

ENTRE A JUSTIÇA E A FELICIDADE: UM DIÁLOGO POSSÍVEL PARA A EDUCAÇÃO MORAL

Luiz Câmara – PUC-Rio

Agência(s) Financiadora(s): CAPES/CNPq

1 – INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a apresentar uma discussão entre concepções de moralidade que podem ser tomadas como referências para uma educação moral atenta à diversidade cultural presente nas sociedades contemporâneas e, em especial, no espaço escolar. O trabalho toma como ponto de partida as abordagens do filósofo britânico Alasdair MacIntyre e da filósofa espanhola Adela Cortina. Ambos apresentam questionamentos a algumas das principais fundamentações morais construídas a partir da modernidade, na tentativa de superar alguns de seus limites. O primeiro, herdeiro do pensamento aristotélico, e a segunda, da filosofia kantiana e da ética do discurso, oferecem elementos que nos ajudam a pensar 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 é cada vez mais presente.

Nos espaços escolares, as interações entre os educandos e entre estes e seus professores se dão por intermédio de discursos, pelos quais, diversas ideias, valores e visões de mundo são expostos e confrontados. Os conflitos que surgem são “solucionados” de diversas formas, desde as mais violentas – tanto verbal como fisicamente – até as mais consensuais e harmônicas. Assim, partimos do pressuposto de que a busca de soluções ocorre, mesmo que de forma implícita e não consciente, entre os adolescentes, jovens e adultos que convivem no ambiente escolar. Nesta perspectiva, as ações (ou omissões) dos docentes diante dos dilemas morais envolvendo questões relativas ao preconceito e à discriminação que se apresentam no espaço escolar são fundamentadas, explícita ou implicitamente, por concepções de moralidade, às quais, em geral, filiam-se a uma das duas grandes correntes éticas (teleologia e deontologia) que, em certo sentido, são supostamente conflitantes.

A primeira, cuja origem nos remete ao pensamento aristotélico, baseia-se em uma visão teleológica do ser humano. Neste sentido, a humanidade possuiria uma finalidade, um *telos* específico. Este *telos* funcionaria como critério último para o julgamento das ações humanas, que, para serem consideradas moralmente boas e

aceitáveis deveriam contribuir para a realização deste fim. No pensamento de Aristóteles (1979), o *telos* do ser humano é o supremo bem, compreendido como *eudaimonia* (**felicidade**). Ao privilegiar os conceitos de bem e de virtude, como referências do agir humano, o pensamento ético aristotélico engendrou uma reflexão ética mais sensível às particularidades culturais, porquanto o que é considerado virtuoso depende da cultura e do contexto. Como o que orienta a concepção de uma boa vida (a *eudaimonia* aristotélica) se submete a critérios particulares vinculados, geralmente, à determinada comunidade, as éticas herdeiras do pensamento aristotélico podem ser compreendidas também como éticas comunitaristas, contextualistas ou teleológicas.

A segunda grande corrente de fundamentação da moralidade tem sua origem em Kant e se baseia nos princípios da racionalidade e da universalidade da ação moral. Segundo a ética kantiana, uma ação para ser considerada moralmente boa deve fundamentar-se em critérios racionais, independentes de quaisquer motivações sensíveis (bem estar, desejo de felicidade, projetos de vida etc.) e ser passível de universalização, ou seja, de ser aceita por qualquer agente racional (KANT, 1986). Ao considerar a possibilidade de universalização da aceitação da ação, a ética kantiana orienta-se por critérios de **justiça**, posto que são os interesses e bem estar dos outros que entram como critérios para se deliberar sobre a moralidade de determinada ação. Desde modo, as éticas herdeiras de seu pensamento são também denominadas éticas formais, universalistas ou deontológicas, pois pressupõem que seja possível se encontrar critérios ou procedimentos de justiça que possam ter validade para todo aquele que se proponha a agir moralmente.

Ao me utilizar do conceito de felicidade para me referir à ética aristotélica e do conceito de justiça à ética kantiana, não estou negando a importância do conceito de justiça para o pensamento de Aristóteles, nem do conceito de felicidade para Kant. Almejo, por outro lado, enfatizar as implicações contextuais e culturalmente situadas do conceito felicidade e sua importância como referência para as éticas teleológicas e apostar no caráter universalizável do conceito procedimental de justiça e sua importância para as éticas deontológicas. Assim, ao discutir aqui as concepções de moralidade que fundamentam as intervenções (ou omissões) dos/as docentes, tomo como pressuposto que os princípios de justiça e de felicidade, em geral, são colocados em tensão. Considera-se, muitas das vezes, que uma ética baseada na justiça deve, necessariamente, sacrificar os ideais de felicidade para se guiar a partir dos princípios de equidade, igualdade, reciprocidade. Por outro lado, uma ética baseada em ideais de

bem viver (felicidade), por depender de concepções particulares do que seria a felicidade em cada cultura, necessariamente sacrifica os princípios de justiça.

A proposta deste trabalho é examinar como as elaborações de MacIntyre e de Cortina podem contribuir com esta discussão e que elementos nos oferecem para pensar uma fundamentação moral que leve em conta a diversidade cultural presente nas sociedades contemporâneas e em especial no espaço escolar. A escolha destes autores se justifica, principalmente, pela atualidade de suas proposições e pelo esforço que ambos fazem de recontextualizar autores clássicos para a filosofia e a educação. Por um lado, MacIntyre lança novos olhares sobre o pensamento aristotélico. Por outro, Cortina revisita a ética kantiana e busca saídas para o procedimentalismo da ética do discurso. Assim, em primeiro lugar, apresentarei as concepções de moralidade de cada um dos autores e, ao final, ensaio um diálogo possível entre estes dois filósofos contemporâneos, apontando alguns desafios para uma educação moral em ambientes multiculturais.

2 – DESORDEM OU PLURALISMO MORAL?

MacIntyre (2001) e Cortina (2007) defendem que as éticas herdeiras do pensamento moderno não dão conta de fundamentar o discurso moral em um mundo globalizado e multicultural. Todavia percorrem caminhos distintos de interpretação dos limites destas tentativas modernas e contemporâneas de fundamentação ética, bem como apontam diferentes perspectivas para sua superação.

2.1 – MacIntyre e a força da comunidade.

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 filósofo britânico, a linguagem moral contemporânea se caracteriza marcadamente por discordâncias intermináveis. São protagonizados debates sobre temas morais diversos, entre os quais se destacam as argumentações sobre a justiça do recurso à guerra, 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 equilibrada das afirmações contrárias a sua própria referência. Não é possível, por exemplo, avaliar a validade de premissas que recorrem a reivindicações de igualdade, tomando as exigências de liberdade como parâmetro. Essa dificuldade de encontrar, em debates públicos, critérios incontestáveis a favor de determinada posição 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 à 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 desarmoniosa 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 o autor, sua hipótese da desordem moral contemporânea. Não obstante, é mister reconhecer que os conceitos não deveriam ser aprisionados num determinado tempo histórico, pois, quando válidos, podem ser ressignificados em diferentes contextos.

Para MacIntyre (2001), a modernidade, em sua tentativa de romper com as tradições do pensamento antigo e medieval, torna-se “refém” de um “eu emotivista”, que, contrapondo-se à autoridade das fundamentações morais tradicionais, afirma que não há fundamentação racional para a moralidade, mas apenas escolhas baseadas em preferências individuais. Portanto, a tarefa dos filósofos iluministas, em sua visão, foi superar o emotivismo, herdado de sua recusa às tradições, buscando uma fundamentação para a moralidade no mundo moderno. Fundamentação que não precisaria recorrer à autoridade das tradições passadas, já que na Modernidade o recurso à autoridade, seja de origem religiosa ou fundada no pensamento dos grandes pensadores gregos ou medievais, era objeto de contestação.

MacIntyre (2001) assevera que foi devido ao repúdio de uma tradição moral, que tinha o pensamento aristotélico como seu principal pilar, durante a transição para a modernidade, que os filósofos do Iluminismo precisaram empreender sua busca de fundamentos, de caráter secular e racional, para a moralidade. Desse modo, o filósofo se pergunta se esse repúdio à tradição antiga, em especial à aristotélica, não teria sido um equívoco da modernidade e propõe, como um possível caminho para superar o que chamou de desordem moral contemporânea, a retomada desta tradição.

Ao retomar a tradição aristotélica, MacIntyre (2001) recupera o caráter primordial da questão “que tipo de pessoa devo tornar-me?”, da qual considera que ninguém pode fugir, visto que todos lhe oferecem uma resposta em sua vida prática. Entretanto, adverte que para os filósofos da modernidade a pergunta moral principal passa a ser “quais normas devemos obedecer e por que devemos obedecê-las?”. O pensador britânico nos lembra que esta é uma das consequências da expulsão da concepção teleológica de Aristóteles do mundo moral moderno.

Para MacIntyre (2001), a pergunta sobre o tipo de pessoa que devo me tornar diz respeito a um conceito fundamental do pensamento ético aristotélico, que em sua

compreensão deve ser retomado na tentativa de superação da desordem moral pela qual passa a atualidade. Trata-se do conceito de virtude, considerado pelo pensamento moderno como um conjunto de propensões que contribuem para a obediência de determinadas normas. De modo diverso, em sua visão seria necessário “cuidar das virtudes em primeiro lugar para entender a função e a autoridade das normas” (MACINTYRE, 2001, p.206).

Retomando a tradição aristotélica, o filósofo britânico alerta que sua concepção de virtude está intimamente vinculada à ideia de *eudaimonia* – geralmente traduzida por bem-aventurança, felicidade ou prosperidade – e reconhece que o estagirita não apresenta elementos que preencham substantivamente seu conteúdo. Lembra, igualmente, que o exercício das virtudes, para a tradição aristotélica, não é apenas um simples meio para se atingir este fim – caso o fosse não se diferenciaria do modo como foi compreendida na modernidade –, mas ela já é parte necessária e fundamental do próprio *telos*, de forma que não é possível “caracterizar adequadamente o bem para o homem sem já ter mencionado as virtudes” (MACINTYRE, 2001, p.254). Outra distinção importante em relação aos modernos, em especial a Kant, é que, para Aristóteles, a virtuosidade de uma ação não está necessariamente na negação das inclinações, mas em agir segundo inclinações formadas a partir do cultivo das virtudes. Neste sentido, no pensamento aristotélico, educar moralmente é, em certo sentido, educar os sentimentos.

As virtudes, para a concepção aristotélica, não estão presentes apenas na vida dos indivíduos, mas na vida de toda a cidade, posto que a existência dos próprios indivíduos é dependente da existência da coletividade. Por conseguinte, o fato de Aristóteles fazer poucas menções a regras e normas em sua ética pode significar que estas só merecem ser seguidas quando coincidem com o que todo homem virtuoso levaria em conta ao agir. Neste sentido, segundo MacIntyre (2001, p.257), para compreendermos como Aristóteles concebe a relação entre as virtudes e a moralidade das leis e regras deveríamos “pensar no que consistiria, em qualquer época, fundar uma comunidade para realizar um projeto comum, realizar algum bem reconhecido como bem comum por todos os participantes do projeto”.

Ao propor a retomada da tradição aristotélica como resposta ao que avalia ser o fracasso dos filósofos iluministas na fundamentação racional e secular para a moralidade, MacIntyre (2001) não deixa de reconhecer dois grandes limites inevitáveis da tradição a qual se filia. O primeiro é a exclusão, por parte de Aristóteles, dos

estrangeiros, das mulheres, dos escravos, dos artesãos e demais trabalhadores livres, do exercício das virtudes e da política, a partir do pressuposto de que seriam incapazes de se relacionarem politicamente. Soma-se a esta exclusão sua defesa da escravidão baseada em uma visão estática da natureza humana, segundo a qual, cada ser humano nasce predeterminado a ser o que é em função de uma essência pré-existente e imutável. Outro limite do pensamento aristotélico, intimamente vinculado aos anteriores, é sua compreensão não histórica, tanto da natureza humana quanto da própria *polis*. Para MacIntyre (2001, p. 271), por possuir pouco ou nenhuma compreensão da historicidade, o estagirita não poderia entender a inerente transitoriedade da organização política e social grega de sua época, de modo que não lhe poderia surgir “toda uma série de questões, inclusive aquelas relativas aos modos como os homens poderiam passar de escravos ou bárbaros a cidadãos de uma *polis*”.

O pensador britânico defende, por outro lado, que tais limites, embora importantes, não inviabilizariam o esquema geral do pensamento ético aristotélico, muito menos a importância e a pertinência da virtude como conceito central de sua argumentação. Neste sentido, não deveriam ser tomados como obstáculos a sua pretensão de retomada desta tradição para a superação do estado – conforme seu diagnóstico – de desordem conceitual da moralidade contemporânea.

2.2 – Cortina e a ética cordial.

A filósofa Adela Cortina (2007), por sua vez, pensa a “desordem moral” por um prisma distinto do filósofo britânico, 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*”¹ moralmente. Cortina (2007) reconhece, igualmente, as contribuições do 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”. A pensadora nos lembra que o saber ético está, desde suas origens, vinculado ao *ethos*, ao caráter, à

¹ Utilizando-se de um recurso possível na língua espanhola, a autora defende que estamos obrigados (*obligados*) a agir moralmente porque, enquanto humanos, estamos *ob-ligados* (fortemente ligados) por nossas relações de reciprocidade.

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.

Cortina (2007) ressalta, 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. Dentre estas questões, três merecem destaque: (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) a adoção da democracia deliberativa pelos partidários da democracia participativa, como forma de fazer frente à democracia representativa de cunho elitista; (3) a emergência de uma ética cidadã transnacional como ética global a partir de elementos comuns, que transpassem as fronteiras dos países. Partindo deste diagnóstico, a autora analisa cinco tipos de fundamentação moral, presentes na história da filosofia, apontando seus principais limites, tendo sempre como referência a sociedade globalizada contemporânea e as transformações pelas quais passou nos últimos vinte anos.

O primeiro tipo de fundamentação se assenta na submissão das paixões e desejos e tem como principais referências Maquiavel e Hobbes. Esta fundamentação – a meu juízo também partilhada por Locke – compreende o vínculo político e moral entre os indivíduos a partir do interesse de cada um em manter sua vida e sua propriedade. Um limite importante desta base para o vínculo moral é sua não aplicação àqueles que têm mais poder e não se consideram ameaçados em sua vida e em sua propriedade. Estes não se sentiriam obrigados a respeitar o pacto ou vínculo estabelecido, pois seus interesses não seriam afetados com sua dissolução.

Um segundo tipo de fundamentação toma como base para a obrigação moral os “sentimentos sociais” de simpatia e benevolência, a partir do pressuposto de que as pessoas aprovam e se sentem bem realizando boas ações e rechaçam ações más ou prejudiciais aos outros, ainda que desconhecidos. Cortina (2007) argumenta que, segundo esta abordagem, é o sentimento de simpatia para com os afetados por males e bens que torna possível essa distinção entre virtudes e vícios, entre, por exemplo, a justiça e a injustiça. Todavia, dentre as objeções a esta abordagem, a autora adverte que

a posse de virtudes não gera somente um sentimento agradável e uma consciência complacente, mas também uma boa reputação, do mesmo modo que sua ausência uma má reputação. Como consequência, o desejo de estima e reputação pode induzir as pessoas a realizarem determinadas ações que pareçam virtuosas, com o objetivo único de obter reconhecimento social e fama. Igualmente, em sociedades multiculturais, em sua visão, não basta se colocar no lugar do outro, tendo o sentimento de simpatia por sua situação, mas efetivar um diálogo com os afetados, porquanto os estilos de vida e concepções de bem-estar são muito diferentes.

O terceiro tipo de fundamentação da moralidade, que tem Kant como seu principal representante, baseia-se no princípio racional da autonomia, compreendida como a capacidade de outorgar leis a si mesmo e de auto-obrigar-se a cumpri-las. A pensadora ressalta que estas leis não podem ser individuais, o que seria um contrassenso, pois não devem se basear em motivações individuais ou egoístas, mas ter como referência a humanidade em geral. Como consequência, a autonomia possui dois lados: a capacidade de se obrigar a cumprir as leis e de fazer opção por leis que expressem os interesses da humanidade, o que requer que se reconheça “*a existencia de un ideal de humanidad, al que nos sentimos y sabemos vinculados, un ideal del que brotan las leyes*” (CORTINA, 2007, p.105). Há, portanto, um duplo vínculo implicado no princípio da autonomia, o vínculo consigo mesmo e com toda a humanidade. Ligação que tem como ponto de partida o reconhecimento do caráter reflexivo, autoconsciente da mente humana. Cortina (2007) argumenta que nossos desejos fazem pressão para que sejam atendidos, mas como não podemos satisfazer a todos, buscamos através da reflexão – através de razões – discernir qual desejo consideramos que seja bom de tornar-se uma máxima de nossa ação. Cortina (2007) alerta, entretanto, que o ser humano não é só reflexão e autoconsciência racional, mas possui algumas dimensões da sensibilidade sem as quais não seria capaz de reconhecer um sentimento de obrigação. Entram na constituição desta consciência moral os sentimentos morais e o sentimento de respeito por si mesmo e pelos outros. Julgo que, com esta argumentação, a autora deseja enfatizar os limites de uma concepção de moralidade baseada em uma razão puramente formal e desenraizada do mundo real, do mundo vivido, de um mundo em que o ser humano é também vulnerável e não apenas digno de respeito em função de sua dignidade, mas, por que não, de compaixão e benevolência quando em situação de sofrimento.

A quarta abordagem de fundamentação da moralidade retomada por Cortina (2007) baseia-se na capacidade humana de estimar, em sua faculdade de reconhecer valores. A filósofa espanhola observa que os valores fazem parte de uma dimensão especial, diferente dos objetos e fatos, visto que não podem ser contados, medidos ou comprovados empiricamente, mas apenas apreciados. É, neste sentido, que são dependentes da capacidade humana de avaliar, habilidade desenvolvida no entrecruzamento entre razão e sensibilidade. É forçoso, em sua concepção, reconhecer que no mundo humano não existem fatos puros, independentes dos valores, pois os primeiros são sempre lidos e compreendidos a partir do caráter do leitor, do que ele está acostumado a valorizar. Cortina (2007) está mais interessada, todavia, pelos valores morais e os distingue dos demais valores por, em primeiro lugar, serem dependentes da liberdade humana, ou seja, por estar em nossas mãos incorporá-los. Em segundo lugar, os valores morais são aqueles passíveis de universalização, o que significa dizer que podem ser assumidos por qualquer pessoa. Dentre estes valores, dependentes da liberdade humana e dignos de serem universalizados, dois merecem uma atenção especial: (1) a justiça, que consiste em julgar sobre o bem e o mal, a partir de uma perspectiva universal, de um ponto de vista além das convenções sociais; (2) o cuidado ou benevolência para com os que necessitam de auxílio, com aqueles que devem ser tomados como responsabilidade de todos, em especial os mais próximos. Em sua interpretação não há justiça sem solidariedade com os mais frágeis, nem solidariedade autêntica que não esteja baseada na justiça. Assevera, ainda, que para que se aprenda a valorar tanto uma quanto outra é necessário um processo de aprendizagem, de educação da sensibilidade, para o que ela chama “degustação” dos valores.

A quinta abordagem sobre a fundamentação da moralidade, dentro da qual a própria autora se situa, assenta-se em dois eixos conceituais centrais e interdependentes: a relação de reconhecimento recíproco e a capacidade comunicativa, ambos entendidos como elementos constituintes do ser humano. Cortina (2007) adverte que todo aquele que se envolve em uma ação comunicativa – que discute seriamente qualquer questão que considera importante – já reconheceu que seu interlocutor é um ser capaz de se comunicar e que ambos estão ligados por um vínculo comunicativo, por uma reciprocidade. Para a filósofa espanhola, esta “descoberta ética” da intersubjetividade foi apropriada e desenvolvida pela psicologia de Mead e pela ética do discurso de Apel e Habermas. Ela reconhece, assim, a importância de se contar com o vínculo comunicativo no qual se expressa o reconhecimento recíproco. Entretanto, acrescenta

que este vínculo pode gerar, em função de suas próprias características, diferentes interesses, sentimentos sociais, capacidade de valorar e vínculos de autonomia. Ao não desconsiderar estes fatores, Cortina (2007, p. 161) defende que *“es preciso contar con razones de la razón e con razones del corazón para hablar de justicia, no se puede reducir la comunicación al discurso lógico”*. Uma vez iniciado o diálogo, Cortina (2007) considera que ainda fica em aberto a questão sobre os critérios que obrigam os interlocutores a considerarem como justa determinada norma. Este é um limite da ética do discurso, pois para a filósofa, todo aquele que inicia um processo de comunicação com outro entra em uma sintonia que possui muitas outras importantes dimensões, além de sua capacidade argumentativa. Ao estar disposto a reconhecer que um argumento diverso do seu pode ser melhor, precisa contar também com a capacidade de estimar valores, com um “sentir comum” que lhe permita sintonizar com os demais, com a capacidade de reconhecer o outro em sua alteridade.

Considerando estas cinco abordagens, Cortina (2007) argumenta a favor de uma abordagem ética, que reconheça que a fonte última das obrigações morais é o reconhecimento cordial das pessoas – as quais devem ser consideradas cidadãs de uma comunidade política. Propõe, igualmente, que esta abordagem deva estar presente nas instituições políticas e da sociedade civil, de modo que inspire princípios institucionais. Neste sentido, a autora estabelece cinco princípios que devem guiar o que ela defende como “ética cívica cordial”, princípios com os quais os cidadãos de sociedades pluralistas talvez possam se entender moralmente. O primeiro é o princípio da não instrumentalização das pessoas, que estabelece que a humanidade deve ser compreendida como um “fim limitativo” de nossas ações, não sendo, portanto legítimo prejudicar, muito menos instrumentalizar as pessoas em função de nossos interesses. O segundo é o princípio do empoderamento ou das capacidades, segundo o qual não é suficiente rechaçar a manipulação, mas atuar ativamente na potencialização das capacidades das pessoas, de modo que possam desenvolver seus planos de vida, respeitando-se sempre a limitação de não causar danos aos outros. O terceiro é o princípio da justiça distributiva, da distribuição equitativa de custos e benefícios, tendo como referência interesses passíveis de universalização. O quarto é o princípio dialógico pelo qual devam ser levados em conta, por meio do diálogo, os interesses de todos os afetados por decisões que lhe dizem respeito. O quinto e último é o princípio da responsabilidade com a natureza e os demais seres não humanos. Cortina (2007)

defende o dever de se minimizar o sofrimento de seres capazes de sentir dor e o empenho por um desenvolvimento sustentável.

A argumentação de Cortina (2007) oferece algumas pistas para se pensar a tensão entre as éticas teleológicas e as éticas deontológicas. Filiada à ética do discurso, a filósofa aceita a pretensão de racionalidade e universalidade desta abordagem, entretanto, assevera que a disposição para entrar em um discurso argumentativo com todos os afetados e para reconhecer que um argumento diverso do seu pode ser melhor, exige, igualmente, a capacidade de estimar valores. Portanto, não seria contraditório afirmar que uma ética formal como a ética do discurso não pode prescindir de considerar que os sujeitos envolvidos devem possuir uma subjetividade dialógica, ou seja, um conjunto de qualidades de caráter que os predisponham a dialogar. Enfim, vale registrar que Cortina (2007) tem uma profunda preocupação com a educação moral a ponto de entender a sua proposta de “ética cordial” como um dos fundamentos da “educação para a cidadania no século XXI”.

3 – EDUCAÇÃO MORAL: DIÁLOGO ENTRE MACINTYRE E CORTINA

Tendo em vista os caminhos de MacIntyre e de Cortina apresentados anteriormente, a questão que surge é se seria possível fazer estes dois filósofos contemporâneos dialogarem sobre questões de educação moral. Minha aposta é positiva e é nela que me concentrarei agora.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que MacIntyre (2001) não trata explicitamente da educação moral. Entretanto, se levarmos em conta sua defesa do retorno à tradição aristotélica, como forma de superar a desorganização moral – que atribui à sociedade contemporânea – podemos supor que uma educação que privilegie o desenvolvimento das virtudes, estaria em consonância com seu pensamento. Lembrando, além disso, que para Aristóteles (1979), a virtuosidade não exige que neguemos nossas inclinações – mas que sigamos inclinações formadas a partir do cultivo das virtudes – podemos pensar, com MacIntyre e Aristóteles, uma educação moral também como uma educação dos sentimentos, de modo que as virtudes partilhadas pela comunidade de pertença possam ser desenvolvidas pelas gerações mais jovens.

Cortina (2007), por sua vez, além de propor possíveis caminhos teóricos para a superação dos limites à abordagem a qual se filia, a ética do discurso, propõe alguns princípios para uma educação moral que tenha como perspectiva o que ela denomina

uma cidadania cordial. Em sua “versão cálida” da ética do discurso, a autora preserva importantes contribuições de outras abordagens, em especial o papel dos sentimentos morais e da capacidade de apreciação dos valores, que em sua visão fornecem os elementos motivacionais dos quais a ética do discurso, proposta por Apel e Habermas, carece. Como consequência, ao pensar sobre a educação moral, aponta que tanto a família quanto a escola cometem um grave erro quando acreditam que o coeficiente intelectual ou a preparação técnica são garantia de êxito para uma boa vida. Assim, defende que uma educação sentimental, *“una inteligencia situada”*, é muito mais exitosa nesta tarefa. No entanto, adverte que uma educação sentimental, compreendida como uma educação dos desejos, não deve ser vista apenas como um meio de se atingir êxito, mas também como *“un proceso de degustación de aquello que merece la pena por si mismo, como la libertad o la equidad, como un proceso de degustación de una vida digna de ser vivida, en la que tiene un lugar indiscutible la cordura, la sabiduria cordial”* (CORTINA, 2007, p.252, grifos da autora).

Concordando com Kant (2004), para quem a “educação prática” é constituída pela habilidade, prudência e moralidade, Cortina (2007) sugere três eixos que devem orientar uma educação moral que se proponha a formar cidadãos dispostos a sentir, pensar e agir bem, e a compartilhar seus sentimentos, pensamentos e ações: o conhecimento, a prudência e a sabedoria moral.

O primeiro eixo se justifica porque a posse de conhecimentos pode abrir possibilidades e caminhos para a realização de nossos objetivos. Soma-se a isto a possibilidade de que uma sociedade bem informada está mais capacitada para aproveitar seus recursos materiais, bem como para se tornar menos suscetível ao engano do que sociedades mais ignorantes. Para Cortina (2007, p. 256), uma *“república moral”* precisa de profissionais e pessoas com *“un profundo conocimiento de su materia y dispuestas a orientar-se en la práctica por los valores y metas que dan sentido a su profesión”*.

O segundo eixo, o da prudência, aponta no sentido de mostrar que a acumulação, tanto de conhecimentos como de produtos não garante o bem estar de uma sociedade. Neste sentido, uma educação para a prudência, segundo Cortina (2007), tende a evitar que as pessoas se deixem deslumbrar pela quantidade ilimitada de desejos e bens, que acabam por escravizar, mas que sejam capazes de optar por atividades e bens valiosos em si mesmos. Não podemos nos esquecer, igualmente, da importância de se resolver conflitos de forma prudente, o que tem sido o foco de muitos educadores bem como de profissionais de recursos humanos.

A filósofa espanhola defende, todavia, que educar no sentido da justiça exige mais do que educar na prudência, exige que se aprofunde sobre o que nos faz ser pessoas. *“Es la experiencia básica del reconocimiento recíproco la que abre un sentido humano inteligente con dos vertientes igualmente inteligentes, igualmente sentientes: el sentido de la justicia y el sentido de la gratuidad”* (CORTINA, 2007, p. 261, grifos da autora). O eixo da sabedoria moral objetiva, por conseguinte, sinalizar que o mundo humano não é constituído apenas das exigências do cálculo ou da prudência, ou seja, de direitos, deveres e responsabilidades. Quem vivencia a experiência do reconhecimento cordial, a experiência da relação com outro ser humano, não apenas sente a exigência de lhe dar o “que lhe corresponde” como pessoa, mas também, obrigado a compartilhar o que os outros necessitam para serem felizes. Para Cortina (2007, p. 263), existe algo mais para além do direito e do dever: o mistério da gratuidade, de onde

brota el mundo de las obligaciones que no pueden exigirse, sino compartirse graciosamente, el mundo del don y del regalo, del consuelo en tiempos de tristeza, del apoyo en tiempos de desgracia, de la esperanza cuando el horizonte parece borrarse, del sentido ante la experiencia del absurdo.

A partir da leitura de MacIntyre (2001) e de Cortina (2007), podemos afirmar que para pensarmos uma proposta de educação moral, que contribua com a construção de sujeitos autônomos, mas ao mesmo tempo sensíveis às diferenças culturais e às situações concretas de vida de alguns povos em situação de miséria – e porque não, de muitos de nossos próprios concidadãos – é necessário que se leve em conta não apenas a tradição moral racional iluminista, que tem como referência um ideal de justiça.

Do pensamento aristotélico herdamos a imprescindível referência aos objetivos comuns e às relações de interdependência entre as pessoas que constituem uma comunidade, que objetiva, em última instância, o bem viver, a felicidade de seus concidadãos. Por mais complexas e diversas que sejam as sociedades contemporâneas, a sugestão de MacIntyre (2001) – a construção de formas locais de comunidade onde se possam cultivar as virtudes e a civilidade – pode ser uma aposta possível de ser pensada.

A maior contribuição da reflexão de Cortina (2007), a meu ver, é sua valorização das diferentes contribuições que o pensamento ocidental nos oferece para pensar a moralidade e, ao mesmo tempo, o reconhecimento dos limites deste pensamento. Partindo e aceitando os elementos e pressupostos da ética do discurso, mantém um caminho procedimental que tem o mérito de reconhecer e considerar a pluralidade de concepções sobre o “bem viver” de um mundo contemporâneo multicultural e

globalizado. Por outro lado, toca em uma questão, até então cara para os filósofos morais kantianos: a motivação para a ação moral. Ao recuperar a importância dos valores e dos sentimentos morais, a filósofa espanhola, mesmo se arriscando em um possível etnocentrismo, oferece – em especial para o campo da educação moral – um caminho plausível para se fugir de uma moral formal e racionalmente rigorosa, entretanto frágil para motivar pessoas “de carne e osso”, que raciocinam, mas também desejam, têm preferências e são movidas por sentimentos.

Retomando a tensão entre as abordagens éticas teleológicas e deontológicas, penso ser possível considerar seus princípios orientadores – felicidade e justiça – como complementares. Quando o ideal de justiça não consegue resolver questões e problemas – em função dos limites que geralmente aparecem ao se pensar na motivação para se fazer o que é justo, nos motivos para se agir certo –, o ideal de felicidade entraria como o conceito que ajudaria na superação deste hiato. De modo semelhante, em situações nas quais o conceito de felicidade e seus critérios (ideias de vida boa), dependentes de aspectos culturais particulares, forem limitados pela necessidade de se generalizar as decisões ou os critérios de escolha e/ou por estarem em conflito com outros critérios de diferentes culturas, o ideal de justiça possibilitaria a generalização. Dito de outro modo, quando a justiça esbarra na motivação para agir, o ideal de felicidade pode ser tomado como referência; quando a felicidade esbarra em limites de generalização, o ideal de justiça cumpre o papel de transpô-los.

Esta hipótese, por outro lado, deixa em aberto o desafio de investigar quais concepções de justiça e de felicidade contribuiriam com esta articulação não excludente, sem, entretanto, negar a tensão existente entre elas. Minha aposta aqui foi apresentar dois caminhos que possuem pontos convergentes e que facilitam um diálogo possível para se entender a educação moral em tempos que a diversidade nos desafia cotidianamente.

4 – REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

CORTINA, A. Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía em el siglo XXI. Oviedo, España: Ediciones Nobel, S.A., 2007.

KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Lisboa: Edições Setenta, 1986.

_____. Sobre a Pedagogia. Piracicaba, SP: Ed. UNIMEP, 2004.

MACYNTIRE, A. Depois da virtude: um estudo em teoria moral. Baurú, SP: EDUSC, 2001.