

## MacIntyre e a Ética das Virtudes

Luiz Bernardo Leite Araujo\*

Alasdair MacIntyre é um dos principais protagonistas do movimento de reabilitação da filosofia prática desencadeado nas últimas décadas do século passado. Crítico radical do projeto iluminista moderno e defensor apaixonado da ética clássica das virtudes, seu pensamento se caracteriza por uma erudita apropriação das teorias morais e políticas dos gregos antigos aos nossos dias. Neste sentido, o acento no caráter sócio-histórico dos conceitos morais constitui um aspecto metodológico persistente na obra macintyreana desde *A Short History of Ethics* (1966), sem prejuízo do rigor conceitual próprio de uma formação intelectual nutrida na filosofia analítica britânica. Nascido em Glasgow em 1929, MacIntyre estudou em Londres e em Manchester, tendo lecionado em diversas universidades na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, entre as quais Oxford, Leeds, Essex, Princeton, Boston, Vanderbilt e Yale. É Professor Emérito da Duke University e Pesquisador Senior do Center for Ethics and Culture da University of Notre Dame. Foi com a publicação de *After Virtue* (1981) que Alasdair MacIntyre tornou-se um pensador de renome internacional. A essa obra seguiram-se *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), formando uma trilogia de enorme impacto na filosofia moral e política contemporânea. Entre diversos outros escritos, publicou ainda uma coletânea de artigos intitulada *Against the Self-Images of the Age* (1971) e, mais recentemente, a obra *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999).

O livro de 1981 apresenta um ataque frontal à modernidade e ao projeto iluminista de justificação da moralidade, tendo como ponto de partida a sugestão inquietante de que a ética contemporânea, cuja linguagem tornou-se uma coleção incoerente de fragmentos desordenados herdados de épocas e de contextos passados, encontra-se num estado de grave desordem. Nossa cultura é marcada por discordâncias morais profundas que dão ensejo a debates intermináveis. O caráter inconcluso dos debates morais contemporâneos é exemplarmente ilustrado não apenas em casos específicos como a justiça das guerras, o direito ao aborto e a natureza da liberdade, mas igualmente na oposição entre doutrinas éticas e políticas influentes como o kantismo e o utilitarismo ou, mais recentemente, o liberalismo igualitarista de John Rawls e o liberalismo proprietarista de Robert Nozick. A filosofia moral “reflete com tamanha fidelidade os debates e as discordâncias da cultura que suas controvérsias revelam-se tão insolúveis quanto os próprios debates políticos e morais” (*After Virtue*: 252), tornando vã a esperança de consenso moral nas sociedades ditas pluralistas. Elas são dominadas por um conflito endêmico resultante do fracasso

---

\* Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (Bélgica), Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do CNPq.

de um projeto que pretendia estabelecer um conceito de racionalidade independente do contexto histórico e social e de qualquer compreensão finalista da natureza humana.

Não é surpreendente, nesse ambiente de negação das tradições e de rejeição da teleologia, o predomínio do emotivismo na cultura contemporânea. Definido como a doutrina segundo a qual “todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não são mais que* expressões de preferência, de atitude ou de sentimento” (*After Virtue*: 11-12), o emotivismo constitui o principal alvo da crítica macintyreana da modernidade. Compreendido como convincente teoria do uso e não como falsa teoria do significado, ele é a expressão de um universo moral decadente que, reduzindo a moralidade à preferência individual, oblitera qualquer distinção genuína entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras, encarnando-se em três personagens centrais de nossa época: o esteta rico, o administrador e o terapeuta. Na obra de 1988 aparecerá também o advogado como importante representante do *ethos* emotivista contemporâneo. Contudo, MacIntyre não deixa aqui passar em branco um outro fenômeno de nosso tempo, a saber, a juridificação das relações sociais. Incapaz de atingir um consenso racional, de resolver seus conflitos no interior do espaço público, a modernidade só pode apelar às regras e aos procedimentos de seu sistema jurídico. A Suprema Corte, que na teoria constitucional aparece como instância de decisão imparcial entre princípios de justiça rivais, apenas reproduz os conflitos inerentes à estrutura social moderna, de modo que os diversos e múltiplos conceitos fragmentados “são usados ao mesmo tempo para expressar ideais e políticas sociais rivais e incompatíveis e para nos oferecer uma retórica política pluralista cuja função é ocultar a profundidade dos nossos conflitos”. Ela desempenha um papel meramente pacificador em virtude da inexistência de princípios morais compartilhados, revelando assim que “a política moderna não pode ser uma questão de genuíno consenso moral. E não é. A política moderna é guerra civil realizada por outros meios...” (*After Virtue*: 253).

Mas MacIntyre não apenas pronuncia o epitáfio da modernidade. Ele argumenta também que o fracasso do projeto iluminista era inevitável. Com efeito, a modernidade herdou os fragmentos de um esquema conceitual que originariamente consistia em três elementos: a natureza humana tal como é, em estado bruto, movida por desejos e paixões ainda não instruídos; a natureza humana tal como poderia ser se o ser humano realizasse sua essência ou seu verdadeiro fim; e um conjunto de preceitos éticos que possibilitam a passagem de um estado a outro da natureza humana. Trata-se de um esquema presente na ética grega clássica, especialmente na obra aristotélica. Segundo Aristóteles, a vida boa é a vida de acordo com a virtude, esta entendida a partir de uma concepção teleológica do homem, vale dizer, uma concepção segundo a qual os seres humanos têm uma natureza específica que determina seus fins e metas apropriados. Nessa ótica, virtudes são excelências do caráter que permitem aos

indivíduos visarem seu fim, sendo elas também uma parte essencial na realização desse fim visado. Ora, a estrutura ternária da moralidade pré-moderna foi progressivamente rompida na modernidade através da rejeição do teleologismo e da negação de que haja um propósito específico que transcenda a escolha humana individual. Sem *telos*, o homem deixa de ser um conceito funcional, ou seja, não é mais concebido em termos de uma função a ser preenchida, o que torna problemática, e até logicamente impossível, a passagem das premissas factuais às conclusões normativas. Uma plêiade de pensadores modernos, com especial destaque para Hume e Kant e a questão da separação radical entre fatos e valores, é elencada por MacIntyre para destacar o lamentável abandono da tradição aristotélica das virtudes pelo fato de que “todos rejeitam qualquer visão teleológica da natureza humana, qualquer visão do homem como dotado de uma essência que defina seu verdadeiro fim. Mas entender isso é entender por que seu projeto de descobrir uma base para a moralidade tinha de fracassar” (*After Virtue*: 54). O fracasso da filosofia moral moderna em fornecer uma teoria racional secular capaz de substituir de modo convincente as morais tradicionais coloca-nos diante da famosa alternativa apresentada pelo pensador britânico: Nietzsche ou Aristóteles?.

Evidentemente, a resposta de MacIntyre é favorável à tradição aristotélica, até mesmo por considerá-la a melhor perspectiva para a compreensão dos erros contidos na posição nietzscheana. Na realidade, Nietzsche aparece como alternativa em virtude de sua clara percepção de que todas as tentativas empreendidas pelo pensamento iluminista de justificar racionalmente a moral malograram e que os pretensos apelos à objetividade não eram senão expressões da vontade subjetiva. Ele se torna assim o filósofo por excelência da modernidade, o teórico precursor do emotivismo contemporâneo, o resultado lógico do projeto iluminista. Em seu irracionalismo profético, Nietzsche expressa a verdadeira natureza da modernidade e sua análise da moral moderna não pode ser refutada por uma filosofia nutrida das próprias aporias da modernidade. Embora pertença mais ao bestiário filosófico do que à discussão séria, a invenção nietzscheana do super-homem reflete a intuição de que o sujeito moral autônomo só pode resultar de um ato volitivo gigantesco e heróico e não de uma ilusória justificação racional. Mas a ficção do sujeito racionalmente soberano implica realmente a impossibilidade de justificação racional da moralidade? A resposta de MacIntyre é negativa. Não é preciso reconhecer-se no chamado à criação de si mesmo pelo ato de uma vontade que deve substituir a razão a fim de constituir-se uma via alternativa ao desenvolvimento - ou decadência - da modernidade, cuja filosofia moral forjou-se justamente no repúdio ao aristotelismo. Retomar a tradição aristotélica das virtudes é o único remédio eficaz para evitar o esquema conceitual da modernidade, que encontra na posição nietzscheana mais um momento representativo. A estratégia defendida por

MacIntyre é, portanto, a da reformulação da tradição aristotélica com vistas a tornar inteligíveis e racionais nossas atitudes e engajamentos morais e sociais.

Os conceitos fundamentais apresentados por Alasdair MacIntyre na renovada concepção aristotélica da moralidade são os de narrativa, prática e tradição. Retraçando a história da noção de virtude desde a Antiguidade grega, o filósofo escocês destaca que o critério de avaliação moral é constituído pela forma de vida na qual a ação individual está inserida e pelo caráter de seu autor, o qual se forma e se desenvolve num contexto social através da participação em práticas que possuem bens internos. Assim, o amadurecimento moral de uma pessoa se dá pela reflexão sobre o tipo de vida que leva e pela construção de uma narrativa própria em função da qual os atos podem ser julgados como virtudes ou vícios. Em lugar da concepção emotivista do sujeito que determina o valor moral pela escolha ou decisão individual, de uma ética abstrata e fundada em regras, da noção atomista de pessoa e de conceitos instrumentais de sociedade, característicos da modernidade liberal, MacIntyre antepõe uma concepção narrativa do sujeito em busca do pleno florescimento e uma ética baseada em virtudes que capacitam à realização de um plano de vida, acompanhadas de uma ênfase contínua na importância da tradição, constituída precisamente de um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações e que definem o contexto no qual se desenrola a busca individual do bem-viver. Daí a conclusão macintyreana segundo a qual o principal antagonismo moral de nossa época reside na oposição entre, de um lado, o individualismo liberal, e, de outro, a tradição aristotélica das virtudes. Mas como escolher racionalmente entre duas concepções tão diferentes e mesmo incompatíveis? Os esforços de MacIntyre após *After Virtue* são canalizados para essa questão, particularmente tratada na obra *Whose Justice? Which Rationality?*, em cujo Prefácio reconhece as lacunas da reflexão anterior e aponta como cerne do novo estudo a tentativa de “dizer o que torna racional agir de um modo e não de outro e o que torna racional propor e defender uma concepção de racionalidade prática e não outra”. Tecendo um conceito inovador de racionalidade das tradições, ou mais precisamente de pesquisa racional incorporada numa tradição, MacIntyre não apenas intensifica o ataque à modernidade liberal e ao seu foco privilegiado no indivíduo mas repudia igualmente as diversas formas pós-iluministas de relativismo e de perspectivismo, que são, segundo ele, mero contraponto negativo do Iluminismo.

Fiel à importância da história e do contexto social para a filosofia moral, MacIntyre compreende uma tradição de pesquisa racional como um debate que se estende no tempo e no curso do qual certos acordos fundamentais sobre princípios primeiros, métodos de investigação e modos de argumentação são periodicamente elaborados e reformulados em consequência de conflitos e disputas entre aqueles que habitam a mesma tradição ou de críticas provenientes de outras tradições. O liberalismo não constitui aqui exceção, a despeito de seu repúdio da tradição

em nome de princípios universais e abstratos da razão, transformando-se, como as três tradições de pesquisa sobre a racionalidade prática e a justiça estudadas por MacIntyre ao longo da obra - o aristotelismo, a tradição agostiniana complementada pelo tomismo e a filosofia moral escocesa -, numa quarta tradição, exatamente em virtude da inabilidade em concluir seus debates sobre a natureza e o contexto daqueles princípios universais e abstratos da razão, apresentados como uma base neutra independente da tradição. Na verdade, de acordo com nosso autor, o projeto de fundação de uma ordem social emancipada da particularidade de qualquer tradição não é apenas um projeto filosófico. Trata-se de um projeto da sociedade liberal moderna e individualista. A idéia central da razão prática liberal de que cada indivíduo é livre para escolher o bem que lhe agrada perseguir, não podendo, porém, incorporá-lo nas orientações de sua vida pública, está diretamente vinculada à instituição do Estado moderno e ao desenvolvimento da economia de mercado, que paulatinamente destruíram as estruturas comunitárias de outrora, portadoras de uma concepção teleológica do ser humano. Na arena pública liberal o que é permitido é somente a expressão de preferências de indivíduos e grupos, de maneira que o “eu quero” é dissociado de qualificações oriundas de uma formulação da razão prática e transformado em mera expressão do desejo individual, realizado em primeira pessoa. Nessa transformação, tais expressões de preferências tornam-se compartimentalizadas, pois a busca de uma variedade de bens refere-se ao reconhecimento de uma série de esferas, cada qual com seu próprio bem a ser perseguido. Estabelece-se na cultura liberal, segundo MacIntyre, uma cisão entre o raciocínio prático e a ação: é possível ao sujeito de um raciocínio prático afirmar uma premissa para a realização de um desejo e, no entanto, não agir convenientemente de acordo com as conclusões, uma vez que “segundo os padrões dessa cultura, uma pessoa pode ser inteiramente racional sem ser justa” (*Whose Justice? Which Rationality?*: 342). O pensamento liberal parece dispor as coisas do seguinte modo: se é racional, é justo; para montar uma concepção do justo, basta explicitar as condições e os limites da racionalidade prática humana. Esse tipo de tratamento é claramente desprovido de consistência, dada a argumentação macintyreana, como vimos, baseada na ética aristotélica das virtudes.

MacIntyre entende o papel da justiça na sociedade liberal a partir da consideração de um debate sempre inacabado sobre as concepções do justo. Tal inconclusividade se revela em quatro níveis desse debate. Primeiro, é impossível observar as posições como argumentos e contra-argumentos: elas serão classificadas como representando pontos de vista, como afirmações e contra-afirmações, todas tendo o mesmo peso. Assim entendido, o debate nesse nível é estéril. Mas há, num segundo nível, meios de controlar e ponderar as preferências fazendo apelo a mecanismos de controle e avaliação implicados nas instituições liberais, tais como contar votos, reagir à escolha do consumidor, mover a opinião pública, e assim por diante. Mas se os debates

se revelam inconclusos nesses dois níveis, há, num terceiro estágio, a perspectiva sempre aberta de uma promessa quanto à descoberta de princípios justos. Aos fracassos resultantes dos debates sobre o bem humano e sobre as regras e procedimentos parece suceder a concordância quanto ao alcance dos princípios de justiça. “E embora os teóricos filosóficos do individualismo liberal não concordem e não possam concordar sobre nenhuma formulação precisa dos princípios da justiça, eles concordam amplamente sobre o que tais princípios devem alcançar”, afirma MacIntyre, sugerindo assim a necessidade de nunca se dar por encerrado o debate numa sociedade que se alimenta dele para suas concepções de justiça. Finalmente, chega-se a um nível em que, frente à esquivia em lidar com premissas e buscar soluções substanciais, torna-se necessária a montagem de um aparato legal formalizado, ao qual ficam entregues as soluções de conflitos públicos sem que se faça nenhum apelo a qualquer teoria geral do bem humano. Assim sendo, “os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo” (*Whose Justice? Which Rationality?*: 344).

É com essa leitura da história do pensamento liberal que MacIntyre defende a tese já evocada de que o liberalismo deve ser entendido como uma tradição dentre outras, apesar de ter se firmado na crítica a toda tradição. Ele deve ser entendido na perspectiva de seu contexto específico, como projeção, no pensamento filosófico, de instituições e formas de atividade características. A crítica vai mais longe ao entender que, apesar de todo o esforço em retirar da arena pública as noções de bem de cada indivíduo, no liberalismo o bem supremo é a própria manutenção continuada da ordem social e política liberal, que é tão excludente quanto qualquer tradição fechada em torno de seus próprios padrões de racionalidade. É nessa ordem própria da cultura liberal individualista que se constitui o que MacIntyre denomina de “eu desfigurado”. Além da compartimentalização das expectativas sociais, ou seja, a busca de satisfação para uma multiplicidade de bens, cada um referido a uma esfera cultural, o Eu aparece na sociedade liberal como devendo ser portador de uma unidade de apresentação que obriga à dissimulação e à repressão de conflitos interiores. Isto porque, segundo o autor, cada um deve estabelecer uma ordenação própria - e não coletiva, junto à comunidade - de preferências e apresentar-se como uma vontade autônoma e singular. Quando essa unidade de apresentação se mostra problemática do ponto de vista da ação, então o liberalismo pode dispor, no máximo, de diagnósticos e procedimentos meramente terapêuticos, visando a reintegração do indivíduo ao modo de funcionamento da própria sociedade liberal, que deve ser mantida. É assim que MacIntyre vê, por exemplo, os esforços da psicanálise no sentido de lidar com o problema do Eu diante dos imperativos de organização da vida social. MacIntyre ressalta ainda que esse problema não é unicamente uma questão da sociedade liberal, mas que ele é agravado dentro do quadro da racionalidade própria a essa cultura, baseada numa suposta neutralidade que serviria como um padrão (superior) de julgamento de quaisquer tradições. Não há uma base neutra independente

da tradição, mas apenas a racionalidade prática desta ou daquela tradição e a justiça desta ou daquela tradição, cujas concepções estão intimamente relacionadas.

MacIntyre argumenta que a racionalidade de uma tradição é determinada pela habilidade em resolver o que ele chama de “crise epistemológica”, na qual ela deixa de progredir segundo seus próprios padrões e cuja solução requer a descoberta de novos conceitos e a estruturação de um novo tipo de teoria. É tal argumentação que lhe permite defender-se da possível objeção de ter adotado um ponto de vista inevitavelmente comprometido com alguma forma de relativismo moral que encerraria as pessoas em suas próprias tradições, carentes portanto de recursos para o debate com tradições rivais. Longe de defender a inexistência do debate racional entre tradições e a impossibilidade da tradução de uma tradição a outra, conclusões que parecem se impor ante a afirmação do caráter ilusório de todo empreendimento de descoberta de padrões de julgamento independentes da tradição, MacIntyre insiste na compatibilidade entre a tese contextualista da racionalidade das tradições e a tese antirelativista da comunicação entre as tradições, mantendo-se numa dupla oposição contra o pretense universalismo do Iluminismo e contra um relativismo e um perspectivismo sujeitos à contradição, ambos incapazes de reconhecer uma concepção da racionalidade expressa na pesquisa constituída pela tradição e dela constitutiva. Assim, se de um lado o filósofo escocês sustenta que os padrões racionais são imanentes às tradições de pesquisa, de outro lado ele argumenta que, ao se chocarem com dificuldades teóricas frente às quais seus próprios recursos são insuficientes, elas podem reconhecer a superioridade de uma tradição rival, quer em racionalidade, quer em relação às suas pretensões de verdade. “O conceito de verdade”, afirma ele, “é atemporal” (*Whose Justice? Which Rationality?*: 363), defendendo enfaticamente a consistência da tese segundo a qual pretensões universais estão envolvidas nas narrativas de quaisquer tradições particulares de pesquisa racional. Isso não implica, para MacIntyre, postular a existência de uma capacidade universal de tradução ou de compreensão intercultural, devido à incomensurabilidade das tradições, e sim a tradutibilidade possível de suas linguagens, desde que a língua-em-uso da outra cultura seja adquirida como segunda língua materna, capacitando o indivíduo a conjecturar, julgar, imaginar e argumentar como o fazem aqueles que a aprenderam como primeira língua. Só é possível falar a partir de uma tradição particular, circunstância da qual deriva o famoso mote macintyreano: justiças rivais, racionalidades em competição.

Embora a tradição de pesquisa racional privilegiada por MacIntyre desde seus primeiros escritos seja a da ética das virtudes, particularmente em sua versão aristotélica, não resta dúvida que há uma contínua predominância em sua obra madura das vertentes cristianizadas da história dessa tradição. Ao passo que o pensamento cristão comparece apenas em um breve capítulo de sua igualmente breve história da filosofia moral da época homérica aos nossos dias, *After Virtue* terminava com a esperança na vinda de um novo São Bento para iluminar as trevas de nossos

tempos bárbaros, *Whose Justice? Which Rationality?* continha uma declaração inicial de filiação do autor ao cristianismo agostiniano e, ao final, uma conclusão tomista emergente, cuja ênfase é reiterada em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* através da identificação sutil entre tomismo e tradição, esta última apresentada no sub-título da obra como uma das três versões rivais, ao lado da enciclopédia e da genealogia, de pesquisa moral. Se não bastasse a referência cada vez mais acentuada a Tomás de Aquino, o que pode ser comprovado no *Index* das sucessivas obras, a parcial, porém elaborada, resposta de MacIntyre aos seus críticos revela que o aristotelismo tomista tornou-se o representante exemplar da tradição das virtudes defendida por nosso autor. O estatuto da orientação neo-tomista de seus trabalhos recentes é um tema a ser investigado pelos especialistas da área. Contudo, qualquer que seja a apreciação sobre tal apropriação teórica e seu real impacto no pensamento de Alasdair MacIntyre, o movimento de reabilitação da filosofia prática contemporânea, que também se nutre da crítica neo-aristotélica da modernidade e de uma conseqüente retomada da ética das virtudes, tem nele um dos maiores representantes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HORTON, John and MENDUS, Susan (Eds.) (1994): *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.
- KNIGHT, Kelvin (Ed.) (1999): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1966): *A Short History of Ethics*. New York: MacMillan.
- \_\_\_\_\_ (1971): *Against the Self-Images of the Age*. London: Duckworth.
- \_\_\_\_\_ (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth [2nd edition, with postscript: Notre Dame, University of Notre Dame Press 1984] (trad. port.: *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001).
- \_\_\_\_\_ (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth (trad. port.: *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991).
- \_\_\_\_\_ (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. London: Duckworth.
- \_\_\_\_\_ (1991a): “Précis of *Whose Justice? Which Rationality?*” e “Reply to Dahl, Baier and Schneewind”. *Philosophy and Phenomenological Research*: Vol. 51, Nº 1, 149-152 e 169-178.
- \_\_\_\_\_ (1991b): “Reply to Roque”. *Philosophy and Phenomenological Research*: Vol. 51, Nº 3, pp. 619-620.
- \_\_\_\_\_ (1994): “A Partial Response to my Critics”, in: HORTON, John and MENDUS, Susan (Eds.). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 283-304.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. New York: Open Court.
- MURPHY, Mark (Ed.) (2003): *Alasdair MacIntyre (Contemporary Philosophy in Focus)*. Cambridge: Cambridge University Press.