

## 20. Alasdair MacIntyre

---

### Depois da Virtude?

#### *Introdução*

É óbvio para nós que a “moralidade” – quer acreditemos que há uma ou muitas ou que é simplesmente uma ilusão – é essencialmente um sistema de regras ou princípios. Poucos falam de “virtude” e quase ninguém fala de virtude sem pensar na ideia puritana de virtude, algo próprio de jovens ou damas casadas. Com efeito, desde Maquiavel que a ideia de “virtude” como era entendida pelos clássicos se tornou progressivamente alheia não só à política, mas à moral.

A ideia de que a virtude aperfeiçoa a natureza também se tornou para nós igualmente estranha, desde que Kant consumou o corte entre a moral e a natureza, consagrando a ideia de “autonomia”, quer dizer, a ideia de que somos nós que damos a lei as nós próprios. Nietzsche submeteu esta concepção de moral a uma crítica devastadora e, na sua senda, emergiram tantas formas de desmascarar a moral como diversas tentativas de a resgatar, a maioria das quais recorreu a ideias como utilidade ou dever, mas sem convencer ninguém que não estivesse já convencido.

É por isso com certa surpresa, que assistimos à recuperação da ideia de virtude. Esta recuperação não foi obra de um só filósofo, mas de vários, geralmente descendentes da linhagem de Elisabeth Anscombe: Philippa Foot, Martha Nussbaum, John MacDowell e num certo sentido, mesmo o céptico Bernard Williams. Mas nenhum é tão famoso como Alasdair MacIntyre. MacIntyre é ainda hoje um dos filósofos morais mais influentes do mundo anglófono. O seu trabalho recente centrou-se e foi em boa parte motivado, curiosamente, não pela defesa da moral, mas pela crítica da moral, entendida como um conjunto de regras universais.

No desenvolvimento da sua crítica, porém, a certa altura voltou-se para o estudo das virtudes na filosofia moral contemporânea e reencontrou esse movimento de recuperação da noção de virtude, do qual não foi, portanto, o iniciador, mas é talvez o mais conhecido e certamente um dos mais lidos. A sua obra de 1981, *Depois da Virtude*, marcou não só a consagração dessa tendência, mas o início do pensamento maduro do próprio MacIntyre, fazendo culminar quase três décadas de investigação sobre linhas hesitantes que antes não tinha conseguido conciliar entre si.

Embora o seu pensamento tenha mudado substancialmente desde então, tais mudanças não fizeram mais do que avançar e aprofundar uma mesma linha de investigação unificada.

#### *Vida e Obras*

Alasdair MacIntyre (n. 1929) é um filósofo escocês, nascido em Glasgow, mas educado em Inglaterra, primeiro no Queen Mary College, em Londres e depois nas

Universidades de Manchester e de Oxford, onde obteve dois graus de mestrado (mas nunca um doutoramento). Ensinou em várias universidades inglesas até aos quarenta anos, antes de se mudar em 1969 para os EUA. É hoje professor emérito na Universidade de Notre Dame nos EUA, mas antes de se juntar a esta universidade católica em 1989 tinha ensinado já na América durante quase vinte anos, em diversas universidades prestigiadas: Brandeis, Boston University, Wellesley College e Vanderbilt University, embora nunca de modo estável.

O seu livro *Depois da Virtude*, valeu-lhe a fama e vários prémios e posições honrosas, mas ainda hoje, apesar de ter mais de 90 anos, continua a escrever assiduamente e a fazer regularmente apresentações públicas – nomeadamente numa conferência anual no Centro de Ética e Cultura de Notre Dame do qual continua a ser “Membro de Honra” – que são muito apreciadas pelos admiradores da sua veia polémica.

Quase todos conhecem o seu livro mais famoso, que (entre muitas outras ideias) parecia pôr em questão as teorias liberais de John Rawls (e outros como Ronald Dworkin e Robert Nozick), mas na verdade ele sempre defendeu os dois direitos ou leis que Kant dizia que devem ser promulgadas em todas as sociedades livres: as que instituem a liberdade de religião e a liberdade de expressão. É, portanto, “uma espécie de liberal”. As tentativas para o situar entre os críticos de Rawls em nome do valor da comunidade foram recebidas pelo próprio com ceticismo.

A sua crítica ao liberalismo prende-se antes com as suas origens marxistas. Mas desde os anos 80, os seus interlocutores deixaram de ser como antes os filósofos anglo-saxónicos na tradição analítica para passarem a contar-se sobretudo entre os filósofos neotomistas e outros similares.

A sua obra posterior aos anos 90 afastou-se por isso do *mainstream* da teoria política. *Justiça de quem? Qual Racionalidade?* de (1988) e, mais breve e acessível, *Três versões rivais do Inquérito Moral* (1990), foram talvez as últimas obras amplamente discutidas pelos teóricos da justiça e do multiculturalismo. Apenas um coeso grupo de admiradores e académicos seguiu as obras posteriores. Mas algo o move ainda a escrever e, com efeito, MacIntyre publicou desde então cinco ou seis outros importantes livros, entre os quais se destacam: *Ética no Conflito da Modernidade* (2006) e *Animais Racionais Dependentes* (2009).

Outros estão na forja.

#### *Como Conduzir o Inquérito Ético?*

A sua obra *Depois da Virtude* começa com um cenário distópico. Imagine-se um mundo em que ocorreu uma revolução, orquestrada por um grupo de radicais anti-ciência. Esta revolução levou a que grande parte dos materiais científicos fossem destruídos e a memória do saber científico fosse apagada, sobrando apenas alguns fragmentos como, por exemplo, pedaços da tabela periódica. No mundo posterior a esta revolução, as pessoas não compreendem o que é a ciência, mas depois de uma contrarrevolução tentaram recuperar os fragmentos de algo que já não entendem.

Continuam a utilizar o vocabulário da ciência e a fazer coisas como recitar a tabela periódica como se fossem fórmulas de encantamento, sem saber realmente o que estão a dizer. Será que o mesmo aconteceu na história da moral?

Esta forma de despertar a atenção do leitor não é meramente retórica. MacIntyre tinha defendido antes que havia algo errado na forma de conduzir o inquérito moral, o que bloqueou a sua própria pesquisa durante mais de dez anos, em que pouco escreve. A história da epistemologia (a teoria do conhecimento), como a própria história da ética, era geralmente escrita como se pudesse ser uma narrativa “neutra”, sem juízos morais, mas ele defende que qualquer narrativa requer uma estrutura “avaliativa”. Isso pode ser um problema na história das teorias científicas, mas é obviamente desastroso na história da ética cujo próprio assunto requer uma “avaliação” do que é bom ou mau, justo ou injusto.

MacIntyre é um pós-moderno e sugere que o progresso epistemológico “consiste na construção e reconstrução de narrativas e formas de narrativa mais adequadas e que as crises epistemológicas são ocasiões para tal reconstrução”.

As suas próprias obras sobre a filosofia moral posteriores a essa descoberta tomam pois sempre a forma de grandes narrativas interpretativas e em nenhum caso isso é mais importante que no inquérito ético. A sua própria narrativa moral começa com Homero e os trágicos gregos que lançaram a ideia de “excelência” do homem. Esta ideia teve que ser modificada no quadro da cidade grega. Para ele, Sócrates é sobretudo o homem que revela a inconsistência das ideias morais dos seus contemporâneos, presos entre os ideais homéricos e uma sociedade em que estes parecem já não fazer sentido. A resposta a esta tensão moral chega sobretudo pelas mãos de Aristóteles.

#### *A Filosofia Moral Moderna: Práticas e seus Bens*

O interesse duradouro de MacIntyre pela ética aristotélica (ou algo inspirado na ética aristotélica), resulta do seu diagnóstico sobre condição da filosofia moral moderna. Julga que a filosofia moral moderna tinha chegado a um ponto em que os debates se tornaram insolúveis. O narrador já não tem recursos para prosseguir. Uma forma de interpretar este diagnóstico é dizer que a filosofia moral moderna veio a encontrar certas questões que necessitam de uma resposta e que, por outro lado, não podem ser respondidas de forma satisfatória e conclusiva nos seus próprios termos, talvez nem sequer no quadro mental em que nos situamos hoje.

Para resolvermos este problema temos, segundo MacIntyre, que recuperar as ideias de Aristóteles (ou entregarmo-nos nas mãos de Nietzsche). MacIntyre, contudo, não define e explica as virtudes como Aristóteles faz, embora também identifique as “virtudes” como as qualidades ou capacidades de excelência que nos permitem “florescer” como seres humanos.

Mesmo assim, na época em que escreve *Depois da Virtude*, rejeita o relato aristotélico segundo o qual as virtudes estão ligadas ao que chamou de “biologia metafísica” de Aristóteles. Com esta designação, pretendia indicar a forma tradicional

de explicar as virtudes, descobrindo primeiro um conjunto de capacidades psicológicas e depois enumerando as virtudes que aperfeiçoam essas capacidades (por exemplo os nossos desejos podem tornar-nos melhores pela “moderação” ou autocontrole, a nossa vontade pela nossa “determinação” e “perseverança”).

Esta forma antiga de apresentar as virtudes é a que se encontra, de acordo com a interpretação convencional, na *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, pouco antes de este começar a discutir especificamente as várias virtudes concretas (magnanimidade ou “grandeza de alma”, prudência, justiça, etc.). De acordo com esta interpretação, Aristóteles apresenta as três faculdades do ser humano mais ou menos da mesma maneira que os apresenta no seu tratado *Sobre a Alma*.

Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sublinha que as virtudes são ora perfeições da faculdade racional, que é o poder mais especificamente humano, ora formas de uma perfeição das faculdades “emocionais” que devem ser aperfeiçoadas de modo a participar no poder racional especificamente humano. Assim, Aristóteles divide os tipos de virtude humana em dois grupos: as perfeições do poder racional – que são as virtudes intelectuais – e as perfeições do poder emocional – que são as virtudes morais. No entanto, como muitos antes e o próprio MacIntyre já tinham observado, a lista das virtudes de Aristóteles não parece dedutível do quadro teórico com que começa. Com efeito, depois desta investigação bastante teórica sobre as capacidades psicológicas e as categorias gerais de virtude, Aristóteles parece determinar sobre que virtudes vale a pena investigar fazendo apelo à *experiência prática* dos gregos.

O método de MacIntyre leva-o a ignorar (até às suas obras mais recentes pelo menos) a teoria moral que se baseia nas capacidades humanas. Depois de fazer apelo a uma história filosófica panorâmica das diferentes virtudes ao longo do tempo, como por exemplo aquelas que se encontram em Homero, Aristóteles e no Novo Testamento, ou em Jane Austen, volta-se diretamente para a experiência “prática” das virtudes. Mas a sua história termina com a conclusão de que chegamos a um período “depois da virtude”. Este diagnóstico requer uma explicação tanto do que é a “prática das virtudes”, como do conceito de “prática” (no sentido técnico em que utiliza a expressão). As virtudes são exercidas através de uma série de “práticas”. MacIntyre explica-se:

Vou designar [como prática] qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida através da qual os bens internos a essa forma de atividade são alcançados no decurso da tentativa para chegar aos padrões de excelência que são adequados (...). O jogo do galo não é um exemplo de prática neste sentido, nem é jogar uma bola com habilidade; mas o jogo de futebol é, assim como o xadrez.<sup>1</sup>

Portanto, MacIntyre entende “prática” como uma atividade social de certa espécie que contém “bens intrínsecos” à mesma. Os bens extrínsecos seriam por exemplo, o divertimento ao jogar ou prémios. Os internos são a destreza própria do jogo dentro de um quadro de regras. Uma prática, como o xadrez, contém, portanto, “bens internos” do jogo que não são necessariamente fundamentais fora do jogo. Desta forma, conseguir um xeque-mate num jogo de xadrez pode ser entendido

coerentemente, independentemente de algum prémio a ganhar através desse feito. O mesmo se aplica à destreza no futebol. Por exemplo, descobrir uma nova jogada viável é um bem interno da prática; se utilizar essa nova tática para ganhar um torneio e por consequência receber um prémio monetário, esse prémio monetário é já um bem externo à prática.

Esta conceção de uma prática mostra que algumas atividades humanas são “não-instrumentais” (fazem-se por amor do jogo, não do prémio). Além disso, o facto de estas atividades conterem verdadeiramente “bens internos” permite que as pessoas que se tornam excelentes na atividade desenvolvam qualidades ligadas ao “sucesso” dentro dessa prática.

Segundo MacIntyre, isto acontece em todas as práticas suficientemente complexas, pois todas têm algum tipo de objetivos relativos à mesma. Sem tais objetivos, a prática seria ininteligível (por exemplo, sem o objetivo de marcar golos, o futebol seria apenas um espetáculo onde pessoas driblavam uma bola de forma arbitrária). Se as práticas não tivessem os seus próprios fins, nenhum tipo de qualidade teria prioridade sobre qualquer outra (por exemplo, ser veloz ou rematar com força), pois não haveria um objetivo final que servisse de critério para classificar as qualidades do praticante como bens ou não.

Isto só se aplica a atividades suficientemente complexas para nos dar uma ideia cada vez melhor tanto dos fins que podemos perseguir dentro delas, como dos meios de os atingir. As práticas devem poder alargar, de forma “sistemática”, a nossa capacidade para alcançar os “bens internos” da mesma, de modo que, através deles, possa ser contada uma história inteligível, não só de excelência, mas também de padrões de excelência crescentes.

Por exemplo, para tornar-se excelente no xadrez, um jogador principiante começa por aprender as regras do jogo e como as peças se mexem, depois pode aprender certos padrões de xeque-mate básicos, a seguir aprende algumas aberturas e começa a desenvolver um repertório de táticas e estratégias de jogo. Levar a história até ao fim seria tornar-se o melhor jogador do mundo e deixar a sua marca e influenciar a história da prática que é o xadrez. Os exemplos podem parecer terra a terra, mas a ciência (ou as várias ciências) e as artes são exemplos de tais práticas. O mesmo se pode dizer da política ou da maioria das profissões. As práticas são, portanto, aquelas atividades que desenvolvem as capacidades humanas necessárias para a excelência quando as praticamos. Em contrapartida, jogar o jogo do galo não pode, por si só, contar tal história, nem estender os nossos poderes humanos da mesma forma.

As extensões dos nossos poderes humanos, estas qualidades que desenvolvemos através de “práticas” são o que MacIntyre designa como virtudes:

Uma virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a permitir alcançar os bens que são internos às práticas e a falta da mesma é impede-nos de alcançar esses bens.<sup>2</sup>

Saber um padrão de xeque-mate não é uma virtude, saber de cor um vasto número de aberturas também não—são antes exemplos de bens internos à prática que

é o xadrez. Mas ter a tenacidade necessária para passar horas a estudar aberturas e a treinar padrões de xeque-mate, isso sim já é uma virtude. É ter esta qualidade (a tenacidade) que permite ao jogador de xadrez adquirir os bens internos à prática (como o conhecimento do repertório de aberturas).

No entanto, esta não é nem pode ser a única característica relevante das virtudes pois é necessário ter em conta o facto da *pluralidade* das práticas.

A realização nas práticas requer certas qualidades humanas em nós. Com efeito, as virtudes devem ser identificadas como na classe das qualidades que permitem o sucesso nas práticas, que é equivalente à obtenção dos seus bens internos. No entanto, nem sempre é virtuoso para o homem como um todo exercer estas qualidades. É preciso ter em conta a prática envolvida. Por exemplo, a criatividade pode ser uma virtude relativamente à prática da literatura (ou das artes em geral), mas já não o seria necessariamente na prática do direito por parte de um juiz ou da contabilidade por um gestor.

O que falta na noção de virtude para MacIntyre é, portanto, algo que pode distingui-la do mero exercício das qualidades que nos permitem e nos inclinam à realização numa certa prática. A forma de fazer esta distinção é clarificar quando uma ou outra prática deve ser praticada e quando não deve, de modo que o exercício das qualidades humanas relevantes seja virtuoso. Para conseguir esta clarificação da prioridade das práticas e, por consequência, das virtudes, MacIntyre oferece uma explicação do que considera ser uma vida com uma unidade inteligível.

#### *A Unidade de Vida, a Unidade das Virtudes e o Conceito de Tradição*

MacIntyre diz-nos que a questão de como priorizar as práticas em que podemos participar é respondida pela forma como estas práticas são “reunidas” na vida humana. Ter aprendido a viver uma vida “unificada” desta forma é ter aprendido uma boa forma de dar prioridade aos diferentes tipos de bens que podemos alcançar através de várias práticas.

É neste contexto mais amplo, em que as práticas se relacionam entre si numa vida, que as virtudes devem ser entendidas de forma mais precisa. Embora as virtudes sejam, de facto, qualidades que nos inclinam para a concretização dos bens das práticas, são também disposições para nos tornarmos excelentes na priorização e na compatibilidade com a pluralidade das próprias práticas e, portanto, com os bens que podemos perseguir. As virtudes impediriam assim, no exemplo, de ser criativos numa sessão de tribunal ou na apresentação de contas de um negócio, onde tal não é apropriado, apesar de o poder ser em outros contextos.

É por esta razão que MacIntyre observa que as virtudes não são apenas as qualidades que nos tornam excelentes nas práticas, mas são, mais especificamente, aquelas “que também nos sustentam na espécie relevante de procura pelo bem”.<sup>3</sup> A força física pode ser muito útil para nos ajudar a ganhar um jogo de futebol, mas não é

suficiente para nos ajudar na busca do bem da nossa vida entendida como uma narrativa unificada.

Uma vida unificada não é apenas “uma procura de algum bem particular” (externos como dinheiro ou prêmios, e internos como destreza física ou talento), uma vez que não é qualquer prática que é suficiente dar unidade à vida pois “pode ser melhor para mim e para outros que algum conjunto de bens – bens genuínos – devam ter, ora um lugar subordinado, ora até não ter lugar na minha vida concreta”.<sup>4</sup>

Um exemplo que MacIntyre dá é o do artista Gauguin, que abandonou a sua família e fugiu para o Taiti por causa do seu amor pela pintura. Não considera Gauguin virtuoso, mas sim cruel, pois apesar do facto de a sua ação (fugir para o Taiti) ser boa para si como pintor, “não é a melhor para Gauguin *qua* ser humano ou a melhor para ele *qua* pai”.<sup>5</sup> Como hoje se discute se é bom ou mau abandonar a família, percebe-se melhor a ideia com o exemplo do seu amigo Van Gogh: cortar a orelha ou enlouquecer talvez favorecessem a sua arte, mas não o tornou um ser humano mais realizado. As virtudes não produzem apenas a unidade proporcionada por um desenvolvimento singular numa só prática, mas sim uma unidade proporcionada por algo que está para além das práticas particulares.

MacIntyre diz que a busca dessa unidade deve permitir-nos “superar os males, perigos, tentações e distrações que encontramos” e que deve “fornecer-nos um crescente autoconhecimento e crescente conhecimento do bem”.<sup>6</sup>

No entanto, identificar danos e perigos, bem como o autoconhecimento e conhecimento do bem, não é específico de nenhuma prática como MacIntyre as definiu. Práticas como as que descreve podem, de modo geral, ensinar-nos um pouco (ou bastante) sobre o que pode (e aparentemente deve) fazer parte de uma vida com unidade. Mas não podem, por si só dizer-nos como fazê-lo, pois, as práticas não são aquilo que dá unidade à vida, mas sim aquilo que tem de ser unificado (um ser verdadeiramente humano não pode definir-se só por ser um mestre de xadrez ou campeão de futebol, nem um equilíbrio das duas).

Há, portanto, duas questões importantes a responder. A primeira é “que práticas devo praticar?” e a outra, relacionada com a primeira, é: “quais são então as qualidades que podem ser classificadas como virtudes?”. A resposta à primeira pergunta pode ser procurada em parte através de uma explicação do que MacIntyre designa “unidade narrativa” da vida humana.

A ideia de narrativa que MacIntyre oferece em *Depois da Virtude* visa explicar como é que as diferentes ações numa vida humana se podem relacionar de forma inteligível, quer dizer, com sentido. A ideia tinha sido apresentada no seu trabalho anterior sobre a teoria da ação.<sup>7</sup> Se as virtudes nos permitem unir as práticas de uma forma virtuosa, isso é em parte possível porque as práticas são socialmente estabelecidas e envolvem a cooperação. Encontram o seu lugar não apenas dentro de uma vida com unidade, mas numa vida entre outras vidas, isto é, dentro da “tradição” ou tradições de que fazemos parte. Aprendemos como colocar tal ordem na nossa vida a partir destas tradições em que somos educados.

“Tradição” não é sinónimo de “conservadorismo”: é a sua expressão para indicar que um contexto social e histórico (por exemplo a tradição do jogo de xadrez ou a tradição do inquérito científico) que existe antes de nós e à nossa volta é necessário para dar sentido à vida como um todo. Mesmo assim, ao contrário de Kant e de Rawls, é algo que se descobre, não algo que se constrói ou inventa de raiz.

### *O Fracasso do Iluminismo*

MacIntyre diz que a filosofia moral de hoje está enferma. Um dos sintomas dessa enfermidade são os constantes debates insolúveis sobre questões morais cruciais. Assim, as perguntas sobre uma série de questões politicamente importantes – como as condições que determinam se uma guerra é justa ou não, se o aborto é um crime ou um direito, ou as questões de justiça social – tornaram-se pontos, não de reflexão e consideração, mas de divergências e conflitos. Formam-se facções rivais à volta destes assuntos – como por exemplo os grupos pró-vida e pró-escolha em volta do aborto, pacifistas e “falcões”, liberais e igualitários – mas não parece existir qualquer hipótese de uma resolução futura destes dilemas. As diferentes posições são campos entrincheirados que selecionam argumentos e pressupostos em função do que já antes defendem.

MacIntyre não nega que a existência de divergências e posições rivais seja uma característica de toda a filosofia moral, quer seja ou não moderna. No entanto, a filosofia moral moderna sofre deste conflito num grau tão elevado que pode ser considerado catastrófico, pois esta impasse parece ser irresolúvel. MacIntyre acha que este estado de impasse permanente não existe em toda a filosofia moral. Pelo contrário, considera que houve e pode haver alternativas à filosofia moral moderna que não sofrem desta enfermidade (houve dilemas que foram bem resolvidos no passado apesar das resistências através de um debate público, de novelas e sermões: por exemplo, o fim da escravatura, ou o fim do trabalho infantil em Inglaterra).

Uma vez que os fracassos da filosofia moral moderna não são uma característica perene da filosofia moral, MacIntyre tenta seguir o seu rasto até às suas origens. Este fracasso está relacionado com uma das características da filosofia moral moderna, isto é, o facto de ter origem no Iluminismo. Durante este tempo, houve uma tentativa deliberada de abandonar os recursos pré-modernos que justificavam e sustentavam a teoria e a prática moral. Dois recursos-chave daquela era pré-moderna foram os da teologia cristã e a os da “teleologia”, quer dizer, da ideia de que as coisas humanas têm fins.

A teologia cristã propôs que o mundo em geral e as pessoas em particular foram criadas por um Deus infinitamente benevolente. A teleologia natural – uma noção herdada do mundo grego pela Europa depois recuperação de Aristóteles – sugeria que as coisas naturais e humanas têm uma inteligibilidade e propósito em si mesmos. Esta inteligibilidade e este propósito podem ser observados independentemente da inteligência divina que os criou, ao contrário de, por exemplo, um relógio, cujo fim não pode ser entendido independentemente da intenção do relojoeiro que o fez. Muito do

conhecimento sobre o significado do mundo em geral e das pessoas em particular não requer o reconhecimento de uma inteligência divina. Os teólogos cristãos geralmente tomaram a teologia e a teleologia natural como sendo compatíveis, mas o que é comum nestas duas doutrinas é o facto de ambas afirmarem a existência de um ou vários propósitos inerentes tanto ao mundo em geral como ao homem em particular.

Também na origem da filosofia moral moderna esteve a tentativa de justificar muitas destas tradições teológicas e teleológicas anteriores. Isto incluía mandamentos como “Não matarás!” e “Não roubarás!”. No entanto, o novo projeto de filosofia moral no período moderno que se desenvolve nos séc. XVII e XVIII tentou obter uma justificação secular (independente de existir um Deus) para estas injunções. Esperava-se que um novo modo de justificação não dependesse dos raciocínios da teologia. A própria teologia cristã se tinha tornado um ponto de desacordo, de tal modo que nem cristãos protestantes nem (obviamente) pessoas seculares podiam já recorrer à autoridade teológica.

Mas além disso, a “teleologia” natural passou também a ser considerada como um conceito vazio, incompatível com a viragem “mecanicista” que as ciências naturais tinham tomado a partir de Newton. Estes recursos intelectuais para justificar o propósito do mundo e da vida humana entraram em colapso.

Mutos filósofos do período do Iluminismo abandonaram, de facto, estes recursos usados para justificar injunções ou regras como “Não matarás!” e “Não roubarás”, mas não abandonaram as tradicionais injunções morais ou as regras em si. Mais ainda, não abandonaram a noção de uma regra moral universal ou “máxima” que até absolutizaram. A história destes pensadores pode ser interpretada, pensa MacIntyre, como uma série de tentativas de justificar as regras da “moralidade” de acordo com recursos intelectuais pós-teológicos e pós-teleológicos.

A história desta tentativa de justificar a moralidade não só falhou, diz MacIntyre, mas estava destinada a falhar. Era inevitável porque tais “regras” só podiam ser justificadas com os recursos teológicos ou teleológicos por duas razões. Uma destas razões envolve a forma como uma qualquer regra moral deve ser racionalmente justificada. Uma segunda razão diz respeito à forma como tais injunções têm um lugar eficaz na prática moral. É por isso que MacIntyre começa por criticar a teoria e a linguagem moral moderna, bem como a prática moral a ela associada.

### *O que Falta na Teoria e Prática Moral Modernas?*

MacIntyre define uma regra moral como sendo uma prescrição ou proibição de um determinado tipo de comportamento. A linguagem moral contemporânea está, defende o autor no início de *Depois da Virtude*, carregada com o apelo a tais regras. Suponhamos que uma pessoa dá uma ordem do tipo “Faz a ação X” e alguém responde “Por que devo fazer X?” e a pessoa responde com “Porque é o teu dever”,<sup>8</sup> o quer ocorre é um apelo a uma regra moral, mais concretamente, “Faz X porque é o teu dever”.

O uso de uma linguagem como esta sugere que as noções morais, neste caso a noção de “dever”, são ao mesmo tempo impessoais e racionais, de tal modo que devem ser convincentes – se de facto acharmos que fazer X é o nosso dever – independentemente de quem está a proferir a injunção.

No entanto, imagine-se o que aconteceria se tal linguagem não fosse tão impessoal e racional como se crê. Suponhamos que nós não temos razões para acreditar que a noção de “dever” é convincente, apesar do que nos dizem. Neste caso, o que está realmente a ser dito não é “Faz X porque é o seu dever”, mas sim “Faz X porque eu quero que o faças”. O uso de noção de dever seria simplesmente uma maneira de ocultar a expressão de uma preferência pessoal.<sup>9</sup>

A linguagem moral contemporânea é, para MacIntyre, pouco mais que uma tentativa oculta de manipulação. O desenvolvimento da filosofia moral moderna nos séculos XIX e XX demonstrou de forma cada vez mais clara que “cada agente moral falava agora sem as restrições impostas externamente pela lei divina, a teleologia natural ou a autoridade hierárquica”, mas nesse caso “porque é que alguém lhe haveria de dar ouvidos?”.<sup>10</sup>

Nós, agentes morais modernos, já não estamos debaixo do domínio do paternalismo da teologia ou da teleologia natural. Assim, como é possível que a nossa própria autonomia e os nossos princípios morais – “construídos” por nós próprios e para nós próprios, pois nós somos a nossa própria lei – sejam mais do que tentativas de manipulação se tentamos que sejam adotados por outros?

MacIntyre considera que a filosofia moral moderna degenerou e é agora apenas um meio de manipulação de outros, um meio que é ao mesmo tempo mascarado com pretensões de racionalidade e moralidade. Fracassou na tentativa de dar uma justificação racional para as regras morais, procurando, no entanto, afirmá-las de diversas formas e com diversos subterfúgios. E implica também outra falha da filosofia moral moderna: o cisma entre o que somos e o que devemos fazer.

Poderíamos perguntar-nos se pode haver regras morais que não sejam apenas uma manipulação oculta. MacIntyre pensa que o diagnóstico de Nietzsche estava correto e a resposta é negativa:

a conquista histórica de Nietzsche foi compreender mais claramente do que qualquer outro filósofo (...) não só que o que se julgava ser um apelo à objetividade era apenas expressão de uma vontade subjetiva, mas também a natureza dos problemas que isso colocava à filosofia moral.<sup>11</sup>

Para MacIntyre, Nietzsche reconheceu que os filósofos morais modernos antes dele não tinham recursos para conduzir um inquérito moral de forma a justificar a existência de um conjunto de regras morais impessoais e racionais. Se as mantinham era por dogmatismo.

O resultado deste fracasso na moralidade moderna foi igualmente um fracasso na prática moral moderna, algo que Nietzsche também apontou. O fracasso da filosofia

moral moderna – que defende as suas conclusões de forma histórica e incessante – apenas significa, no final de contas, que tais conclusões são pouco mais que um conjunto de manipulações mais ou menos ocultas. Este fracasso indica também que a confiança que o agente moral quotidiano afirma ter na sua prática moral, é infundada.<sup>12</sup> Os agentes morais modernos estão desprovidos dos recursos de que necessitam para seguir as regras da moralidade moderna da forma prescrita.

MacIntyre, como Nietzsche, não acha que a teoria e a realidade moral devam estar desligadas uma da outra. “Não deve haver duas histórias”, diz MacIntyre, “uma da ação política e moral e outra da teorização política e moral, porque também não houve dois passados, um povoado apenas por ações, o outro apenas por teorias”<sup>13</sup> No entanto, MacIntyre e Nietzsche discordam em relação a uma questão central. Em resposta à pergunta: “a linguagem e a teoria moral podem ser mais do que mera manipulação?” Nietzsche responderia que não e a resposta de MacIntyre seria um sim, com algumas reservas.

Esta resposta afirmativa por parte de MacIntyre depende, todavia, de uma hipótese: a possibilidade de a linguagem das regras morais fazer apelo a algo que não pode ser um mero capricho de uma vontade arbitrária (se pretende ser mais que mera manipulação). Quer dizer, um apelo à nossa condição humana, um recurso muito semelhante ao da antiga teleologia natural e da teologia que os pensadores do Iluminismo tinham abandonado.

Se nós, como seres humanos, possuímos algum fim que está de acordo com a nossa condição, isso significaria que há uma versão melhor de nós mesmos do que aquela que somos presentemente e que devemos procurar atingir essa versão melhor de nós mesmos, simplesmente porque é melhor – porque está de acordo com o nosso *telos* como seres humanos. Se alguém afirma que devemos seguir o nosso *telos*, e se de facto existe tal coisa então quem profere tal afirmação não está apenas a manipular-nos. No “esquema teleológico” aristotélico, existe “um contraste fundamental entre o homem como ele por acaso é, e o homem como ele poderia ser se realizasse sua natureza fundamental”.<sup>14</sup> Há, portanto, um contraste entre os seres humanos como são atualmente e como devem ser se querem alcançar o seu bem enquanto seres humanos.

Se os propósitos naturais voltam a ser considerados relevantes para as regras morais, então o significado das regras morais muda. MacIntyre resume isto numa passagem crucial de *Depois da Virtude*. A ética dos gregos, cristãos e em geral do ocidente antes do Iluminismo pode ser representada por um esquema com três elementos:

Cada um dos três elementos do esquema – uma concepção da natureza humana não educada, uma concepção dos preceitos da ética racional e um a concepção da “natureza humana como poderia ser se realizasse o seu *telos*” – requer a referência aos outros dois para que o seu estatuto e a sua função sejam inteligíveis.<sup>15</sup>

Quando separadas deste “esquema teleológico”, as regras morais perdem a sua função e inteligibilidade. Como resultado, não podem tornar-se em nada mais do que uma linguagem manipuladora que disfarça motivos ocultos, como defendia Nietzsche.

A restauração da ideia de um *telos* próprio do ser humano, implica recupera uma compreensão do ser humano como um ser com determinado bem a perseguir, semelhante nesse aspeto à concepção da de Aristóteles –mas que não basta imitar, pois as nossas circunstâncias são muito diferentes.

Presentemente, as regras morais continuam separadas de qualquer contexto teológico ou teleológico. Como consequência, a linguagem da moralidade moderna está num estado de desordem. Não pode alcançar o que aparentemente pretende alcançar; e não pode justificar tais afirmações como “Não matarás!” ou “Não roubarás!”, apenas condenar repetidamente esta ou aquela ação de maneira arbitrária, num exercício de puro poder.

### *Teorias Rivais*

Em suma: as “regras” morais são muito menos importantes do que se diz. O seu papel é apenas traçar um chão mínimo para que as pessoas não roubem e matem e vivam em paz. O que deve preocupar a ética e a política é assegurar as condições que permitam às pessoas e comunidades florescer; quer dizer, alcançar o seu potencial, mesmo de maneira imperfeita. A comunidade deve permitir crescer em “virtude” (quer dizer, em excelência) e viver vidas com sentido, escolhendo entre mil e uma possibilidades “incomensuráveis” (quer dizer, incomparáveis entre si). Mas é uma descoberta, não uma “invenção”, embora com raízes em tradições e em contextos históricos concretos. Essa variedade de possibilidades e de bem inerentes não só às diferentes práticas que compõem uma vida humana é tão grande que MacIntyre numa fase inicial tinha rejeitado a ideia de “unidade das virtudes”, quer dizer, de que as virtudes humanas tenham coerência necessária entre si, mas numa obra posterior, *Cuja Justiça? Que racionalidade?* corrige essa afirmação.

MacIntyre ainda está vivo e continua a escrever energeticamente. Uma das suas últimas obras é uma reflexão sobre a condição biológica do ser humano que é sobretudo um ser “vulnerável”, um animal racional dependente de outros. Esta fundamentação biológica tinha sido adiada para se centrar na análise das “práticas” históricas.

Mas a sua conclusão continua a ser de que mesmo que exista alguma maneira de pôr as práticas numa certa “ordem” no decurso de uma vida, isso não elimina a trágica realidade de que não há uma só maneira “universal” de as ordenar tendo em conta não só a nossa vida, mas também a vida de todos os outros e as suas práticas correspondentes. Não pode haver um “sistema da moral”, para usar as palavras de um seu contemporâneo, Bernard Williams.

Há teorias rivais que se digladiam e transformam e, à medida que a reflexão filosófica se desenrola e a história vai revelando que teorias têm mais recursos para explicar (e orientar) a nossa vida moral e política. As alternativas fundamentais são a tradição que começa em Aristóteles, a tradição do “enciclopedismo” ou do Iluminismo, e Nietzsche.

No entanto, as afirmações de MacIntyre justificam-se em grande parte com argumentos históricos ou empíricos. Se as afirmações de MacIntyre não tiverem base, então o protesto de Nietzsche sobre a fraqueza e incapacidade da filosofia moral – incluindo a tradição da ética desde Sócrates e Platão – ganha força. O futuro o dirá.

## Referências

### *Textos de Alasdair MacIntyre*

The International Society for Macintyrean Enquiry mantém atualizada uma bibliografia dos ensaios e livros de e sobre o autor no seu site:

<https://www.macintyreanenquiry.org/books-by-macintyre>

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: a study in moral theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.

———. (2007). *After Virtue: a study in moral theory*, 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.

———. (1991). “An interview with Alasdair MacIntyre.” *Cogito*, Summer.

———. (1999). *Dependent Rational Animals*. La Salle and Chicago: Open Court.

———. (2006). *Ethics and Politics: Selected Essays*, Vol. 2, 186-204. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (2008). “How Aristotelianism can become Revolutionary.” *Philosophy of Management* 7, no. 1.

———. (1991). “I’m Not a Communitarian, But...” *The Responsive Community, Rights and Responsibilities*: 91-92.

———. (1994). “Kinesis interview with Professor Alasdair MacIntyre.” Interview with Thomas D. Pearson. *Kinesis* 20, no. 1, Spring.

———. (1998). “Politics, philosophy, and the common good.” In Knight, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*, 235–252. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. (2012). *Reading Alasdair MacIntyre’s After Virtue*. London & New York: Continuum.

———. (1984). “The Claims of After Virtue,” *Analyse & Kritik* 6, S. 3-7 3-7.

———. (1995). “The Spectre of Communitarianism.” *Radical Philosophy* 70: 34-35.

———. (2006). *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. South Bend: University of Notre Dame Press.

———. (2008). “What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It.” *Analyse & Kritik* 30: 261-276.

———. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* South Bend: University of Notre Dame Press.

*Leituras Adicionais*

Lutz, C. S. (2004). *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Lanham: Lexington Books.

Murphy, M. ed (2003). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Zuckert, C. H. ed. (2011). *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press.

*Notas*

---

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 187.

<sup>2</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 191.

<sup>3</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 219.

<sup>4</sup> Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 67.

<sup>5</sup> Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 67.

<sup>6</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 219.

<sup>7</sup> O padrão exemplo é Alasdair MacIntyre, “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”, que foi reimpresso em Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

<sup>8</sup> Ver Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 8-10.

<sup>9</sup> Ver Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 9.

<sup>10</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 68.

<sup>11</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 113.

<sup>12</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 113.

<sup>13</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 61.

<sup>14</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 52.

<sup>15</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 53.