lado pode estimular a pessoa a se entregar a uma fantasia auto-indulgente que obscura a diferença entre expectativas realísticas e *wishful thinking*. Ambas dessas falhas vão reduzir nossa capacidade para o raciocínio prático.

MacIntyre argumenta que a criança precisa desenvolver virtudes intelectuais e morais para ser capaz da razão prática no sentido mais amplo. Falha no desenvolvimento dessas virtudes, portanto, impede que a criança passe da inteligência natural, que compartilhamos com alguns outros animais, através da capacidade de se distanciar de nossos desejos e transformá-los, até a capacidade de imaginar futuros possíveis. E aprendemos essas virtudes com outros, primeiro com aqueles que nos cuidam enquanto bebês e crianças pequenas, e depois com professores, amigos e etc. Embora o conteúdo de processos educativos possa direcionar uma criança na direção das virtudes, elas estão aprendidas e praticadas em todos os contextos nos quais vivemos. Essa aprendizagem, para MacIntyre, é basicamente uma questão de aprender como responder em determinadas situações. E isso requer as virtudes.

Isso é, como McDowell (1994) diz, um *Bildungsprozess*, ou seja, uma iniciação dentro de um espaço de razões, numa forma de vida que é humana. Adquirimos hábitos de pensamento e da ação que formam uma segunda natureza, digamos assim. São os outros que nos corrigem em nossas respostas, sejam mães e outros membros da família, colegas de trabalho, amigos etc. No entanto, as

mesmas pessoas podem, intencionalmente ou não intencionalmente, falhar no ensino e nos levar numa direção defeituosa de desenvolvimento. Obviamente, tais pessoas são aquelas que não têm as virtudes necessárias para desenvolver e sustentar nossa razão prática. Mas isso nos leva à pergunta: por que essas virtudes são necessárias para desenvolver o raciocínio prático? Essa pergunta é central, porque, segundo MacIntyre, sem essas virtudes não podemos desenvolver a capacidade para razão prática nem ajudar outros, em nossa condição de “professores” a desenvolvê-la e exercitá-la, bem como proteger outras e nós mesmos contra os perigos de negligência, burrice, malícia, simpatia defeituosa e etc.

Mas, mesmo se pudermos concordar que determinadas virtudes são boas, porque são necessárias para o desenvolvimento da capacidade para a razão prática? A resposta está no modelo da deliberação prática de Aristóteles, que MacIntyre adota, que restringe a deliberação aos meios e não aos fins da ação. Se perguntarmos “Por que esse fim é o melhor para mim ou para nós?”, chegamos, eventualmente, através de uma cadeia de justificação, a uma premissa que explicita o que é bom para nós numa dada situação. Agora, a pergunta que se impõe é a seguinte: quais os critérios para dizer que esse fim é o melhor? Numa maneira parecida com Wittgenstein, MacIntyre argumenta que tem que existir um acordo de fundo sobre quais fins são bons e necessários. E esse pano de fundo está ancorado numa lei natural, tanto para Aristóteles como para MacIntyre.

O problema com essa ideia é o de que esse pano de fundo, numa sociedade de classes sociais, não é determinado por uma lei natural, que não existe, mas por uma ontologia de razões que não é necessariamente orientada às necessidades dos grupos e classes subalternos. Não posso entrar em detalhes aqui, mas acho que existe uma ontologia de razões em qualquer sociedade, que é vinculada a uma ontologia social mais ampla, que determina quais razões estão consideradas boas e ruins naquela sociedade. A realidade social é produzida pela linguagem na criação do que John Searle (2010) chama de funções de status (*status functions*), ou seja, funções impostas em objetos e pessoas que não poderiam existir simplesmente por conta de sua existência física. Para uma coisa ou uma pessoa exercer essa função é necessário que seu status seja reconhecido coletivamente. Por exemplo, para algo existir enquanto propriedade privada é necessário que seja reconhecido coletivamente como tendo esse status. Reconhecimento aqui não implica

necessariamente aprovação. Podemos reconhecer algo cujo valor rejeitamos. Tais funções têm poderes deônticos, ou seja, carregam com elas direitos, deveres, obrigações, permissões, autorizações, e etc. E tais poderes podem tanto permitir como constranger nossa ação enquanto indivíduos na sociedade.

Isso é importante porque é essa estrutura de poderes deônticos que fornece as razões-independente-dos-desejos para agir numa maneira e não em outra. É porque agimos por essas razões que sociedades são sustentáveis ao longo do tempo, mesmo quando parcelas grandes de sua população estão marginalizadas ou oprimidas. Algumas dessas razões estão tão profundamente enraizadas na ontologia de razões que são simplesmente tidas como naturais ou permanentes. O importante é perceber que essa ontologia de razões é criada historicamente pela luta entre grupos e classes sociais e, portanto, mutável. A lei natural é imutável. Além disso, em nossa sociedade atual, o núcleo de tais razões favorece os interesses do capital, embora grupos excluídos têm razões para resistir às imposições do capital.

MacIntyre reconhece que relações sociais estão permeadas com poder entre grupos e que a participação nessas redes de relações não é necessariamente algo positivo e pode acarretar em exploração e vitimização, dizendo que

o pior resultado é quando as regras que exigem uma relação de dar e receber [uma relação recíproca - RB] têm sido subordinadas ao poder ou servem esse poder, o melhor resultado é quando a distribuição do poder permite o poder servir os fins pelos quais as regras de dar e receber são direcionadas (Ibid: 103).

Em suma, MacIntyre pinta um quadro no qual para se desenvolver a capacidade da razão prática precisamos ser inseridos em relações sociais recíprocas, que dão ênfase nas práticas de dar e receber, de receber mais quando somos vulneráveis e dependentes e dar mais aos outros quando podemos. Para esse processo acontecer sem distorções é necessário uma distribuição igual de poder, bem como pessoas que praticam as virtudes. Assim, as atividades dos membros de uma comunidade vão ser orientadas ao bem comum e determinadas pela razão prática. E as razões para agir nessa comunidade seriam baseadas nas necessidades de cada um.

Essa pintura é muito bonita, mas como isso é possível numa sociedade estruturada por classes sociais em relações antagônicas? As virtudes que MacIntyre

destaca são aquelas necessárias para dar e receber e incluem confiabilidade, honestidade, justiça, coragem, generosidade, compaixão, misericórdia, caridade, beneficência, prudência, temperança, a justiça conversacional, entre outras. Essa última é especialmente interessante porque exige que se fale abertamente, sem pretensão de enganar ou nos impor, e falar o tempo necessário e não mais ou menos. Bem, não é difícil ver como tal virtude, se for reconhecida como uma razão para agir e for praticada, pode favorecer alguém em poder. Para isso não acontecer, os interlocutores têm que estar numa relação social de igualdade, que não existe em muitas situações em nossa sociedade. A prática das virtudes pode ir contra as necessidades dos membros de uma comunidade se os outros não as praticam também.⁴

A educação necessária para agir conforme a virtude inclui a educação do afeto e da simpatia: uma atenção afetuosa para com os outros. Essa educação começa com a criança pequena e precisa de um cuidador (geralmente a mãe e o pai, mas pode ser outro) que também, segundo MacIntyre, pratique essas virtudes. Assim a criança desenvolveria seu juízo natural, que compartilha com outros animais.⁵ Podemos cultivar disposições para sentir e agir a partir de determinados sentimentos. Isso pode ser compreendido como a cultivação da nossa humanidade e acho que ninguém duvidaria que isso seja necessário para uma vida em comunidade com outros. Numa maneira similar, MacIntyre argumenta que uma educação – no sentido mais amplo possível – que cultiva as outras virtudes seria necessária para uma comunidade orientada ao bem comum e que promove seu florescimento através da razão prática.

O problema com essa análise é que, como vimos antes, MacIntyre apela para uma concepção de lei natural para fundamentar preceitos que nos exigem a fazer o que as virtudes requerem de nós. Além disso, ela diz que “ao nível de prática não precisamos razão alguma para agir numa determinada maneira além do fato que nessa situação é o que uma ou mais das virtudes requer” (ibid: 111). Mas se uma educação baseada nessa ideia for bem sucedida, podemos visualizar, sem dificuldade, situações nas quais pessoas agiriam contra suas reais necessidades

⁴Vimos uma crítica parecida com essa contra a teoria de Habermas, que também exige uma reciprocidade entre interlocutores.

⁵Também por isso o convívio com outros animais – um cachorro, por exemplo - pode ajudar a criança desenvolver essa capacidade.

numa sociedade de classes. Obviamente, MacIntyre não ignora as relações sociais de poder em nossa sociedade. Especificamente, ele reconhece que relações do mercado podem corromper os laços comunais entre pessoas, portanto danificando as relações de reciprocidade necessárias para o exercício das virtudes.

O problema é que não é possível agir numa maneira que satisfaça nossas necessidades, ou as necessidades dos outros, numa sociedade regida por capital. Tais necessidades são sistematicamente negadas para cada vez mais pessoas. É comum hoje em dia ouvir reclamações que as virtudes – mesmo se não estão chamadas assim – não são praticadas. Mas isso não deve nos deixar surpreendidos. Se as virtudes são necessárias para sustentar relações comunais dentro das quais o exercício das mesmas virtudes tem que ser aprendido, e deixo essa questão em aberta agora, então numa sociedade onde tais virtudes não estão praticadas os jovens não vão aprender a exercitá-las. Além disso, isso incluiria a razão prática porque tal capacidade está vinculada às virtudes na teoria de MacIntyre.

No entanto, mesmo em sociedades regidas por capital, indivíduos são capazes da razão prática. Tal capacidade não depende da existência de comunidades locais que podem desenvolver as condições necessárias para o desenvolvimento da razão. Qual tipo da sociedade seria necessária para o desenvolvimento do raciocínio prático segundo MacIntyre? Ele elabora três condições essenciais: deve ser possível para todo mundo se expressar e participar nas decisões políticas sobre os assuntos que precisam de uma deliberação racional orientada a um fim comum; as normas de justiça teriam que satisfazer a fórmula de justiça numa sociedade socialista elaborada por Marx, segundo a qual cada um recebe o que necessita e dá o que pode; aqueles que não são capazes de raciocinar independentemente precisam ser representados por *proxy*, que tem que ser reconhecido como tal. No entanto, o problema com essa sugestão é o que ela somente fala da sociedade política e não da estrutura econômica da sociedade. Por exemplo, comentando sobre a segunda condição, MacIntyre diz que sua possibilidade depende dos recursos econômicos disponíveis e, portanto, somente pode ser aplicada numa maneira imperfeita na sociedade atual, aparentemente pressupondo que o sistema econômico não pode ser mudado.

Para seu crédito, MacIntyre reconhece também que nem o Estado-Nação nem a família nuclear oferecem as condições necessárias para desenvolver relações

sociais que incorporam o reconhecimento daqueles capazes do raciocínio prático e aqueles que dependem dos outros. Ou seja, não é possível nessas instituições pressupor um bem comum constitutivo de uma forma de associação comunal que permite o florescimento humano. Com relação ao Estado-Nação, ele diz que “os bens públicos compartilhados do moderno Estado-Nação não são os bens comuns de uma comunidade genuína e (...) o Estado-Nação finge que é o guardião de tal bem comum” (ibid: 132). No entanto, ele afirma que o Estado-Nação é “um elemento ineliminável à paisagem contemporânea” ! (ibid: 133). A família nuclear também não oferece o tipo de bem comum necessário para cultivar as virtudes necessárias para uma vida boa, segundo MacIntyre. Ele a caracteriza como uma forma de associação na qual crianças estão criadas e educadas para participar nas atividades da sociedade e o sucesso ou falha de famílias depende muito da qualidade das relações que seus membros têm em outras associações fora da família. “A família floresce somente se o ambiente social também floresce” (ibid: 134). Mas ele não concebe uma sociedade sem a família nuclear!

Mas, na maneira que MacIntyre não pode conceber uma sociedade sem a família nuclear ou o Estado-Nação ele é forçado a identificar formas de comunidade local como os espaços sociais nos quais as virtudes podem ser praticadas e a razão prática cultivada. Mas isso ignora como essas comunidades estão sob os imperativos do capital tanto quanto o Estado moderno e a família. A falha de aprender o que é necessário para participar numa vida comunal é vista como uma falha de uma comunidade local, que não oferece as condições necessárias para o indivíduo: 1) se separar de seus próprios desejos e avaliá-los; 2) adquirir auto-conhecimento; e 3) reconhecer sua dependência. Essas falhas resultam em juízos práticos falsos. Um exemplo: falhamos em nosso juízo prático se achamos que alguém com aparência decorrente de um desfiguramento (o exemplo é de MacIntyre) é menos inteligente ou capaz que alguém com aparência agradável. Conviver com tais pessoas pode nos ajudar a superar esse preconceito e não errar em nossos juízos sobre elas. No entanto, como o próprio MacIntyre reconhece, as fontes desses erros são decorrentes das normas dominantes num ambiente social. Portanto, para superar os erros em nós, temos que transformar o ambiente. Mas sobre isso ele se mantém em silêncio.

Focar na comunidade local e sua política é criar uma utopia (MacIntyre usa essa palavra) não realizável em sociedades regidas por capital. Aliás, MacIntyre reconhece isso quando diz que tal utopia “envolve uma rejeição das metas econômicas do capitalismo avançado” (ibid: 145), porque as formas institucionalizadas de tais comunidades não promovem crescimento econômico e precisam da proteção e isolação das forças externas do mercado. Também, uma sociedade política desse tipo seria contra as metas de uma sociedade de consumo e sua prática política não seria caracterizada por interesses em conflito ou em contradição. Mas isso ignora as imposições do capital em todos os aspectos de nossas vidas, seja a família ou a comunidade local. Como é possível cultivar as virtudes num ambiente social que não tem as condições necessárias para tal cultivação e não poderia ter tais condições sem uma transformação radical das estruturas econômicas e sociais do capitalismo? A educação das virtudes certamente, por si só, não vai produzir a transformação necessária. Podemos até dizer, parafraseando Mészáros, que os valores de qualquer sistema de virtudes devem ser avaliados em termos da sociedade em causa; de outra forma essas virtudes se transformam em esteios da parcialidade e da exploração, às quais se supõe, em princípio, que se oponham em nome do interesse de todos.⁶

É interessante notar que MacIntyre, como Habermas, mas de uma maneira diferente, coloca todas as suas fichas na cesta de deliberação política e moral como elementos essenciais à deliberação prática. É pelo raciocínio político e ético que todo mundo – ou seu *proxy* – pode participar nas deliberações da comunidade.

É na e através das decisões políticas sobre (...) prioridades que determinamos o leque de possibilidades abertas para moldar nossas vidas individuais e, se nos excluimos ou somos excluídos por outros de contribuir para esse processo de tomar decisões, diminuímos o escopo e efetividade de nossas decisões (Ibid: 141).

Mesmo reconhecendo que essa forma de atividade política é contrária àquela do Estado moderno, com seu modelo elitista de política, MacIntyre não contempla a abolição do Estado, nem da economia do mercado. E apontar para pequenos locais onde há resistência às metas e normas da sociedade de consumo não responde a

⁶Mészáros está falando sobre os direitos humanos, Ver Mészáros, 1993.

pergunta: como transformar a sociedade para criar as relações sociais necessárias para cultivar as virtudes e a racionalidade prática?

Concluindo, não são as virtudes que permitem as relações sociais necessárias para desenvolver e sustentar a capacidade para a razão prática. A capacidade para a racionalidade não é uma faculdade independente, mas uma parte integral das capacidades para percepção, pensamento e ação, capacidades essas que compartilhamos em determinado grau com alguns outros animais. É verdade que essa capacidade pode ser reduzida em pessoas com deficiência ou problemas sérios de saúde etc., mas todo mundo a desenvolve de uma maneira ou de outra, inclusive suas formas superiores que depende da linguagem. Portanto, a educação não deveria estar voltada ao desenvolvimento das virtudes, nem a um Discurso Prático orientado ao entendimento mútuo. Deveria estar voltada à transformação da sociedade para modificar a ontologia de razões que condiciona tão fortemente nossa ação. A validade dessas razões não depende de uma lei natural, mas sua capacidade, quando transformadas em causas intencionais, de ajudar resolver os problemas de sobrevivência dos mais vulneráveis grupos e indivíduos em nossas sociedades.

Referências:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2. ed. Brasília: Edunb, 1992.

HABERMAS, J. *Justification and application. remarks on discourse ethics*. Trans. Ciaran P. Cronin. MIT Press, 1993.

MacINTYRE, A. *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*. Duckworth, 2009.

McDowell, J. *Mind and world*. Harvard: Harvard University Press, 1994.

MÉSZÁROS, I. *The power of ideology*. Brighton: Harvester, 1989.

_____. Marxismo e direitos humanos. In: *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Ensaio, 1993.

SEARLE, J. *Rationality in action*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

_____. *Making the social world. The structure of human civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

TAYLOR, C. *Philosophical papers, Vol. II: Language and human action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

WILLIAMS, B. Internal and external reasons. In: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. Oxford: Oxford University Press, 1953.