

# PROMETEUS

  

## FILOSOFIA EM REVISTA

VIVA VOX- DFL – UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
Ano 3 - no.5 Janeiro-Junho / 2010

---

### MCDOWELL E A VIRTUDE

**Rodrigo Jungmann**  
**Doutor em filosofia**  
**Professor adjunto do DFL/UFS**

**Resumo:** Neste trabalho, pretendemos avaliar criticamente algumas das teses de John McDowell sobre a natureza da virtude, tal como expostas em seu artigo “Virtue and Reason” e, ao fazê-lo, expor algumas de suas limitações. Mais especificamente, tratarei o que vejo como problemas em sua apresentação da virtude como uma forma de conhecimento, e sua proposta – corporificada na tese da unidade das virtudes – de que as virtudes comumente reconhecidas deveriam ser vistas como manifestações parciais da virtude enquanto tal. Também enfocarei a assertiva de McDowell de que o conhecimento que constitui a virtude não pode ser visto como tendo um conteúdo proposicional que se preste a uma codificação em princípios de conduta – a tese de não-codificabilidade – e a relação da postura pessoal de McDowell com a empreitada mais ampla da ética de virtudes.

**Palavras chave:** McDowell; ética de virtudes; unidade das virtudes

**Abstract:** In this paper, I intend to critically appraise some of John McDowell’s theses on the nature of virtue as expounded in his article “Virtue and Reason”, and thereby expose some of its shortcomings. More specifically, I shall address what I take to be some problems inherent in his construal of virtue as a form of knowledge, and his contention – embodied in the unity of the virtues thesis – that the commonly recognized virtues ought properly to be regarded as partial manifestations of virtue as such. I shall also briefly consider McDowell’s claim that the knowledge which constitutes virtue is not to be thought of as having a propositional content of a sort which lends itself to codification in principles of conduct – the uncodifiability thesis – and the relation that McDowell’s particular take on this claim bears to the broader enterprise of virtue ethics.

**Keywords:** McDowell; virtue ethics; unity of virtues

Não é sensato rejeitar a tese, tão cara aos antigos, de que o exercício das diversas virtudes é de certa maneira relacionado ao conhecimento. A relação em apreço nos parece especialmente clara no caso de uma virtude como a generosidade. Como McDowell (1979, p. 142) corretamente aponta, ser generoso não é obedecer a um instinto cego. Uma pessoa generosa é alguém com cujo comportamento generoso podemos contar em virtude de sua sensibilidade às demandas impostas por circunstâncias que exigem atos de generosidade. O fato de não ser implausível ver em tal sensibilidade uma forma de conhecimento torna-se evidente quando admitimos, assim como McDowell, que uma pessoa generosa é alguém *que sabe o como é* encontrar-se numa situação em que a generosidade é necessária.

De maneira análoga, poder-se-ia argumentar que atos que põem à mostra virtudes tais como a justiça, a honestidade, a coragem e assim por diante, revelam um adequado conhecimento e avaliação, da parte de quem os pratica, do tipo de circunstâncias que mostram que tais atos são exigíveis.

Ao delinear seu argumento, McDowell começa com a razoável constatação de que as diversas virtudes se imbricam de forma interessante com o conhecimento e adota a tese muito mais forte de que a virtude como tal – de que as diversas virtudes individualmente consideradas seriam apenas manifestações parciais – deve ser tida como indistinguível do conhecimento, sendo este último visto como uma forma de sensibilidade com conteúdo moral. Antes de fazer tal asserção, McDowell considera as virtudes da generosidade e equanimidade, que ele julga serem formas de sensibilidade às demandas impostas pelas circunstâncias em que se encontra o agente moral.

Contudo, mesmo que se conceda tudo isto para efeito argumentativo, julgamos que objeções ainda podem ser dirigidas à tese de McDowell – tese esta assentada num exame daquilo que perpassa o exercício das duas virtudes acima mencionadas – segundo a qual toda e qualquer virtude é uma instância particular da virtude em geral, o que vem a ser a tese da unidade das virtudes.

Pode ser admitido que tomar as virtudes particulares como instâncias da virtude como tal, e não como traços de caráter um tanto autônomos, parece preferível à posição rival, que vê em cada virtude em particular uma simples propensão de agir de certa maneira. Nos termos desta última visão, a do senso comum, o fato de possuir alguém uma virtude tal como a generosidade se dá a conhecer simplesmente quando da prática de atos generosos sempre que tais atos pareçam exigíveis, como quando um amigo está em apuros.

É evidente que este tratamento simplista negligencia o fato de que pode haver um conflito *prima facie* entre as demandas impostas por virtudes distintas. Pode dar-se o caso de que, buscando ser generosos para como um amigo, cometamos atos grosseiramente injustos. Com efeito, se devêssemos mensurar o grau de generosidade de um agente moral tendo por base a sua disposição de realizar atos generosos, mesmo quando a devida consideração de outros aspectos moralmente relevantes de uma situação mostra que tais atos não devem ser realizados, chegar-se-ia à consequência indesejada de que um agente moral que sempre atua movido pela generosidade deveria ser tido na conta de alguém que possui tal virtude em grau superior àquele que, agindo com justificada razão, põe um freio à prática de tais ações. Segundo McDowell, só pode ser tido como plenamente generoso aquele indivíduo para o qual o exercício da generosidade é limitado em seu escopo por considerações de equanimidade. Assim sendo, ser verdadeiramente generoso implica ser verdadeiramente equânime.

McDowell acredita que não existem limites para a presença concomitante de circunstâncias que requeiram as formas de sensibilidade que constituem todas as virtudes; ele julga que o argumento acima apresentado tem validade geral. Só pode alguém possuir uma virtude se possuir todas as demais virtudes. Dito de outra forma, a prática das virtudes particulares surge como consequência da posse da virtude em geral – uma adequada sensibilidade às demandas impostas ao nosso comportamento por todas as considerações moralmente relevantes com que nos deparemos.

Por mais atraente que pareça ser o argumento de McDowell, cremos, todavia, que é, em última análise, insatisfatório. Em primeiro lugar, o argumento se mostra menos apto a dar conta do que Roberts (1984, p. 42) chama de virtudes da vontade. Embora a equanimidade e a generosidade possam ser vistos como formas de sensibilidade às

circunstâncias nas quais os direitos ou o bem-estar de outrem estejam em questão, sendo destarte respostas apropriadas a tais circunstâncias, não parece haver uma caracterização análoga de precisamente quando uma virtude como a coragem deve ser exercida. Em vez disso, parece mais acertado dizer que a coragem está a serviço das demais virtudes. Pode-se precisar de coragem para fazer o que é demandado pelo nosso sentido de justiça, generosidade, caridade, etc.

Assim sendo, o argumento de McDowell chega ao colapso. Podemos admitir que, ao lidar com as virtudes da generosidade e da equanimidade, McDowell foi capaz de mostrar que a posse plena de qualquer das duas virtudes implica a posse da outra, mas ainda pode se cobrar de McDowell que nos mostre como virtudes tais como a coragem e a temperança poderiam ser expostas em relações de implicação mútua com as virtudes de conteúdo mais substantivo, como a justiça, a generosidade, e assim por diante. Se, a exemplo da abordagem oferecida por McDowell quanto à possível presença concomitante de circunstâncias a demandar a prática da equanimidade e da generosidade, devemos ter tais relações como sendo estabelecidas em resposta aos aparentes conflitos que McDowell tem em mente, então não é nada claro quais poderiam ser tais conflitos. Afinal, as virtudes da vontade não parecem colocar suas próprias demandas aos agentes morais – demandas que pudessem entrar em conflito com aquelas impostas por outras virtudes.

E, mesmo que admitíssemos que ser dotado de coragem é possuir uma forma de sensibilidade que capacita o detentor de tal virtude a constatar que agir corajosamente é necessário em alguma situação, a percepção da necessidade de uma ação corajosa é, ela própria, condicionada a uma percepção prévia de que tal ação é demandada por considerações que envolvem a caridade, a justiça e assim por diante. Um tratamento teórico da coragem, conduzido nesses moldes, precisaria contemplar, e se expor a complicações adicionais, por empregar, por assim dizer, demandas contidas em outras demandas.

Ademais, é evidente que a tese da unidade das virtudes, se de fato correta, só poderia ser aceita com ressalvas. O advérbio ‘completamente’ revela-se importante neste contexto. Poderia dar-se o caso de que possuir *completamente* qualquer virtude implica possuir *completamente* qualquer outra, mas tão logo renunciemos à exigência de completude, seguramente concluiremos, como de fato o fazemos em nossos julgamentos de

caráter pautados pelo senso comum, que as pessoas podem possuir as virtudes particulares em graus variáveis, e que, quando se trata de traços de caráter dignos de admiração, os agentes morais podem ser notavelmente bem equipados em certos aspectos e menos equipados em outros.

\* \* \*

Independentemente da plausibilidade da tese de unidade das virtudes, é problemática em si mesma a sugestão de que as virtudes particulares – ou a virtude propriamente dita, se esta de fato existe – pode ser tida como uma forma de conhecimento. Como McDowell assinala, ao tomarmos qualquer virtude, tal como a generosidade, como sendo uma forma de sensibilidade, é-se forçado a abraçar a tese de que a sensibilidade em questão desempenha um certo papel explanatório, a saber, o de explicar plenamente a prática das ações que manifestam a virtude em exame. O argumento a favor de assimilar a virtude a uma forma de sensibilidade cairá por terra se for possível mostrar que a posse de algo mais que uma capacidade puramente cognitiva é requerida para a ação virtuosa.

Há um certo sentido em que se pode sustentar que o comportamento virtuoso não envolve nada além da percepção da exigibilidade de uma certa conduta. Seguramente, as razões que um agente moral julga ter para agir como age não deveriam conter nada sob a forma de incentivos não-morais, para que suas ações possam ser tidas como virtuosas.

Contudo, como o próprio McDowell reconhece, mesmo que se conceda que o agente moral não tenha razões além daquelas de que está ciente por possuir a sensibilidade que McDowell tem por idêntica à virtude, isto ainda não basta para mostrar que o seu agir virtuoso pode ser explicado apenas pelo que é ditado por sua sensibilidade.

Afinal, afigura-se como possível que duas pessoas sejam igualmente cientes da gama pertinente de considerações que mostram que uma certa conduta é requerida, e que uma delas aja virtuosamente, enquanto que a outra não o faz. Se existir tal possibilidade, a alegação de que a virtude é conhecimento poderia ser refutada, visto que, como nota McDowell, as razões do agente virtuoso não seriam explicadas exclusivamente pelas razões de que está ciente em virtude de sua sensibilidade. A conduta do agente virtuoso se

explicaria, não só por sua sensibilidade, mas por estar livre de estados obstrutivos que impedem o agente não-virtuoso – que tomamos por idêntico ao agente virtuoso pelo que concerne à sensibilidade – de agir virtuosamente. Seguramente, o agente não-virtuoso em exame, que não age moralmente mesmo sabendo que deveria, é, no linguajar aristotélico, um agente moral incontinente, tomado de *akrasia*. Sendo fraca a sua vontade, ele não tem êxito em superar as inclinações não-morais que obstaculizam o caminho da ação virtuosa.

Tentando evitar críticas dessa natureza, McDowell apresenta a sensibilidade de um agente virtuoso como sendo um estado que não pode ser assumido por uma pessoa falha em virtudes. Em consonância com sua perspectiva aristotélica, McDowell julga que a pessoa virtuosa deve ser entendida em contraste não apenas com a pessoa incontinente, mas também com a pessoa meramente continente, que de fato age como o faria a pessoa virtuosa nas mesmas circunstâncias, arcando, porém, com o custo considerável de ter que superar inclinações contrárias à ação virtuosa.

Claramente, a identidade da virtude com o conhecimento só pode ser asseverada com base em uma caracterização plausível da forma muito peculiar de sensibilidade supostamente possuída apenas pelo agente virtuoso. Para o homem incontinente, a virtude é impossível, por estar premido por estados obstrutivos que lhe tornam impossível até mesmo a ação moral. De maneira menos óbvia, a virtude plena também é inatingível para o homem meramente continente. Embora seja capaz de agir como deve, ele ainda é, tanto quanto o homem incontinente, afetado por estados obstrutivos que lhe oferecem a tentação de não agir como o faria o homem virtuoso. Comparado a ambas personagens, o agente virtuoso concebido por McDowell pratica a virtude de maneira natural e fácil. Sua sensibilidade não deve ser tida como uma capacidade cognitiva que pudesse estar presente junto de estados obstrutivos contra os quais o agente não-virtuoso teria que lutar, mas, isto sim, como aquilo que torna impossível que tais estados obstrutivos estejam presentes desde sempre. Se a sensibilidade do agente virtuoso for como o propõe McDowell, o caminho pareceria estar aberto para a tão almejada identificação da virtude com o conhecimento.

A despeito de sua correção estrutural, o argumento de McDowell se depara com dificuldades quando ele começa a delinear como seria a natureza do julgamento do homem virtuoso quanto a como agir naquelas ocasiões em que pode haver razões tanto para agir, tal

como demandado por uma virtude particular, quanto para não o fazer. Para McDowell um agente virtuoso não é alguém cujas decisões quanto ao que deve fazer sejam obtidas sopesando-se as razões favoráveis e contrárias à prática de ações que põem em evidência qualquer das virtudes particulares. Em especial, ele sustenta que não haveria diferença inteligível entre um agente virtuoso e um meramente continente se os atos de coragem praticados pelo primeiro envolvessem o sopesar de razões a favor e contra a prática de tais atos. Visto que no quadro cognitivista de McDowell os atos de um agente emanam diretamente de sua leitura da situação em que se encontra, não parece haver motivos para que um exame das razões contrárias a um modo de agir em particular devesse ser menos eficaz causalmente do que o exame das razões que lhe são favoráveis. Um agente que chegasse a considerar as razões que pudesse ter para não agir corajosamente seria continente, e não virtuoso, vez que se permitiria “sentir uma inclinação” cuja força é “proporcional ao peso que atribui a suas razões” (1984, p. 146).

A sensibilidade do agente moral, como concebido por McDowell, é constituída de tal forma que, em agindo corajosamente, ele simplesmente não pode permitir-se levar em conta considerações tais como o fato de que sua vida poderia estar em perigo. As razões que o agente julga ter para agir corajosamente não se limitam a prevalecer sobre razões contrárias, mas as silenciam de todo.

Contudo, esta tese sobre a coragem só pode ser aceita com a devida ressalva de que o que se tem em mente é um agente moral idealizado, que não pode ser nada senão um construto teórico. No que concerne agentes virtuosos da vida real, pode ocorrer que, por vezes, o que está em jogo é de tal monta que considerações auto-centradas são de fato silenciadas por aquelas que demandam a ação corajosa. Também é claro que não há nada inerentemente indecente em tais considerações auto-centradas e se poderia em outros casos deixar que prevalecessem. Não cabe negar que o agente virtuoso poderia encontrar-se numa situação em que “o risco para a sua vida ou integridade física não é em absoluto visto como razão para evadir-se” (1984, p. 146), como quando, para salvar seu filho, uma mãe corre para dentro de um prédio engolfado por um incêndio. Mas, com grande frequência, a prática de ações virtuosas desponta como o resultado de um processo de deliberação. Pelo que concerne aos agentes virtuosos de fato existentes, é sumamente improvável que a

apreensão da totalidade das razões que favorecem a prática de uma ação virtuosa em particular, e que de forma conjunta, mas não necessariamente individual, poderiam silenciar todas as considerações contrárias, ocorra, por assim dizer, instantaneamente, ou que tal totalidade de razões possa ser processada pelo intelecto *en bloc* e silenciar razões contrárias antes que quaisquer considerações de interesse auto-centrado cheguem a ser seriamente consideradas, e até mesmo impedindo que sejam sopesadas. E se, para sermos mais realistas, as razões favoráveis e contrárias à prática de alguma ação virtuosa não são examinadas em alguma ordem pré-estabelecida, não haveria nada que impedisse que as considerações auto-centradas sejam de fato sopesadas pelo agente virtuoso.

Independentemente de questões de detalhe concernentes ao que podemos chamar de ‘fenomenologia da decisão moral’, há algo de implausível na própria sugestão de que a prática de atos moralmente corretos pode ser explicada apenas pelo fato de que aqueles que os praticam estejam num estado cognitivo apropriadamente definido. Pois o que está em jogo na vida moral são na verdade dois domínios distintos. Como McDowell admite, poder-se-ia alegar que todo o conhecimento que temos e todos os estados perceptuais que experimentamos passam pela nossa representação para nós mesmos, e de variadas maneiras, de um mundo objetivamente existente. Mas nossas ações morais parecem vir de nossas volições, que dizem algo sobre o que *nós* somos – algo não de todo explicado pela maneira como nos representamos o mundo. Pode-se dizer que McDowell tem uma visão excessivamente intelectualizada da virtude, ou, alternativamente, um entendimento excessivamente conativo da razão, visto que ele trata o domínio das volições como passível de ser de algum modo absorvido pelo domínio cognitivo. Ao nosso juízo, os dois domínios, embora distintos, podem operar conjuntamente. Ao optar pelo agir virtuoso, o agente moral, além de estar num certo estado cognitivo, deve ao menos ter minimamente uma propensão bem sedimentada de agir moralmente e os recursos volitivos para fazê-lo.

Ademais, a proposta de McDowell nos deixa com uma diferença não explicada entre os modos em que a relação entre percepção e ação devem ser tratados em contextos de decisão moral, em contraste com os contextos não-morais. Afinal, parece perfeitamente natural dizermos que uma pessoa pode saber que seu comparecimento a uma ocasião festiva pode trazer-lhe muito prazer, e, no entanto, diferentemente de seus amigos,



simplesmente não ter vontade de ir. Isso poderia ser tido como análogo à fraqueza de vontade – *akrasia* – num contexto não moral. Estaria McDowell comprometido com a tese de que os dois tipos de percepção e sensibilidade – com ou sem conteúdo moral – deveriam ser abordados de maneiras distintas? E, se for esse o caso, como poderia ser explicada tal diferença?

McDowell se vale de um raciocínio sofisticado na tentativa de refutar as críticas daqueles para os quais algo de conativo – para além de um estado puramente cognitivo – é necessário para uma caracterização completa do que está por trás da conduta moral. Contudo, se estiverem certos os seus críticos, abre-se o caminho para aqueles que insistem que os agentes virtuosos e não virtuosos não necessariamente se distinguem pela natureza de suas percepções quanto ao que lhes é exigido no plano moral numa dada situação – percepções que podem partilhar – mas sim no fato de que o agente não virtuoso é tomado pela *akrasia* padece de outra sorte de deficiência: a falta de auto-controle e força de vontade. E, quanto ao agente meramente continente, podemos seguir Aristóteles, aceitando a sua tese de que a virtude de fato requer um treinamento cujo alicerce não é racional, mas fundado no hábito, com vistas ao controle das paixões. Nestes termos, o homem virtuoso e o meramente continente são igualmente dotados de discernimento. A diferença entre eles radica-se na feição diversa do caráter de cada qual, visto que o agente virtuoso não necessita de um esforço volitivo para agir consoante a sua visão do que requer a situação em que encontra.

\* \* \*

Quanto à tese de que a virtude não pode ser codificada – tese esta que McDowell defende valendo-se das passagens de Wittgenstein sobre seguir uma regra – é razoável que comecemos assinalando que a tese em apreço é um dos preceitos fundamentais dos sistemas éticos fundados na noção de virtude. Em contraste com as abordagens deontológicas e consequencialistas, a ética de virtudes rejeita a ideia de que possa existir um único princípio de conduta, passível de formulação precisa, em que pudéssemos basear-nos confiantemente no processo de decisão moral. Disso não se segue, bem entendido, que a ética de virtudes não possa servir como guia de ação, visto que nos recomenda que

ajamos em qualquer situação como o faria o agente virtuoso. Contudo, o que faria o agente virtuoso é claramente algo que cabe a *ele* determinar. Isso não deixa espaço para uma perspectiva ética impessoal quanto à ação moralmente correta. Em vez disso, a ética de virtudes é dependente do discernimento moral do agente virtuoso, o que, por seu turno, implica considerar a moralidade de dentro para fora, como assinala McDowell.

Tão logo começemos a ponderar sobre a natureza da decisão moral, veremos que esta vertente de pensamento tem muito a recomendá-la. Atente-se para a injunção contra a quebra de promessas. Em certos contextos, como no caso em que um homem moribundo e pobre pede a um amigo abastado que cuide de suas crianças pequenas, e isso lhe é prometido, é razoável aceitar a posição do deontologista, para quem tal promessa deve ser observada, a todo custo. Contudo, é também possível conceber circunstâncias em que poderiam existir na situação que se nos depara aspectos salientes que mostram que o descumprimento da promessa seria não apenas permissível, mas patentemente desejável. Se o filho adolescente de um amigo nos desejasse fazer uma confissão – e aceitássemos a condição de sigilo absoluto por ele imposta – e, em seguida, o jovem mencionasse o seu envolvimento com o tráfico de drogas, uma devida apreciação das possíveis consequências do nosso sigilo e do nosso descumprimento da promessa de nos mantermos em silêncio, ao nosso juízo, deixaria claro que deveríamos quebrar a promessa, dando ciência das atividades do jovem ao seu pai.

Claro está que é fora de dúvida que nem todos os casos serão passíveis de uma avaliação fácil como a permitida por aqueles acima expostos. A decisão moral pode albergar um grau de nuance muito maior do que nas situações imaginadas. O importante é que sentimos amiúde que certas pessoas, mais do que outras, simplesmente “acertam” e são sábias o bastante para decidir o que fazer. Com efeito, segundo Hursthouse (1999, p. 35), isso explica de modo natural porque, ao tomarmos decisões na esfera moral, costumamos pedir orientação de pessoas que reputamos mais virtuosas do que nós mesmos. É este um fato comum da vida moral humana, que se afigura bastante natural no arcabouço teórico da ética de virtudes, mostrando-se, porém, menos fácil de acomodar nas teorias éticas deontológicas e consequencialistas. Afinal, essa busca de orientação mostra-se supérflua para teorias morais fundadas em princípios exprimíveis de maneira impessoal. Resulta claro

aqui que uma propensão de pessoas às voltas com a decisão moral nos dá pistas não apenas sobre a sua vida psíquica. Parece, antes, sintomática de um aspecto definidor da ética de virtudes.

Vemos, assim, que os proponentes da ética de virtudes – McDowell entre eles – podem estar inteiramente justificados ao afirmarem que a teorização em ética deve conferir primazia à noção de agente moral. McDowell estaria de acordo. Todavia, ainda nos resta ver em que consiste sua posição pessoal no que toca à primazia do agente moral.

O emprego reiterado, feito por McDowell, da linguagem da percepção, sugere vivamente que sua postura quanto à primazia do agente virtuoso é de ordem epistêmica, o que não implica dizer, contudo, que seja incompatível com o objetivismo naturalista encontrado no âmago da maior parte da teorização contemporânea sobre a ética de virtudes.

A insistência de McDowell em ver na virtude uma capacidade perceptual evidencia que ele toma a noção de agente virtuoso como fundamental. Cabe notar, porém, que a primazia do agente virtuoso não deve ser interpretada como se tivesse a consequência de ser a correção ou incorreção moral de uma ação dependente de estar ela em consonância com opiniões morais arbitrariamente escolhidas pelo agente virtuoso, como se tal agente pudesse tornar moralmente corretas as ações por meio de algum tipo de *fiat* pessoal. A primazia do agente virtuoso é, na realidade, consistente com a correção intrínseca e objetiva das ações moralmente boas, correção esta à qual o agente virtuoso tem um acesso epistêmico privilegiado, a despeito de não terem as ditas ações um conteúdo passível de codificação precisa em princípios de conduta. O fato de o agente virtuoso desfrutar deste acesso epistêmico privilegiado é o que torna fundamental a noção de agente virtuoso na variante de ética de virtudes propugnada por McDowell. Posto de maneira mais simples, se pode afirmar que certas ações são corretas não *porque* o agente virtuoso julga que o são, mas no sentido de que o agente virtuoso é aquele que está especialmente apto a notar a correção das ações em tela.

### **Referências Bibliográficas:**

HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford Press: Oxford, 1999.

McDOWELL, John. *Virtue and Reason*. IN: *Virtue Ethics*. Crisp and Slote (eds.) OUP. Oxford, 1997.

ROBERTS, Robert. *Will Power and the Virtues*. IN: *The Philosophical Review*, XCIII, No. 2, p. 39-58, 1984.