

O CÍRCULO ÉTICO UMA RESENHA A ALASDAIR MACINTYRE

*THE ETHICAL CIRCLE
A ALASDAIR MACINTYRE'S REVIEW*

Luis Fernando Barzotto

Doutor em Direito/USP. Professor Titular de Filosofia do Direito/UFRGS.
E-mail: luis.barzotto@ufrgs.br

RESUMO: A presente resenha tem como objeto as cinco obras de Alasdair MacIntyre publicadas em português. São elas: Depois da virtude; Justiça de quem? Qual racionalidade?; Três versões rivais da investigação moral – Enciclopédia, Genealogia e Tradição; Deus, a filosofia e as universidades – uma história seletiva da tradição filosófica católica; e Ética nos conflitos morais da modernidade – um ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa. O objetivo é demonstrar a centralidade, para a análise macintyriana da moral e da filosofia moral, de uma tese aristotélica que será chamada aqui de “círculo ético”. O círculo ético consiste na precedência da vida moral sobre a reflexão moral, e no “retorno” desta última sobre a primeira, para aperfeiçoá-la. Utilizou-se a metáfora do círculo, para designar o movimento que vai da práxis à teoria e que retorna desta para a práxis, pelo fato desta metáfora já ser amplamente utilizada na filosofia contemporânea com o “círculo hermenêutico.”

Palavras-chave: Alasdair MacIntyre. Aristóteles. Ética. Virtude. Lei natural.

ABSTRACT: The present review has a object the five Alasdair MacIntyre works published in Portuguese. Being those works: After virtue; Whose Justice? Which Rationality?; Three Rival Versions of Moral Enquiry – Encyclopedia, Genealogy and Tradition; God, Philosophy and Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition; and Ethics in the Conflicts of Modernity – An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative. To demonstrate the centrality of an Aristotelic thesis, hereby denominated “ethical circle”, for a MacIntyrian analysis of morals and moral philosophy is this review’s goal. The ethical circle consists of the precedence of moral life over moral reflection, and the “return” of the later over the former, to perfect it. The circle metaphor was used to designate the movement that goes from praxis do theory and returns from it to praxis, because it is widely utilized by contemporary philosophy with the “hermeneutic circle”.

Keywords: Alasdair MacIntyre. Aristotle. Ethics. Virtue. Natural law

SUMÁRIO: Introdução. 1 Depois da virtude. Preliminares. Introdução. 1.1 A etapa do florescimento: A ética das virtudes. 1.2 A etapa da catástrofe: O iluminismo como projeto fracassado. 1.3 A etapa da desordem: a ascensão do relativismo. 2 Justiça de quem? Qual racionalidade? Preliminares. Introdução. 2.1 Virtude. 2.2 Lei natural. 3 Três versões rivais da investigação moral. Enciclopédia, Genealogia e Tradição. Preliminares. 3.1 Virtude. 3.2 Lei

natural. 4 Deus, a filosofia e as universidades. Uma história seletiva da tradição moral católica. Preliminares. 4.1 Virtude. 4.2 Lei natural. 5 Ética nos conflitos da modernidade. Um ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa. Preliminares. 5.1 Virtude 5.2 Lei natural. Considerações finais.

INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre tornou-se uma referência obrigatória na filosofia prática com sua obra *Depois da virtude*, de 1981. Muitos consideram este livro como fundador da corrente denominada “comunitarismo”, que prega o retorno ao pensamento de Aristóteles com o intuito de estabelecer uma crítica radical ao liberalismo individualista dominante. Mas MacIntyre é conhecido também por propor uma “Ética das virtudes” em oposição a uma “Ética das normas” de corte kantiano-liberal.

O tema das virtudes se conecta claramente com a tradição aristotélica, e o próprio MacIntyre afirma sua filiação aristotélica no supracitado *Depois da virtude*. Mas o que não recebe a devida atenção dos comentaristas é que, a partir de 1988, com o livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre evolui para um “aristotelismo tomista”, e agrega, na sua filosofia moral, o conceito de lei natural, além de expandir, à luz de Tomás de Aquino, seu tratamento das virtudes.

O interesse da presente resenha, que pretende abarcar as cinco obras de MacIntyre em português, é bastante modesto, e orientado a explicitar um *topos* central da interpretação de MacIntyre da tradição aristotélico-tomista, que será aqui denominado, por uma analogia remota com o mais conhecido “círculo hermenêutico”, de “círculo ético”. MacIntyre, como se pretende demonstrar, usa esse conceito para interpretar o lugar da virtude (Aristóteles) e da lei natural (Tomás de Aquino) na prática moral e na filosofia moral.

No Livro I da *Ética a Nicômaco* Aristóteles descreve uma circularidade entre a dimensão prática (*praxis*) e teórica (*theoria*) no interior da vida moral. A razão, atuando de maneira espontânea e não refletida na *práxis*, vem reforçada pela sua explicitação na teoria, o que por sua vez, incrementa a racionalidade da *práxis*. Esse é o caminho do aprendizado moral e do progresso moral. Veja-se como Aristóteles descreve o interlocutor adequado para o aprendizado da filosofia prática, aqui denominada “Política”:¹

“Cada um julga bem o que conhece, e disso é bom juiz (...). Por esta razão, o jovem não é um discípulo apropriado para a Política [como saber teórico], já que não tem experiências das ações da vida, e a Política *se apóia nelas e sobre elas versa*; ademais, por deixar-se levar por seus sentimentos, aprenderá em vão e sem proveito, posto que o fim da Política não é o conhecimento, mas a ação; e é indiferente que seja jovem em idade ou caráter, pois o defeito não está no tempo, mas em viver e procurar todas as coisas de acordo com a paixão. Para tais pessoas, o conhecimento [teórico] resulta inútil, como para os intemperantes; em troca, para os que orientam seus desejos e ações segundo a razão, o saber acerca dessas coisas será muito proveitoso.”²

Para fazer um juízo sobre um objeto, deve-se ter algum conhecimento deste objeto. Para fazer um juízo teórico sobre a *práxis* – pois é disso que a Política/Ética como saber teórico trata – a pessoa deve ter familiaridade com a *práxis*. Ora, o juízo teórico almeja enunciar a verdade sobre o objeto. Na concepção semântica da verdade, esta consiste na adequação de uma proposição com um estado de coisas no mundo. Sendo assim, somente aquele que já tem algum acesso ao mundo

¹ A “Política” aqui é o saber teórico que trata do comportamento (*ethos*) humano em geral, seja aquele dirigido à autorrealização (*eudaimonia*) da pessoa [Ética] quanto àquele direcionado ao bem comum [Política em sentido estrito].

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 3, 1095a, 1-10. De agora em diante, EN.

pode discernir a verdade ou falsidade do juízo sobre o mundo. A pessoa justa sabe discernir quando um juízo como “x é uma ação justa/injusta” é verdadeiro ou falso, ainda que não alcance explicitar os fundamentos deste juízo. Por isso o jovem “em idade e caráter” não é alguém apto para o saber teórico sobre a práxis (racional), pois lhe falta esta. O objeto do juízo lhe é inacessível, uma vez que não teve tempo (jovem em idade) ou intenção (jovem em caráter) para conformar sua vida às exigências da razão. Com efeito, os princípios do conhecimento são adquiridos “ou por indução ou pelos sentidos ou pelo hábito”³. Precisamente, os princípios da Política/Ética são aqueles adquiridos pelo hábito. Somente aquele que age racionalmente poderá explicitar os princípios racionais que subjazem à sua práxis em uma teoria. E para este a teoria será “muito proveitosa”. Isso porque a teoria vai aprimorar a práxis, tornando-a mais rigorosa. Ela dará ao agente o conhecimento explícito do universal, de modo que ele possa criticar sua práxis, para confirmá-la ou corrigi-la. Assim, o ponto de partida do círculo ético é a práxis, e após ela elevar-se à teoria, o círculo “fecha-se” provisoriamente (porque pode sempre ser retomado) na práxis: “Não investigamos [teoricamente] para saber o que é a virtude, mas para sermos [praticamente] virtuosos.”⁴

Outros temas relevantes da contribuição de MacIntyre, especialmente quanto aos conceitos de tradição, comunidade e narrativa já receberam atenção cuidadosa por outros estudiosos brasileiros. Quanto ao tratamento extensivo e minucioso desses temas macintyrianos remete-se a esses competentes autores.⁵

1 DEPOIS DA VIRTUDE

Preliminares

A obra *After Virtue* (1981) colocou Alasdair MacIntyre no centro das discussões da filosofia moral contemporânea. Isso ocorreu porque a obra se opõe tanto à filosofia moral moderna como a seus críticos emotivistas. Para o projeto iluminista que fundou a filosofia moral moderna, a moral consiste em um conjunto de padrões normativos a-históricos apreensíveis imediatamente por qualquer ser racional. Não há necessidade de possuir disposições práticas adequadas para se investigar sobre a práxis, o que seria exigido pela doutrina do círculo ético. Quando Nietzsche denuncia o dissenso absoluto na determinação desses padrões que reina na filosofia pós-kantiana, lançando a pretensão universalista da moral moderna no descrédito, ele abriu espaço para os emotivistas, para quem a moral é apenas a expressão do estado afetivo de sujeitos determinados. Para MacIntyre, ambas posições estão equivocadas: a moral não pode ser entendida adequadamente como lei cuja justificação pretende ser a-histórica (iluminismo), nem como particularidade histórica fechada (Nietzsche, emotivismo), mas somente como uma busca da humanidade do humano em um certo tipo de vida orientada teleologicamente.

O “tornar-se humano” plenamente exige que o ser humano desenvolva plenamente suas potencialidades *naturais* de racionalidade e sociabilidade em uma comunidade que pretenda buscar não este ou aquele bem para o ser humano, mas o bem humano – a plenitude humana – como tal. É no interior de tal comunidade que será possível um discurso moral coerente (e verdadeiro). Para este empreendimento, o conceito central passa a ser o de *virtude*, a qualidade (moral) que permite o ser humano tornar-se e permanecer autenticamente humano.

³ EN I, 7, 1098b 4-5.

⁴ EN II, 2, 1103b 2-3.

⁵ Destacam-se as obras de Helder Buenos Aires de Carvalho *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre e Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre*, bem como a coletânea organizada por ele, *Tradição, moralidade e racionalidade – em diálogo com Alasdair MacIntyre*.

“*After*” em *After virtue*, retém, no inglês, a ambigüidade do significado “depois” como foi traduzido em português – *Depois da virtude* – como do significado “em busca de”.⁶ Assim, MacIntyre descreve tanto o mundo moderno, em que a virtude ficou para trás (*depois*), como um projeto de retomada (*em busca de*) da centralidade da virtude na vida contemporânea.

INTRODUÇÃO

Esta obra inicia com um experimento mental: a imagem de um mundo em que a ciência como forma cultural entrou em colapso. Bibliotecas são incendiadas, laboratórios são destruídos, cientistas sofrem perseguição. Uma geração posterior tenta recuperar a ciência. Mas essa geração dispõe somente de vestígios de algo que em outra época era conhecido como ciência: partes de instrumentos, capítulos isolados de livros científicos, expressões encontradas entre anotações esparsas daqueles que, no passado, eram conhecidos como “cientistas”.

Ao colocar em uso novamente expressões como “átomo”, “gravidade”, “quântico”, procurando com elas compreender o mundo natural, a nova geração recuperou a ciência? A negativa de MacIntyre é impiedosa:

Ninguém, ou quase ninguém, percebe que o que estão fazendo não é ciência natural em nenhum sentido adequado, porque tudo o que dizem e fazem obedece a certas leis de compatibilidade e coerência, mas os contextos que seriam necessários para dar sentido a aquilo que eles estão fazendo foram perdidos, talvez irremediavelmente.⁷

O que MacIntyre pretende com a descrição do estado da ciência nesse exemplo fictício é criar um parâmetro hipotético para ilustrar a situação da moralidade no mundo contemporâneo:

A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos a linguagem da moral está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que descrevi. O que possuímos, se essa teoria for verdadeira, são os fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam contextos de onde derivam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade.⁸

De fato, um exemplo de discussão ético-jurídica no Brasil pode ilustrar esse diagnóstico de MacIntyre. Há alguns anos, quando se discutiu o aborto de anencéfalos, tanto na sociedade como nos tribunais, o conceito invocado tanto pelos abortistas como pelos anti-abortistas era o da “dignidade da pessoa humana”. Uns extraíam desse conceito a licitude do aborto, outros a ilicitude. O leitor, por sua vez, deve estar imaginando ainda uma miríade de exemplos análogos, em que os termos utilizados em discussões morais – direitos humanos, justiça social, utilidade - podem assumir praticamente qualquer conteúdo.

Para MacIntyre, a elucidação desse problema – a anarquia do significado dos termos morais - não pode recorrer somente à análise conceitual, pois esta perde de vista a dimensão *histórica* do problema. Tanto as correntes que procuram justificar proposições e posturas morais (fenomenologia, filosofia analítica), como os autores que dizem que a moralidade como tal não possui fundamentos racionais (Nietzsche e seus discípulos genealógicos e desconstrutivistas),

⁶ Essa ambigüidade é mantida em espanhol, no qual a obra foi traduzida como *Tras la virtud*. Devo essa observação a José Reinaldo de Lima Lopes.

⁷ Alasdair MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 14. De agora em diante, DV.

⁸ DV, p. 15.

carecem de uma consciência histórica que lhes permitiria avançar uma explicação para a questão da babel contemporânea dos conceitos morais.

Em uma abordagem que leve a sério a historicidade da condição humana (e da linguagem moral), pode ser proposto um esquema diacrônico revelador de que a confusão atinente à linguagem moral que padecemos é *histórica*, e não diz respeito ao fenômeno moral de todas as épocas, mas a estrutura (ou falta dela) que ele assumiu em nossa época. MacIntyre divide a história da moral do Ocidente (como no exemplo da ciência) em três etapas:

a) A etapa de florescimento.

A linguagem moral é utilizada em um contexto que lhe dá inteligibilidade.

b) A etapa da catástrofe.

A linguagem moral perde o contexto, e as tentativas de devolver significado às expressões morais termina em fracasso.

c) A etapa da desordem.

Privada de um contexto de inteligibilidade, a linguagem moral se torna disponível para qualquer uso. Proliferam teorias relativistas/desconstrutivistas e emotivistas (a moral é mera expressão de sentimentos) sobre a moral.

1.1 A etapa do florescimento: a ética das virtudes

A ética pré-moderna, segundo MacIntyre, é essencialmente uma ética das virtudes.

Sua origem está em Homero, para quem a virtude é uma qualidade necessária para o desempenho excelente de um papel social. Assim, a coragem para o guerreiro e a prudência para os líderes militares e políticos. A herança homérica sofre uma inflexão na tragédia de Sófocles, na qual as virtudes são as qualidades que permitem enfrentar os conflitos que caracterizam a condição humana. A síntese filosófica de Patão é a de que as virtudes são disposições que permitem às partes da alma (intelectual, irascível e concupiscível) desempenhar cada uma sua função de modo excelente.

Esta tradição das virtudes tem seu momento alto em Aristóteles. Para o Estagirita, as virtudes são as qualidades que permitem ao ser humano alcançar seu *telos* natural, a *eudaimonia*, que consiste precisamente no desenvolvimento ótimo de suas potencialidades como ser racional e social. Na visão teleológica de Aristóteles, o progresso moral do ser humano possui três etapas:

a) O ser humano como ele é no seu *estado bruto*.

b) O ser humano como ele *deveria ser* se realizasse seu *telos*.

c) Os preceitos da ética que permitem *passar de um estado a outro*, que determinam principalmente quais virtudes devem ser adquiridas para que o ser humano atinja seu *telos*.

Segundo MacIntyre, a recepção de Aristóteles no medievo por autores teístas (judeus, cristãos, muçulmanos) fez com que “os preceitos da ética precisam ser agora compreendidos não só como mandados teleológicos, mas também como expressão de uma lei divinamente decretada.”⁹ Contudo, mesmo com o acréscimo da lei divina, a estrutura triádica da moral permanece a mesma.

A partir de Aristóteles, MacIntyre propõe elucidar o conceito de virtude a partir de três outros conceitos: prática, unidade narrativa da vida e tradição.

A prática é uma atividade social institucionalizada, com padrões de excelência que evoluem ao longo do tempo. Atividades esportivas e artísticas, por exemplo, como o futebol e o teatro são “práticas”. As virtudes permitem que o participante da prática possa alcançar os “bens internos” da mesma, algo que não pode ser dissociado da participação na própria prática. Os bens externos – dinheiro, prestígio – estão vinculados de um modo contingente com a prática, pois é possível adquirir esses bens de outros modos. Os bens internos encarnam modos de realização humana, são dimensões da excelência humana. De fato, para Aristóteles, a *eudaimonia* não é um

⁹ DV, p. 100.

estado – em geral, de bem-estar, como na modernidade - mas uma atividade, ou na interpretação de MacIntyre, a excelência em um conjunto de atividades que ocorrem na família, no estudo, no trabalho e em todas as comunidades que se estruturam a partir de práticas.

A noção de prática marca a introdução do círculo ético na obra de MacIntyre. O início da vida moral não se dá por uma instrução teórica, mas pelo engajamento em práticas. A práxis (adequada/virtuosa) é a condição da teoria.

A vida humana, para ser inteligível, não pode ser considerada um conjunto de eventos isolados, mas uma sequência concatenada de modo coerente, a saber, uma narrativa. O que chamamos de “fato” ou “evento” só pode ser entendido como momento de uma narrativa. Isso exige que os fatos sejam dispostos no interior de estrutura diacrônica com começo, meio e fim. Uma aula de ensino superior só pode ser entendida como o momento de uma disciplina, e esta como o momento de um curso de graduação. Para uma vida em que devem ser buscados vários bens em várias práticas, a unidade possível é a unidade de uma narrativa. As diversas práticas na qual a pessoa está engajada, para não se tornarem forças centrífugas que dilacerem sua identidade, devem ser integradas em uma narrativa. Ora, as virtudes são precisamente as qualidades necessárias para enfrentar os riscos, superar os desafios e alcançar os bens que se apresentam ao ser humano como autor (e co-autor com os outros) de sua própria biografia.

Por fim, a própria narrativa deve ser entendida como a progressão de uma vida em direção a um *telos*, a uma certa concepção do que é a vida boa ou bem sucedida para o ser humano em geral. Ainda que cada ser humano tenha elementos particulares na realização da vida boa (profissionais, familiares, culturais), há necessidade de que a vida boa de cada um seja uma instanciação de uma concepção universal da vida boa. Ora, isso exige uma tradição que – articulando-se como uma discussão sobre a vida boa em uma comunidade ao longo do tempo – proponha uma determinada concepção de vida boa, à qual a pessoa deve apropriar-se reflexivamente.

A “tradição” aqui se entende de dois modos: como tradição social ou *ethos* de uma comunidade concreta ou o que mais tarde MacIntyre vai denominar “tradição de pesquisa racional” como determinada filosofia moral ou Ética. O círculo ético aqui se dá primeiramente na forma de uma tradição social (prática) para elevar-se a uma tradição teórica (filosófica) que ilumine e corrija a tradição social.

1.2 A etapa da catástrofe: o iluminismo como projeto fracassado

A Ética das virtudes está fundada em uma determinada antropologia filosófica, isto é, uma concepção teleológica do ser humano, ou como prefere dizer MacIntyre na obra em análise, em uma compreensão “funcional”. Um conceito funcional é aquele definido por sua finalidade ou função:

Nós definimos “relógio” e “agricultor” segundo a finalidade ou a função que se espera que eles cumpram. Daí se segue que o conceito de relógio não pode ser definido independentemente do conceito de bom relógio, nem o conceito de agricultor independentemente do conceito de bom agricultor, e o critério que serve a definir o relógio está ligado àquele que define o bom relógio, assim como para “agricultor” e todos os outros conceitos funcionais. Como provam os exemplos precedentes, estes dois tipos de critérios são factuais.¹⁰

Um conceito funcional é aquele para o qual a distinção *moderna* – surgida no séc. XVII – entre “fatos”, de um lado, e “valores”, de outro, não possui aplicação. Se o relógio é um instrumento com uma função, a saber, indicar com precisão as horas, o juízo negativo sobre um relógio que não

¹⁰ DV, pp. 108-109.

cumpra essa função não é “subjetivo” ou meramente “expressão das preferências” do autor do juízo. É um juízo *objetivo*, feito a partir da caracterização adequada do próprio objeto como portador de uma função. Também não há “falácia naturalista” aqui, com uma conclusão normativa a partir de premissas descritivas. O normativo (cumprir a função) é o descritivo (cumprir a função).

Ora, para a Ética das virtudes, “ser humano” é um conceito funcional/teleológico:

Nas versões grega ou medieval da tradição clássica aristotélica, os raciocínios morais utilizam ao menos um conceito funcional central, o conceito de ser humano, como dotado de uma natureza essencial e de uma função ou fim essencial. Na tradição clássica, *humano* se relaciona com *bom ser humano*, a mesma relação que existe entre *relógio* e *bom relógio* e *agricultor* e *bom agricultor*.¹¹

Nesta tradição juízos morais são juízos factuais. Assim, por exemplo, as proposições “A conduta x (virtuosa) conduz ao *telos* humano” ou “A conduta y (viciosa) não conduz ao *telos* humano” são juízos suscetíveis de verdade e falsidade.

Os preceitos morais se apresentam, portanto, como imperativos hipotéticos ou categóricos:

a) Hipotético (Teleológico)

Expressam um comportamento apropriado à realização do ser humano:

“Se você quer atingir o seu *telos*, você deve fazer x.”

Sendo que *fazer x* designa um comportamento segundo uma virtude.

b) Categórico (Deontológico)

Expressam a lei moral (mandamento) estabelecida por Deus:

“Não matar”, “Não roubar”, etc.

As duas classes de imperativos permitem a passagem do ser humano tal como ele é ao ser humano tal como deveria ser se alcançasse seu *telos*.

Ora, quando se examina a moral tal como vem apresentada na filosofia moderna, constata-se seguintes características:

a) a convergência quanto ao conteúdo da moral.

b) a divergência quanto à fundamentação filosófica da moral.

De fato, os filósofos modernos (iluministas e pós-iluministas)

concordam de um modo surpreendente sobre o conteúdo e o caráter dos preceitos que constituem a genuína moralidade. O casamento e a família são, no fundo, tão incontroversos para o *philosophe* racionalista de Diderot como para o juiz Wilhelm de Kierkegaard; o cumprimento de promessas e a justiça são tão invioláveis para Hume como para Kant. De onde vem essas convicções em comum? Evidentemente do seu passado cristão comum, comparado ao qual as divergências entre a formação luterana de Kant e Kierkegaard, presbiteriana de Hume e a católica de tendência jansenista de Diderot são irrelevantes.¹²

O que é surpreendente é que cada um tente justificar a moralidade de um modo que é contraditado pelos demais. Ou seja, tornou-se algo característico da filosofia moral moderna, o fracasso do projeto iluminista de justificação da moral, que consistia em “construir uma argumentação válida para passar de premissas relativas à natureza humana tal como eles a compreendem a conclusões sobre a autoridade de regras e preceitos morais.”¹³ Segundo MacIntyre,

¹¹ DV, p. 108.

¹² DV, p. 98.

¹³ DV, p. 99

isso ocorreu porque foi perdido o contexto teleológico que dava sentido às proposições morais. O iluminismo descansa sobre um esquema diádico (e não triádico, como o de Aristóteles e dos medievais):

a) O ser humano tal como ele é – a natureza humana entendida em sentido empírico (moderno) e não teleológico (aristotélico).

b) Um conjunto de regras herdado da civilização greco-cristã, mas *privado do seu contexto teleológico*.

Na sua origem as regras morais estavam situadas em um esquema onde seu fim era corrigir, melhorar e educar a natureza humana tal como ela é. As regras são derivadas da natureza humana quando tiver desenvolvido plenamente suas potencialidades ou alcançado o seu *telos*, e não como na modernidade, da natureza humana tal como ela é empiricamente. O iluminismo (e sua posteridade) viu-se com dois fatores incompatíveis: uma realidade humana bruta, instintiva e irracional e regras que contrariavam essa natureza. Assim, a natureza humana não poderia fundar a moralidade humana. De fato, Nietzsche vai extrair a conclusão de que as regras morais são opressivas e anti-naturais, uma vez que contrariam todas as tendências e instintos “naturais” do ser humano.

A perda do aspecto deontológico da moral também se acentua com a secularização da sociedade. Se “não há imperativo sem imperador” (Kelsen), as regras morais, sem o recurso à divindade, tendem a ser vistas como imposições de autoridades sem legitimidade para a legislação moral: a sociedade, a mídia, a cultura, a “elite”, etc, o que será criticado pelos “desconstrutivistas” herdeiros de Nietzsche.

1.3 A etapa da desordem: a ascensão do relativismo

MacIntyre propõe uma analogia histórica para ilustrar a situação da moralidade contemporânea - que padece o fracasso do projeto iluminista de justificação da moral - com um fenômeno antropológico observado na antiga Polinésia.

Em fins do século XVIII, marinheiros ingleses observaram que os polinésios estavam sujeitos a uma série de interditos que permeavam o seu cotidiano, como por exemplo, homens e mulheres não podiam comer juntos. Indagados pelo porquê destas proibições, respondiam que elas existiam devido a um tabu. Observe-se que tabu não é sinônimo de proibido. Dizer que algo é tabu é dar uma *razão* a uma proibição. Mas os nativos não conseguiam dizer em que consistia essa razão, o que leva a supor que para eles o conceito tinha se tornado ininteligível. Em 1819, o rei do Havai Kamehameha II abole os tabus, sem maiores conseqüências sociais.

A explicação proposta por MacIntyre acerca do ocorrido consiste em distinguir três momentos históricos:

1) As regras do tabu estão inseridas em um contexto (uma visão de mundo, um conjunto de crenças) que lhe confere inteligibilidade.

2) O contexto se perde, e as regras de tabu perdem inteligibilidade, tornando sua interpretação e justificação controvertidas.

3) As regras de tabu são abandonadas.

Para MacIntyre, Nietzsche pode ser considerado o “Kamehameha II da tradição européia”¹⁴, ao declarar que toda a moralidade defendida pelo iluminismo carece de fundamento racional, é absolutamente arbitrária, e portanto deve ser abolida. É mérito de Nietzsche ter denunciado as pretensões de racionalidade de um conjunto de regras que, por terem perdido seu contexto que as tornava inteligíveis, sobrevivem somente na forma de “tabus” incompreensíveis. Na linguagem moral, dissociam-se significado e uso. As pessoas pretendem que as exigências morais por elas invocadas são universais e impessoais. Mas, não convencendo ninguém, uma vez

¹⁴ DV, p. 196

que inexistem um contexto no qual essas normas possam ser justificadas, elas se mostram como são, segundo Nietzsche: como a racionalização de uma vontade de poder inconfessada.

Nietzsche deve ser considerado o herdeiro, e não o crítico do iluminismo: sua denúncia da catástrofe em que a linguagem moral se encontra só foi possível como reação ao fracasso do projeto iluminista e este só ocorreu por causa do abandono do projeto aristotélico.

1.4 Considerações críticas

O círculo ético nessa primeira obra analisada de MacIntyre, obra que nos permite colocá-lo entre os autores mais relevantes da filosofia prática do século XX e XXI, ainda está incipiente.

A prioridade da práxis está bem estabelecida. Mas o recurso à tradição social, que permite unificar as várias “práticas” em uma concepção de vida boa é insuficiente para alcançar a racionalidade da vida ética, uma vez que a teorização explícita da reflexão filosófica se faz necessário diante do déficit de racionalidade inerente a qualquer tradição social.

Assim, por exemplo, MacIntyre, nessa fase do seu pensamento, não tem recursos para lidar com o papel pedagógico que a lei tem na formação moral do ser humano.

De fato, MacIntyre não tem problemas em reconhecer o papel da lei em qualquer ética. Se a sua ética é uma “Ética das virtudes” por oposição a uma “Ética das regras” moderna, isso não significa que ele, a partir de Aristóteles, não reconheça o papel da lei na vida moral. Em primeiro lugar, cabe à lei positiva especificar quais são as ações absolutamente proibidas, que impediriam aos membros da comunidade de alcançar o seu bem.¹⁵ Também é necessário que a lei determine como se darão as distribuições de bens e encargos no interior da comunidade, para que esta seja uma comunidade “justa”¹⁶.

Mas, com essas teses, ele não está isento dos perigos do historicismo e do relativismo, porque as regras às quais apela são as normas positivas da comunidade, as leis. É fato que é em uma comunidade concreta que se desenvolvem as virtudes, qualidades necessárias para alcançar os bens que compõem o ideal de bem humano ou da vida boa nesta comunidade. Mas, qual é o parâmetro crítico para avaliar se o ideal da comunidade é racionalmente defensável? A concepção de bem da minha comunidade é idêntica ao bem como tal? As leis da minha comunidade estão isentas de injustiça?

Aqui se vê porque MacIntyre, a partir de sua “virada tomista” nos anos 80, vai completar seu projeto ético fundado nas virtudes aristotélicas com uma tematização da lei natural tal como proposta por Tomás de Aquino. A doutrina da lei natural, tal como pensada pelo Aquinate, permitirá a MacIntyre afastar os riscos do relativismo e aprimorar sua consciência do círculo ético na vida moral.

2 JUSTIÇA DE QUEM? QUAL RACIONALIDADE?

Preliminares

John Rawls, com sua *Teoria da Justiça* (1971), colocou a justiça como tema central da filosofia prática contemporânea. Ele propõe um conceito de justiça que pretende universal – ao menos para o mundo contemporâneo – e pretende também que o seu esquema de justificação de uma certa concepção de justiça distributiva possa ser apreendido por qualquer pessoa, independentemente de qualquer pré-compreensão historicamente condicionada. E qualquer pessoa, igualmente, seria capaz de concretizar esse tipo de compreensão, sem necessidade de uma formação moral específica, enraizada na aquisição de virtudes. Ou seja, o ser humano é capaz de

¹⁵ DV, p. 259

¹⁶ DV, p. 259

fazer e efetivar uma teoria moral (da justiça) sem nenhuma práxis prévia (no caso, sem a virtude da justiça). O sujeito rawlsiano está fora do círculo ético.

É esse tipo de projeto “iluminista” adotado tanto pelos contratualistas invocados por Rawls como por seus seguidores liberais e opositores utilitaristas, que é o alvo da presente obra de MacIntyre. O título da obra de 1988 já é uma provocação: *Justiça de quem? Qual racionalidade?*

Para MacIntyre, a justiça é sempre a justiça defendida por pessoas concretas em situações concretas, e a racionalidade é sempre a racionalidade que surge e se desenvolve historicamente como tradição de pesquisa. E tanto uma como outra estão em uma situação de interdependência: só pessoas minimamente justas podem lançar-se a fundar racionalmente uma concepção de justiça, que por sua vez, reverte sobre a prática e a aprimora.

Nesta obra, MacIntyre se assume explicitamente como tomista, utilizando a doutrina da lei natural de Sto. Tomás como complemento à Ética das virtudes aristotélica. E, de modo inédito na história do tomismo, ele utiliza o círculo ético para explicar como as pessoas podem conhecer o conteúdo dos preceitos da lei natural.¹⁷

Introdução

Toda filosofia prática moderna, bem como toda investigação sobre a justiça, depende de duas teses centrais, que serão contraditadas por MacIntyre na obra em análise.

Em primeiro lugar, todo ser humano está apto para entender argumentos morais desde o início da investigação. Esta tese é contrastada por MacIntyre por sua própria tese “anti-moderna”:

Para Hobbes, Hume, Bentham e Kant, há um modo de fundar adequadamente o primeiro princípio ou os primeiros princípios da ação reta, através de considerações que eles pensam estar igualmente disponíveis, no início da pesquisa, a toda pessoa racional como tal. Para nenhum deles a vida moral é concebida como um percurso rumo à descoberta dos primeiros princípios como um fim, cujo total desvelamento é, em ambos os sentidos de “fim”, o fim desse percurso, de modo que num sentido estrito, é apenas no fim que sabemos se no início sabíamos de fato, qual era o verdadeiro início.¹⁸

A vida moral entendida como um “percurso” pressupõe que o fim como término e como finalidade seja parcialmente compreendido já no início. De outro modo, o agente moral não estaria em uma jornada rumo a uma meta, mas apenas perdido. Para Aristóteles, como foi visto, o caminho moral se estrutura bidimensionalmente, com momentos teóricos e práticos se alternando “circularmente” – o círculo ético. O princípio a ser explicitado *teoricamente* só está disponível para aquele que já apreendeu o princípio *praticamente*. Lembrando a citação aristotélica: “dos princípios, uns se apreendem por indução, outros por percepção, e outros por hábito.”¹⁹ Ora, se os princípios da Ética são aqueles que se apreendem pelo hábito, somente a pessoa cujas ações são orientadas pelo hábito da justiça pode se encaminhar à tematização do conceito de justiça. E esse conceito de justiça irá, por sua vez, reforçar e refinar o hábito de justiça.

A apreensão dos primeiros princípios (*archai*), que permite estruturar a investigação moral em um todo sistemático e inteligível, é algo que o filósofo moderno propõe como algo anterior – nos sentidos lógico e cronológico – à própria investigação. Em Aristóteles, e na tradição que ele inaugura, pelo contrário, os princípios que sustentam o empreendimento investigativo estão já presentes na vida do investigador (pois são apreendidos por hábito), e vão se revelando ao longo da investigação, que se articula na forma de uma “tradição de pesquisa”.

¹⁷ Não será tratada aqui a contribuição agostiniana ao pensamento tomásico, objeto dos capítulos IX e X da obra em análise.

¹⁸ Alasdair MACINTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade*, p. 193. De agora em diante, JQ.

¹⁹ EN I, 7, 1098b 4-5.

Uma tradição de pesquisa é uma argumentação continuada no tempo, que tendo começado de modo contingente em uma determinada situação histórica com determinados autores, evolui ao superar suas próprias limitações e ao provar, em encontros dialéticos, sua superioridade racional em relação às tradições rivais. O que essa visão da filosofia supõe é que não existe a “racionalidade-em-si” fora de qualquer tradição. Ora, para MacIntyre a racionalidade humana é histórica, ela surge e se desenvolve historicamente. Assim como não há a “língua-em-si”, mas toda linguagem humana existe e funciona como uma língua histórica particular, também é vã a tentativa de apelar a uma racionalidade a-histórica. Por extensão, qualquer conceito filosófico fundamental, como o de justiça, só pode ser elucidado no interior de uma tradição. Assim, a justiça sempre será aristotélica, tomista, kantiana, rawlsiana, etc. Daí a provocação do título *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Talvez não seja ocioso lembrar aqui que determinado tipo de pessoa irá se identificar com esta ou aquela tradição, pois a racionalidade é sempre desta ou daquela pessoa particular. O que reforça a tese do círculo ético: algo da teoria já está presente na prática do teórico.

Se do ponto de vista teórico, MacIntyre rejeita a idéia da uma “racionalidade imediata” (isto é, não mediada por uma tradição), ele igualmente rejeita (por um imperativo do círculo ético) a tese moderna de que qualquer pessoa está apta a fazer juízos morais, sem ter necessidade de ser especialmente capacitada (virtude) para isso: “O que tem em comum [os autores modernos] é a suposição de que a aquisição da habilidade de fazer juízos morais corretos não exige a aquisição substancial das virtudes como pré-requisito.”²⁰ Por sustentar a doutrina aristotélica do círculo ético, MacIntyre nega essa tese.

2.1 Virtude

As virtudes em Aristóteles e na tradição que ele inaugura são disposições habituais que permitem que o ser humano realize seu *telos* como ser racional e social (*koinonikon* – comunitário). A sua função é tanto permitir que o ser humano aja humanamente aqui e agora, como possibilitar que ele alcance ver sua vida como um todo integrado, racional e social. A vida humana exitosa em todas as dimensões (individual, familiar, política) é vida que alcançou seu telos, a *eudaimonia*.

As principais virtudes na tradição aristotélica – as chamadas “virtudes cardeais”, dispõem o ser humano para sua plena realização como ser racional e social. Na presente obra, MacIntyre adere plenamente a esta lista:²¹

a) Prudência (*phronesis*) – é a razão determinando a ação correta em uma situação concreta, tendo em vista o bem do ser humano e da comunidade à qual ele pertence.

b) Justiça (*dikaioσύνη*) - consiste em dar a cada membro da comunidade o que lhe é devido segundo a razão.

c) Fortaleza (*andreia*) - mantém a fidelidade à razão diante dos perigos, obstáculos e dificuldades, quando estas se opõem ao bem do ser humano e da comunidade.

d) Moderação (*sophrosyne*) - sujeita o prazer à razão e às exigências da vida em comunidade.

Mas as virtudes que levam à ação correta e à vida boa são aprendidas no interior do círculo ético:

As virtudes são, segundo Aristóteles, disposições para agir de modos específicos por razões específicas. Educar para a virtude implica o controle, a disciplina e a transformação dos desejos e sentimentos. Essa educação permite a uma pessoa exercitar as virtudes de modo que não apenas valorize cada virtude em si mesma, mas que também compreenda o exercício das virtudes como sendo também

²⁰ JQ, p. 194.

²¹ O que não fez em *Depois da virtude*, no qual as virtudes que propôs para a excelência nas práticas eram a justiça, a coragem e a honestidade.

necessário para ser *eudaimon*, para que se possa desfrutar o tipo de vida que constitui o bom e o melhor para os seres humanos. E o conhecimento que permite a alguém compreender por que esse tipo de vida é de fato o melhor só é alcançado como resultado de se ter tornado uma pessoa virtuosa.²²

Aqui emerge o seguinte paradoxo: como dedicar-se a buscar a virtude, se somente alguém que já é virtuoso é capaz de compreender o valor de uma vida segundo a virtude? Na verdade, este paradoxo está ligado ao fenômeno da educação na vida humana em geral. O termo “educação” está ligado etimologicamente (*duc*) à ideia de conduzir. A condição humana é tal que a pessoa precisa ser “conduzida” por outrem de uma situação em que ela não sabe a uma situação em que ela sabe. E só neste último estado é que ela pode, por si mesma, apreciar o bem/conhecimento ao qual estava sendo conduzida. O violinista que foi “conduzido” pela família ou por professores desde a mais tenra infância à prática do violino, só poderá apreciar o valor da habilidade que ele adquiriu mais tarde. Só depois de atingir a excelência na sua prática, é que ele pode entender que estava se dirigindo (“sendo conduzido”) a essa excelência. O círculo ético nada mais é do que a aplicação deste fenômeno “pedagógico” ao âmbito da moralidade: só aquele que já se tornou virtuoso pode apreender seu passado como um “ser conduzido” - que é sempre também um “conduzir-se” à virtude.

Para Aristóteles, a *polis*, comunidade política, é também uma comunidade que “conduz” a pessoa à excelência moral. O aprimoramento moral do indivíduo – a aquisição das virtudes que o levam à autorrealização (*eudaimonia*) só é possível na polis: “Não se pode ser justo ou racional de modos práticos sem pertencer a uma polis particular. Uma ideia conflitante com visões caracteristicamente modernas de racionalidade é que a racionalidade não é meramente sustentada, mas parcialmente constituída por sua inserção ou integração numa instituição social de algum tipo.”²³ Isso porque só a polis, com suas leis e instituições, permite ao indivíduo passar de uma situação em que ele está à mercê de suas paixões e instintos a uma situação em que é guiado pela razão. Fora da polis, não há parâmetros para definir o bom e o virtuoso²⁴:

Mas é o que o jovem cidadão [da *polis*] aprende com essas regras sobre o que são a justiça e as outras virtudes, sobre os tipos de ação que são proibidos ou impostos como tais, que fornece o material tanto para o exercício do juízo – que, quando totalmente treinado, torna-se *phronesis* – como para o processo de *epagogé* que leva à formulação dos conceitos adequados das virtudes particulares e da virtude e da bondade em geral, de modo que a compreensão prática pode vir a fornecer uma *arché* a partir da qual o raciocínio prático pode tirar suas premissas mais fundamentais.”²⁵

A importância da comunidade para a vida moral é clara para quem pensa esta última à luz do círculo ético. De fato, as leis da polis determinam quais os comportamentos devem ser evitados (“viciosos”) e quais comportamentos devem ser executados (“virtuosos”) em vista do bem comum da polis. Pela *epagogé* [indução] o cidadão vai apreender o universal presente nos casos particulares da lei. Ao exercer a virtude nesta ou naquela prática, ele vai chegar à compreensão do conceito de virtude em geral. Ao tornar *seus* os juízos do legislador (isso favorece/não favorece o bem comum), o cidadão se torna um prudente (*phronimos*), alguém excelente na elaboração de juízos práticos, que determinam o que deve ser feito/evitado nas situações concretas.

²² JQ, p. 124.

²³ DV, p. 137

²⁴ Lembre-se que a polis fornece apenas um exemplo do conceito de “comunidade” cujos traços centrais relevantes para a vida moral podem se dar em contextos históricos muito distintos da cidade-Estado grega.

²⁵ DV, p. 136

Para que tipo de vida conduz a polis? O que é a vida boa neste tipo de comunidade? Se os comentaristas de Aristóteles debatem sobre o que constitui a vida boa possibilitada pela polis em Aristóteles – se a vida ativa de virtudes morais ou a vida contemplativa de virtudes intelectuais – MacIntyre as unifica do seguinte modo: as virtudes morais preparam e ao mesmo tempo integram um ideal de vida boa que culmina em uma atividade teórica/contemplação:

A polis, pelo menos o melhor tipo de polis, visa alcançar todos os bens de seus cidadãos, e para os seres humanos, o mais alto bem a ser alcançado, o que numa vida individual é aquilo em função do que tudo mais é feito, é a *theoria*, um certo tipo de compreensão contemplativa. As atividades virtuosas que capacitam alguém para servir à polis culminam e são aperfeiçoadas numa realização intelectual interna à atividade do pensamento.²⁶

A razão, colocada à serviço da verdade em si (*theoria*) encontra-se em uma posição mais elevada do que a razão colocada a serviço do bem (*práxis*). Mas isso não significa que a verdade teórica da contemplação esteja disponível ao indivíduo após ele ter alcançado a apreensão da verdade prática no exercício das virtudes morais. A verdade teórica relacionada à práxis – uma concepção do bom e do melhor ou da vida boa – é condição da (boa) práxis. Mais uma vez, se faz presente o círculo ético: “Ao desenvolver tanto nossa concepção do que é bom como o hábito de julgar e agir corretamente – e nenhum pode ser desenvolvido corretamente sem o outro – gradualmente aprendemos a corrigir cada um à luz do outro, caminhando dialeticamente entre eles.”²⁷

Ou ainda, em uma outra formulação do funcionamento do círculo ético:

O indivíduo terá de raciocinar a partir de alguma concepção inicial do que é bom para ele, sento o tipo de pessoa que é (...), e avançar em direção à visão mais bem-fundamentada que puder descobrir quanto ao que é o bom como tal, para os seres humanos como tais; e aí terá de raciocinar a partir do que é bom e melhor como tal, visando a uma conclusão sobre o que é melhor para ele realizar aqui e agora na sua situação particular.²⁸

Nessa passagem, MacIntyre cita uma formulação presente na *Metafísica* de Aristóteles do círculo ético: “Nas ações, deve-se partir do bem para cada um e, alcançando o bem universal, fazer que esteja seja o bem de cada um.”²⁹ O bem para cada um – a vida boa para esta pessoa – é efetivado na práxis e o bem universal – a vida boa para os ser humano em geral – é alcançado na teoria. A pessoa virtuosa terá de determinar primeiramente o que é o bem para si mesma na situação em que se encontra (verdade prática) e dirigir-se a uma formulação, ainda que rudimentar, do que seria o bem para o ser humano como tal ou bem universal. A partir dessa concepção teórica do bem, o agente deve confirmar/desconfirmar o que foi identificado como o bem na práxis. E sua razão prática irá adotar como princípio do raciocínio a concepção teórica sobre o bem. Esse “ir e vir” da práxis à teoria³⁰, é um processo “circular” fundador das virtudes e fundado sobre elas:

Na sua formação inicial, foi a aquisição de hábitos virtuosos que capacitou o virtuoso a realizar as ações, através da reflexão sobre as quais formulou pela primeira vez, mesmo que inicialmente de forma esquemática, os princípios de

²⁶ JQ, p. 122

²⁷ JQ, p. 132. Não há grifo no original.

²⁸ JQ, p. 140.

²⁹ Aristóteles, *Metafísica* VII, 4, 1029b 6-8.

³⁰ “Raciocinamos teoricamente na direção desse fim último e sobre esse fim último que é a *arché* [princípio] da pesquisa e do raciocínio práticos, mas, a partir dessa *arché*, é através do raciocínio prático que somos conduzidos a conclusões práticas quanto a como agir.” (JQ, p. 211). Grifos no original.

ação que definem a excelência humana, as várias virtudes e, realmente, o bom e o melhor em si. Além disso, ao agir dessa maneira, tornou-se capaz de empenhar-se na pesquisa teórica da prática, assim como em pesquisas práticas, deliberações, nas quais não poderia se empenhar se não tivesse as virtudes.”³¹

Ao encerrar este tópico, deve-se mencionar duas questões que ajudam a iluminar a transição para a tematização da lei natural em Tomás.

Em primeiro lugar, Aristóteles defende que toda *polis*, por ter a pretensão de realizar a vida boa para todos (bem comum), fornece um critério necessário e *suficiente* para efetuar a sua própria crítica:

“Exatamente porque a *polis* é definida funcionalmente como o tipo de associação humana, cujo *telos* particular é a realização do bem como tal (...), os cidadãos de cada *polis* tem os recursos racionais para julgar o sucesso e o fracasso de sua própria cidade em fazer e ser o que uma polis nos seus melhores momentos faz e é.”³²

Ora, a *polis*, como mais alta realização da humanidade para Aristóteles, para quem o ser humano é um animal político, isto é, alguém que desenvolve plenamente sua própria humanidade na vida política, sempre mostrou-se incapaz de livrar-se da equivalência entre “politicidade” e “humanidade”. Aqueles que não eram reconhecidos como cidadãos (mulheres, escravos, estrangeiros) não eram reconhecidos na sua humanidade. É aqui que a tradição grega e aristotélica demanda um padrão extra-político para determinar o reconhecimento universal do ser humano como tal, independentemente de seu estatuto político. Esse padrão será oferecido por Tomás de Aquino sob a denominação de “lei natural”.

Uma outra questão, que mostra a acuidade de MacIntyre como intérprete de Aristóteles, é destacar o papel da amizade como “educadora nas virtudes”, do mesmo modo que a polis:

“Ao exercer as virtudes e perseguir o bom e o melhor precisamos dos nossos amigos para nos ajudar, quando somos maduros, assim como precisávamos de professores quando ainda éramos imaturos.”³³

Essa defesa do papel da amizade na formação moral da pessoa vai ser retomada quando MacIntyre propor a amizade como o *locus* privilegiado da formação moral do agente que pretende conhecer e viver a lei natural.

2.2 Lei natural

Tomás de Aquino, como teólogo cristão, não podia deixar de afirmar a universalidade do chamado à excelência moral. Se, no mundo grego, a excelência era apanágio de uma minoria, para o cristianismo todo ser humano é um agente moral que pode, neste mundo, alcançar uma “felicidade imperfeita”. Mas isso não significa romper com as exigências pedagógicas de Aristóteles, de quem herda a teoria das virtudes: sem educação adequada, não pode haver virtude.

Mas a potencialidade para a virtude não está mais restrita, como em Aristóteles, ao cidadão de uma polis bem organizada. Ela é inerente a todo ser humano, sob forma da lei natural presente na *synderesis*: “*Synderesis* é, na sua [Tomás] visão, a disposição natural manifesta na nossa apreensão mais básica desses [lei natural] preceitos, que nós não compreendemos como resultado de uma pesquisa porque um conhecimento de sua verdade já está pressuposto em toda atividade prática.”³⁴

³¹ JQ, p. 152

³² JQ, p. 137

³³ JQ, p. 136.

³⁴ JQ, p. 203.

A sindérese é o “hábito dos primeiros princípios” da razão prática, que capacitam todo agente humano a identificar o bem. Com esse conceito, Tomás pretendia superar o desafio colocado pela teoria aristotélica das virtudes à teologia cristã:

Os autores bíblicos, desde o escritor do Deuteronômio até Paulo declararam que todo ser humano tem um conhecimento suficiente das exigências da justiça, tal como definida pela Lei de Deus, para ser considerado responsável à luz desse conhecimento. Assim, Sto. Tomás enfrentava um problema: a aquisição do conhecimento prático e o exercício do raciocínio prático bom não podem ocorrer sem algum desenvolvimento das virtudes morais e isso, por sua vez, só pode ocorrer por meio da educação; entretanto, deve ser verdade que aqueles que ainda não foram educados e os privados da possibilidade dessa educação possuem conhecimento prático suficiente para fazer e ser o que a justiça divina exige.³⁵

Onde está este conhecimento prático? Como foi adquirido? Ele está disponível para toda pessoa, ou ele está restrito àqueles que receberam instrução adequada no interior de certo tipo de instituição, como queria Aristóteles (polis)? O universalismo de Tomás defende que toda pessoa tem em si a potencialidade de se tornar um agente moral, capaz de juízos e comportamentos segundo a virtude. Não é uma necessidade que a educação moral se dê segundo práticas sociais institucionalizadas (família, comunidade política, igrejas, etc), mas ela pode ocorrer a partir da iniciativa da própria pessoa: “Toda educação é a atualização de uma potencialidade (...). Toda educação é, em parte, auto-educação.”³⁶

É aqui que teoria da lei natural de Tomás vem suprir a necessidade de instituições políticas (Aristóteles) para a educação nas virtudes. Segundo o Aquinate, todo ser humano, como ser racional, possui um “hábito dos primeiros princípios” da razão prática, a sindérese: “As virtudes morais recebem o seu fim da razão natural chamada sindérese.”³⁷

A lei natural é a lei do pleno desenvolvimento humano. Usando a conhecida frase do poeta grego Píndaro, a síntese dos preceitos da lei natural poderia ser expressa assim: *Torna-te o que és*. O que significa: *Torna-te plenamente humano* ou ainda *Seja fiel à tua natureza humana*. E tudo aquilo que a humanidade exige de cada indivíduo, identificado com o desenvolvimento das virtudes, já está disponível para todo ser humano na sua razão e na sua vontade:

A virtude é natural ao ser humano (...), enquanto na razão do ser humano estão presentes naturalmente certos *princípios naturalmente conhecidos*, tanto na ordem do saber quanto na ordem da ação, princípios que são sementes das virtudes intelectuais e das virtudes morais; e enquanto está presente na vontade um apetite natural do bem conforme à razão.³⁸

A razão comanda: “Aja de tal modo que teu comportamento seja a expressão de uma virtude.” Ou seja, os preceitos primeiros da razão prática – a lei natural – impõem a conduta virtuosa ao agente: “Todos os atos das virtudes dizem respeito à lei natural.”³⁹

Mas, sem um ensino formal, em que a pessoa tenha acesso a um mestre (familiar, pedagógico, político) que lhe conduza ao conhecimento e à aquisição das virtudes, como conhecer a lei natural que lhe prescreve a virtude? Como atualizar a potência disponível a todos da sindérese? Para demonstrar toda originalidade de MacIntyre como intérprete de Tomás, ao colocar a *amizade*

³⁵ JQ, p. 195

³⁶ JQ, p. 195.

³⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II, q. 47, a.6. De agora em diante, S.T.

³⁸ S.T. I-II, q. 63, a.1. Não há grifo no original.

³⁹ S.T. I-II, q. 94, a.3.

no centro da pesquisa prático e teórica sobre a lei natural, faz-se necessário uma citação extensa, para o que se pede a paciência do leitor:

Em primeiro lugar, deve a pessoa perguntar: *Qual é o meu bem? e Que preceitos devo seguir, a fim de aprender o que ele é?* do modo mais persistente e inquisitivo possível. A tentativa de responder a essas questões no mínimo tornará claro para tais pessoas que não podem perseguir seus bens, quaisquer que sejam, isoladamente e que as relações que estabelecem, a fim de atingir seus bens mais óbvios devem ser tais que lhes permitam aumentar seu conhecimento do que é o seu bem. Observe que, internamente a esse processo de questionamento, há uma tendência oriunda das inclinações e um movimento partindo dessas inclinações para satisfazer as necessidades físicas e biológicas, e para o direcionamento da vida social (S.T. I-II, q. 94, a.2).

O que a pessoa até então privada da educação moral adequada tem de descobrir é que precisa de um amigo que será também seu professor no aprendizado das virtudes. Pois os que ainda são moralmente imaturos precisam, de qualquer forma, de amigos, se querem tornar-se virtuosos (Tomás de Aquino, *Comentário à Ética a Nicômaco* VIII, lect. 1); e assim, a primeira pesquisa de tal pessoa deve ser como ela deve constituir relações de amizade com outras, de modo que através desses relacionamentos possa aprender o que é o seu bem.⁴⁰

O bem do ser humano se dá sempre no interior de uma relação com o outro. A pergunta pelo bem não pode ser conduzida sem a crítica e o estímulo do outro. Os vieses e a parcialidade própria do ser humano exigem correção que só um ponto de vista externo pode proporcionar. Este outro, na tradição aristotélico-tomista, é o amigo. Assim a própria amizade, entendida como uma expressão da sociabilidade natural do ser humano, *locus* no qual ele alcança seu bem, constitui uma virtude, com o destaque dos seguintes elementos já presentes na teorização de Aristóteles:

a) Benevolência – querer o bem do amigo por ele mesmo. O amigo é fim, e não meio.

b) Beneficência – fazer o bem ao amigo. Isso supõe não só empatia, sentir com o amigo, mas *conhecer* realmente qual é o seu bem, para poder efetivá-lo.

c) Reciprocidade – a relação de amizade é bidirecional. A atitude de benevolência e a conduta de beneficência de cada membro da relação são mutuamente simétricas.

Cada um desses elementos está presente desde o início da relação, pois fazem parte do conceito de amizade. O sentido de cada um deles, contudo, só se fará conhecer plenamente com o tempo, embora a dimensão *negativa* desses elementos – não querer o mal do outro (benevolência), não fazer o mal ao outro (beneficência) e evitar toda desigualdade na relação (reciprocidade) estão dadas desde o início. Ora, isso já denota um *conhecimento* da lei natural. A lei natural constitui a estrutura moral da amizade:

Naturalmente, não podemos esperar inicialmente dessa pessoa uma compreensão acabada das implicações da amizade mútua. Mas deve ficar claro para qualquer pessoa quais são os preceitos básicos que devem ser obedecidos, ao desejar-se o bem de outra pessoa como amigo, de modo que o amigo esteja garantido, no que toca à primeira pessoa [o amigo] contra ameaças à sua integridade física, contra a perda de suas posses, difamação, entre outras coisas. Mas obedecer a esses preceitos significa *obedecer aos preceitos básicos da lei natural* e aos preceitos que decorrem imediatamente deles, e assim empenhar-se na *educação das virtudes* que é a preparação para a pesquisa prática adequada. O que significa que as relações humanas, através das quais qualquer um pode esperar aprender a natureza do seu bem, são elas próprias definidas, na prática e na teoria, pelos padrões determinados pela lei natural. Portanto, a lei natural é revelada não apenas

⁴⁰ JQ, p. 197.

como um dos objetos principais da pesquisa prática, mas como o *pressuposto de toda pesquisa prática efetiva*.”⁴¹

A prática da lei natural é condição da busca teórica da lei natural – é o círculo ético aplicado à doutrina da lei natural de Tomás de Aquino. Todos aqueles que se engajam na pesquisa sobre a lei natural só podem fazê-lo se já estiverem seguindo a lei natural. Não se pode perguntar pelo bem de um modo sistemático e rigoroso sem o auxílio do amigo. Mas a própria relação com o amigo já impõem certos deveres que são expressão das virtudes que levam o ser humano aos comportamentos que lhe são “naturais”, isto é, expressão de sua racionalidade e sociabilidade. A amizade exige:

a) Prudência – conhecer o que o bem comum – o bem próprio e o bem do amigo – exigem aqui e agora.

b) Justiça – saber o que é devido ao amigo.

c) Fortaleza – superar todas as dificuldades inerentes à amizade, bem como assumir riscos para mantê-la, quando necessário.

d) Moderação – as exigências da amizade tem prioridade sobre a busca do prazer.

A amizade é o lugar do exercício e do aprendizado das virtudes. Com isso, ela leva ao conhecimento da lei natural, pois é essa que contém “as sementes das virtudes”, como foi dito. Deve-se observar que a educação própria da amizade é eminentemente prática:

“É importante não compreender essa educação de um modo por demais intelectualizado. A prática das virtudes morais é fundamental para que possamos adquirir o conhecimento sobre elas e há um tipo de conhecimento que deve ser adquirido dessa forma que não é de modo algum produzido pela pesquisa intelectual. Podemos aprender o que é uma virtude através da experiência de ter nossa vontade direcionada por essa virtude (*per inclinationem*); Sto. Tomás chama a esse tipo de conhecimento conhecimento por conaturalidade. Portanto, a prática da virtude da justiça produz um conhecimento desse tipo, incluindo um conhecimento dos preceitos da lei natural.”⁴²

Esse conhecimento prático é condição do conhecimento teórico, como foi visto em Aristóteles. O virtuoso sabe o que a virtude exige dele, mesmo que não saiba definir o que é a virtude. As pessoas seguem a lei natural, sem ter um conhecimento explícito da mesma. Aqui MacIntyre acompanha Jacques Maritain: “O modo próprio pelo qual a razão humana conhece a lei natural é o conhecimento por inclinação. Essa espécie de conhecimento não é um conhecimento claro conceitualmente. É um conhecimento obscuro, não sistemático, vital, por conaturalidade.”⁴³

Todos sabem que a vida social exige a restrição de alguns comportamentos – matar, roubar, mentir – e a efetivação de outros – prestar socorro, ser útil aos demais - sem que as pessoas saibam classificar esses deveres como sendo da lei natural. Esse é um conhecimento prático, como aquele da pessoa que sabe orientar-se em determinada área sem ser capaz de produzir um mapa sobre a referida área⁴⁴

Isso não significa que o conhecimento teórico seja dispensável. Em determinado momento, toda pesquisa prática – qual é o meu bem? – sempre se tornar uma pesquisa *explicitamente* teórica – qual é o bem do ser humano como tal? Pois o bem particular de um ser humano (buscado na prática) só pode ser a concretização do bem do ser humano como tal (descoberto na teoria). E tanto uma como outra pesquisa exigem a amizade.

⁴¹ JQ, p. 198. Não há grifo no original.

⁴² JQ, p. 213.

⁴³ Jacques Maritain, *O homem e o Estado*, p. 109.

⁴⁴ O exemplo é de Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 186.

3 TRÊS VERSÕES RIVAIIS DA INVESTIGAÇÃO MORAL – ENCICLOPÉDIA, GENEALOGIA E TRADIÇÃO

Preliminares

A presente obra, publicada em 1990, é uma reelaboração das *Conferências Gifford*, proferidas na Universidade de Edimburgo em fevereiro de 1988. Nestas, MacIntyre contrasta o projeto do que ele chamou de Tradição (Sócrates-Platão-Aristóteles-Agostinho-Tomás de Aquino) com o projeto da Enciclopédia (concretizado na Nona Edição da Enciclopédia Britânica de 1873), bem como com o projeto da Genealogia (Nietzsche e seus seguidores, especialmente Foucault e os “desconstrutivistas” pós-modernos).

A Tradição se move entre o racionalismo a-histórico da Enciclopédia e o irracionalismo historicista da Genealogia. A tese de MacIntyre é que o ser humano é um ser racional (Enciclopédia) e histórico (Genealogia), ou, de um modo mais preciso, ele é histórico porque é racional, fazendo escolhas e executando projetos que alterem a si mesmo e ao mundo. De outra parte, sua racionalidade é histórica, desenvolvendo-se em três etapas de uma tradição de pesquisa em uma sequência cronológica.

A primeira fase, de caráter mítico-religioso, estabelece uma série de textos e crenças que são assumidos por uma comunidade concreta. Na segunda fase, estes textos e crenças são submetidos à crítica filosófica, que separa o trigo da verdade do joio do erro. Na terceira etapa, a tradição em foco deve desenvolver-se (ou perecer) em um confronto dialético com outras tradições. Neste confronto, a tradição deve ser capaz de mostrar sua superioridade em relação a seus adversários, superando inconsistências, preenchendo lacunas, ganhando em clareza nas formulações de seus primeiros princípios e refinando o rigor das suas inferências.

Neste livro, MacIntyre propõe que a forma mais madura que a Tradição adquiriu, a saber, o tomismo, é capaz de incorporar as contribuições da Enciclopédia e da Genealogia, ao mesmo tempo que alcança revelar suas limitações e inconsistências. Com isso, ele pretende afirmar – historicamente – a superioridade racional da Tradição face às tradições rivais. Essa superioridade está sempre sujeita a ser desafiada por qualquer outra tradição que surja no curso da história.

Mas o foco desta resenha é o círculo ético, que une em si os questionamentos do agente moral e do filósofo: “O teórico filosófico deve indagar: qual é o bem específico dos seres humanos? Cada indivíduo deve indagar: qual é o meu bem como ser humano?”⁴⁵ Deve-se sempre ter presente que “não há que se falar em uma forma de investigação filosófica que não seja prática em suas implicações, assim como não há investigação prática que não tenha de ser filosoficamente pertinente em seus pressupostos.”⁴⁶

3.1 Virtude

A investigação moral, tanto teórica quanto prática, no interior do tomismo, deve se estruturar em torno dos seguintes temas:

- 1) A vida boa para os seres humanos.
- 2) As virtudes que qualificam a ação como boa e o agente como bom (dirigindo-se ao seu *telos* – a vida boa).
- 3) As leis que promovem as virtudes e conduzem à vida boa para todos (bem comum).

Assim, a vida moral é uma vida que expressa os conceitos adequados acerca da vida boa, da virtude e da lei (natural e positiva): “Viver uma vida *praticamente* bem ordenada é incorporar

⁴⁵ Alasdair MACINTYRE, *Três versões rivais da investigação moral – Enciclopédia, Genealogia e Tradição*, p. 213. De agora em diante, TVR.

⁴⁶ TVR, p. 213.

os *conceitos universais* que compreendemos e justificamos nessas investigações nas particularidades de nossas vidas individuais.”⁴⁷

Há uma circularidade entre reflexão e experiência. Uma determinada concepção do bem deve ser sujeita à reflexão: *isso o que o desejo apresenta como um bem para mim é verdadeiramente o meu bem?* Depois de passar pelo crivo da razão, o desejo, agora concretizado, fornece um novo conhecimento sobre o bem, advindo da experiência: como o bem experimentado lança luz sobre o bem pensado/refletido? E assim a reflexão (raciocinar a partir dos princípios) e a experiência (raciocinar em direção aos princípios) se corrigem mutuamente.⁴⁸ Mas a circularidade ética só pode funcionar se a reflexão e a experiência forem aquelas de um agente “capaz de verdade” e este é aquele (e só aquele) dotado de virtude:

“Temos que começar adquirindo o suficiente das virtudes para ordenar nossas paixões corretamente, para que não queiramos nos distrair nem nos deixarmos enganar pela multiplicidade dos bens que parecem nos propor e para que adquiramos as experiências iniciais de regras a serem seguidas e de ações-guia a partir da qual podemos começar a aprender como compreender melhor nossos preceitos e máximas, sem deixar de estender a aplicação desses preceitos e máximas a uma gama crescente de situações particulares.”⁴⁹

É algo estranho à modernidade – e às suas correntes dominantes racionalista (Enciclopédia) e irracionalista (Genealogia) que somente pessoas dotadas de virtude possam progredir na investigação moral, especialmente teórica. O pressuposto da investigação filosófica moderna é que qualquer um, independente de seu caráter, pode empreendê-la com sucesso. Há uma “igualdade de oportunidades” no mundo moral: todos iniciam do mesmo ponto de partida. Ora, isso é negado peremptoriamente pela Tradição:

“O que emergiu do confronto de Sócrates com Cálicles no *Górgias* foi que para se engajar na investigação racional, por intermédio do método dialético, é pré-condição que alguém deva possuir e reconhecer certas virtudes morais, sem as quais algum progresso cooperativo na dialética se tornará impossível, algo reconhecido por Platão na *República*, em identificação daquelas virtudes cuja prática deve preceder a iniciação na comunidade filosófica e também, por Aristóteles, em seu relato da inseparabilidade das virtudes morais e intelectuais na comunidade política e filosófica.”⁵⁰

Como cada um é afeta a percepção e o conhecimento do bem. A ideia de uma “objetividade” moral acessível a qualquer contraria a mais comezinha experiência. Tente convencer um avaro de que o dinheiro não é o bem supremo. Ele só vai entender os argumentos se deixar de ser avaro. Ou seja, a verdade moral só está disponível para aquele que se tornou capaz dela, aquele que se tornou um tipo específico de pessoa por ter virtudes, como já ensinava Platão: “Do ponto de vista do *Górgias* e da *República*, o investigador tem de aprender a tornar-se um tipo específico de pessoa, se pretende avançar para o conhecimento da verdade sobre o seu bem e sobre o bem humano.”⁵¹

Uma Ética das virtudes não dispensa a necessidade de regras/leis. O aprendizado de condutas virtuosas e a conduta interpessoal necessitam de padrões explícitos e fixos, para permitir tanto o aprimoramento moral da pessoa que ainda não tem virtudes (e que pelo cumprimento das

⁴⁷ TVR, p. 142. Não há grifo no original.

⁴⁸ “Tenhamos presente que os raciocínios que partem dos princípios diferem dos que conduzem aos princípios.” EN I, 4, 1095a 31-32.

⁴⁹ TVR, p. 216.

⁵⁰ TVR, p. 112.

⁵¹ TVR, p. 113.

regras, irá adquiri-las) como para a ordem necessária ao bem comum. As regras ensinam o que a virtude exige, e a virtude ensina como aplicar as regras: “Regras e virtudes estão inter-relacionadas. Possuir a virtude da justiça, por exemplo, envolve a vontade de dar a cada um o que lhe é devido e o conhecimento de como aplicar as regras que evitam a violação daquela ordem em que cada um recebe o que lhe é devido.”⁵²

Contudo, se a virtude está *contingentemente* ligada a regras/leis positivas – uma vez que essas regras podem ser contrárias à virtude – ela está ligada *necessariamente* à lei natural.

3.2 Lei natural

A lei natural, segundo Tomás de Aquino, é a “participação da criatura racional na lei eterna.”⁵³ Ora, a lei eterna nada mais é do que a ordem divinamente instituída do universo. Essa ordem impõe-se naturalmente nas criaturas inanimadas e animadas, mas no ser humano, dotado de razão e livre-arbítrio, a ordem do cosmos só se impõe como um padrão livremente reconhecido. Isso significa que o conhecimento do que é - a ordem do mundo - e a obrigação do dever ser – a conduta virtuosa - estão inextricavelmente ligados:

“O teísmo judaico-cristão, detém, em seu núcleo, a visão de que o mundo é o que é, independentemente do pensamento e do julgamento humanos, do desejo e da vontade. Existe uma única visão verdadeira do mundo e de sua ordenação, e, para que os julgamentos humanos sejam verdadeiros e para que o desejo e a vontade do homem visem o que é genuinamente bom, eles devem estar em conformidade com essa ordem divinamente criada.”⁵⁴

Esta ordem cósmica é que permite que as pessoas possam se guiar pela lei natural – a ordem tal como se apresenta à razão humana – sem que necessariamente a pessoa conheça *explicitamente* o conteúdo da lei natural. O agente pode fazer o bem sem que possa justificar teoricamente o bem em questão. Esse tipo de conhecimento Tomás denominava conhecimento por “conaturalidade” ou “por inclinação”, como foi visto acima. A pessoa honesta tem afinidade com atos honestos. Ela consegue discernir, nos casos concretos, o que a honestidade exige dela, sem que seja necessário tomar consciência de uma definição qualquer de honestidade. A moral da Tradição não é “construtivista”: o bem existe independentemente de argumentação, e pode ser acessado sem argumentação. A virtude é “natural” ao ser humano, assim como o seu bem só pode ser o bem de uma natureza específica, natureza cuja inteligibilidade é dada por seu lugar no interior de uma ordem de essências racionalmente estruturada. A pessoa virtuosa cumpre as exigências que a ordem (lei eterna) coloca ao ser humano (lei natural) sem que tenha de ter uma teoria para isso:

“De acordo com Tomás de Aquino, existe uma forma de conhecimento moral que não é, por si mesma, exclusivamente teórica. A prática das virtudes e a experiência de ter a vontade dirigida por virtudes gera conhecimento por intermédio daquilo que Tomás de Aquino chama de *conaturalidade* (S.T. II-II, q. 45, a.2) e muitos sujeitos agentes comuns, educados nessa prática nas famílias ou comunidades locais, aprendem a ser e são virtuosos sem que explicitamente levantem questões filosóficas.”⁵⁵

Mas em toda tradição moral há um momento de crise, aquele em que os princípios legados pela tradição precisam ser reformulados para poder fazer frente a novas circunstâncias. Aí se faz

⁵² TVR, p. 229.

⁵³ S.T. I-II, q. 91, a.2.

⁵⁴ TVR, p. 122.

⁵⁵ TVR, p. 214. Grifo no original

necessária a “segunda navegação” de Platão: quando a primeira navegação (o barco é levado pelo vento) se torna inviável, é necessária a segunda navegação: os integrantes do barco devem remar. Essa metáfora náutica é utilizada por Platão para mostrar que, diante da crise da tradição moral (primeira navegação), faz-se necessária a filosofia moral (segunda navegação):

“Mas, quando tradições morais estabelecidas deparam-se com situações de mudança (...), a vida moral de tempos em tempos inevitavelmente precisa levantar teorias. Isso ocorre porque, em tais situações, somos forçados a voltar a uma reconsideração dos primeiros princípios e do como eles se aplicam aos particulares.”

O autor tomista que, no século XX, mais deu atenção à questão do conhecimento por conaturalidade da lei natural foi, como já citado, Jacques Maritain. Ele estabeleceu que o conhecimento pré-reflexivo da lei natural tem prioridade sobre o conhecimento reflexivo: “O modo próprio pelo qual a razão humana conhece a lei natural é o conhecimento por inclinação. Essa espécie de conhecimento não é um conhecimento claro conceitualmente. É um conhecimento obscuro, não sistemático, vital, por conaturalidade.”⁵⁶ Voltemos ao exemplo da pessoa honesta: ela não conhece *teoricamente* (por meio de argumentos e definições) o que é a honestidade. Ela conhece *praticamente* (por conaturalidade) o que é um ato honesto. E nas exigências mais gerais, todos são dotados deste conhecimento da lei natural. Por exemplo, as pessoas de todas as culturas são ensinadas que a honestidade exige que a propriedade seja respeitada, ou em outros termos, que a lei natural tem entre seus preceitos o *não roubarás*. E esse conhecimento do dever de honestidade imposto pela lei natural adveio não por uma investigação teórica da pessoa isolada, mas lhe foi proporcionado socialmente: “O conhecimento dos aspectos primordiais da lei natural exprimiu-se primeiramente em moldes sociais e não tanto em julgamentos pessoais.”⁵⁷ Essa teoria do conhecimento pré-predicativo ou pré-reflexivo da lei natural foi utilizada por Jacques Maritain para afirmar que, na nossa cultura, os preceitos da lei natural estão consubstanciados nos chamados “direitos humanos”. Assim, o direito à vida, que todos reconhecem, nada mais é do que a contrapartida do dever da lei natural de respeitar a vida – *não matarás*. A lei natural, na cultura contemporânea, é conhecida como um conjunto de direitos derivados da natureza humana – os direitos humanos. Ainda que poucas pessoas tenham condições de fundamentar filosoficamente os direitos humanos, todos reconhecem (por conaturalidade) as suas exigências.

É contra esta interpretação da lei natural de Sto. Tomás aplicada aos direitos humanos apresentada por Jaques Maritain que se volta a argumentação de MacIntyre:

“O que Maritain pretendia afirmar era uma versão moderna da tese de Tomás de Aquino acerca do fato de que todo ser humano tem, dentro de si, um conhecimento natural da lei divina, e portanto, daquilo que todo ser humano deve a todo os outros seres humanos. O plano da pessoa pré-filosófica é sempre o de uma pessoa dotada de capacidades morais suficientes. Mas, o que Maritain deixou de considerar adequadamente foi o fato de que em muitas culturas, especialmente na modernidade, as pessoas comuns são induzidas ao erro de dar expressão moral a essas capacidades por meio do assentimento a falsas teorias filosóficas. Assim tem sido desde o século XVIII, com assentimento a uma concepção de direitos alheia e ausente do pensamento de Tomás de Aquino, porque, na visão tomista, os direitos que são normativos para as relações humanas são derivados e garantidos apenas pela lei divina, apreendida por aqueles que não tem os recursos proporcionados pela auto-revelação de Deus, como lei natural. A lei é primária,

⁵⁶ Jacques MARITAIN, *O homem e o Estado*, p. 109.

⁵⁷ Idem, *ibidem*.

os direitos são secundários. Mas, para o Iluminismo e a modernidade pós-iluminista, os direitos humanos fornecem um padrão anterior a todas as leis.”⁵⁸

O rechaço de MacIntyre à noção de direitos humanos – que já foram caracterizados como “ficções” em *Depois da virtude* – está na sua origem moderna, em que são caracterizados como direitos próprios aos seres humanos em um estado associativo. Ora, para MacIntyre, esse é o erro antropológico básico da modernidade: conceber o ser humano fora de suas relações com outros seres humanos. A normatividade dos direitos, nesse contexto, torna-se negativa: os direitos estabelecem limites e barreiras à interação social. Os direitos humanos, concebidos como poderes/faculdades de seres humanos cuja identidade mais profunda é solipsista, já foi antecipado no período medieval por uma resignificação do termo *jus*. Este deixa de ser entendido como o *justo* ou o devido a cada um, e passa a ser entendido como um poder exercido *contra* os outros:

“No início do século XIV, o *jus* foi entendido por alguns, pelo menos, como a *facultas* pela qual toda criatura pode exercer suas habilidades de certas maneiras. Os direitos humanos assim entendidos são caracteristicamente invocados contra outra pessoa. A relação concebida entre os direitos e as concepções compartilhadas de bem comum tornou-se suficientemente indireta para que pudessem ser implantados sem recurso substantivamente teórico a tais concepções, em vez de meramente retórico.”⁵⁹

MacIntyre deixa entrever um uso legítimo do termo direito (subjutivo)/*right*: é a parte que cabe a cada um (*suum cuique*) no bem comum da comunidade. O bem comum é o bem de todos. A participação individual neste bem comum pode muito bem ser denominada um “direito” deste indivíduo. Aliás, é a interpretação proposta por John Finnis. Mas na modernidade uma concepção compartilhada do bem comum se tornou problemática, pois ela está fundada sobre a noção de vida boa (o bem comum é a vida boa para todos). Como a concepção de vida boa na modernidade se tornou uma questão de preferência individual, não há como dar um conteúdo ao conceito de bem comum. Com isso, a tentativa de estabelecer umnexo entre bem comum e direitos das pessoas se inviabilizou. Os direitos são pensados à margem do bem comum, e mesmo contra este.

Este é o núcleo da crítica de MacIntyre à noção “tomista” de direitos humanos de Maritain: direitos humanos como direitos naturais seriam inteligíveis somente se conectados a uma teoria da lei natural que especifique o que é devido aos seres humanos para que estes alcancem a vida boa (direitos) e o que eles devem aos demais para que estes alcancem a vida boa (deveres). Assim como os direitos se tornam “ficções” ininteligíveis sem uma concepção de vida boa, assim também os deveres referidos à lei natural necessitam ser inseridos em uma teoria que os estabeleça como condições para uma vida bem-sucedida:

“As regras que são os preceitos negativos da lei natural, portanto, não fazem senão estabelecer limites para esse tipo de vida [boa] e, ao fazê-lo, apenas parcialmente definem o tipo de bem a ser visado. Tire-as de seu lugar na definição e na constituição de todo um modo de vida e eles se tornam nada mais que um conjunto de proibições arbitrárias, como muitas vezes se tornaram em períodos posteriores.”⁶⁰

Acerca do aprendizado da lei natural, MacIntyre repete a doutrina do círculo ético presente na sua obra *Justiça de quem?*, a saber, que é no interior da relação com os demais é que a natureza

⁵⁸ TVR, p. 137

⁵⁹ TVR, p. 267

⁶⁰ TVR, p. 230

humana – com natureza racional e social – revela suas exigências, ou seja, mostra a sua normatividade como lei:

“Se quisermos alcançar uma compreensão do bem em relação a nós mesmos como sendo animais racionais, teremos de nos envolver com outros membros da comunidade, lá onde o cerne do aprendizado deve continuar de forma a sermos aprendizes ensináveis. E assim procedendo estaremos cumprindo a primeira realização do nosso bem da maneira mais elementar, respeitando o bem daqueles outros com quem compartilhamos os preceitos da lei natural, bem como descortinando as condições requeridas para entrar numa comunidade; ou seja, cultivando o espaço comum onde efetivamente possamos descobrir as especificações adicionais ao nosso bem.”⁶¹

A lei natural é conhecida nas condições sociais do seu conhecimento. Ela é pressuposta na investigação do seu conteúdo (círculo ético). É no espaço delimitado pelas proibições da lei natural (não matar, roubar, mentir) que se pode avançar no conhecimento das prescrições positivas da lei natural (virtudes: justiça, honestidade, moderação, etc). É somente no espaço já configurado pelos preceitos da lei natural é que se faz possível a questão teórica *O que é a lei natural?* e a questão prática *O que a lei natural exige de mim aqui e agora?*

4 DEUS, A FILOSOFIA E AS UNIVERSIDADES – UMA HISTÓRIA SELETIVA DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA CATÓLICA

Preliminares

Esta obra, publicada em 2011, é produto de um curso com o mesmo nome lecionado na Universidade de Notre Dame entre 2004 e 2009. MacIntyre pretende com ela esclarecer como a filosofia aparece e é praticada por teístas (Notre Dame é uma universidade católica). Para isso, ele faz uma rememoração da tradição filosófica cristã, cujo ponto de partida mais influente foi Agostinho e que, por meio de contribuições judaicas e islâmicas, alcança seu ápice em Tomás de Aquino.

É a presença do círculo ético neste último que será objeto deste tópico.

4.1 Virtude

O ser humano, na visão teísta, está dirigido, como criatura, a um *telos* que se coloca para além da mera natureza: a visão e o amor de Deus. Para alcançar esse *telos*, o ser humano deve possuir “as excelências de mente e de caráter que nos capacitarão a alcançar essa visão e esse amor.”⁶² Essas virtudes são as virtudes cardeais – prudência, justiça, fortaleza e temperança – e as virtudes teologais – fé, esperança e caridade. Tomás segue Aristóteles na descrição das primeiras e a tematização de Agostinho nas últimas.

A questão do aprendizado das virtudes exige a autoridade. Como já visto por Aristóteles, somente aquele que já é virtuoso pode entender as razões que fundam a conduta virtuosa (círculo ético). O que deve fazer, então, aquele que não é virtuoso? Aceitar a autoridade dos virtuosos, aqueles que vão conduzi-lo a um estado em que ele possa compreender e apreciar a virtude por si mesmo: “De uma maneira característica e geral, pra sermos moralmente virtuosos, precisamos de mestres – pais e outros adultos – que sejam eles igualmente virtuosos.”⁶³

⁶¹ TVR, p. 226

⁶² Alasdair MACINTYRE, *Deus, a filosofia e as universidades – uma história seletiva da tradição filosófica católica*, p. 175. De agora em diante, DFU.

⁶³ DFU, p. 176

Ora, entre os “mestres da virtude”, Tomás de Aquino coloca, “surpreendentemente”⁶⁴, a lei, mais especificamente, aquela que Tomás chama de “lei humana”, cuja definição é: “Ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade.”⁶⁵

A lei é “pedagógica” especialmente em dois sentidos: primeiramente, ela ensina ao agente a atuar com base em razões, e não a partir de seus próprios interesses e desejos. Em segundo lugar, ela ensina ao agente quais são seus deveres como membro de uma comunidade, isto é, como ele deve agir para alcançar não só seu bem particular, mas o bem de todos, o bem comum.

Deste modo, o agente deve pautar sua ação pela racionalidade, especialmente a racionalidade prática consubstanciada na prudência. Enquanto ele não tiver adquirido a prudência, ele deve se socorrer da prudência do legislador, que lhe proporciona a lei como um guia racional:

“Dizer que uma lei é um preceito da razão é dizer que é o tipo de regra que há boas razões para obedecer. Isso não significa que uma lei não possa ser aplicada por meio de punições ou tornada aceitável por meio de recompensas. Mas, na medida em que as leis são obedecidas apenas em razão de suas punições ou recompensas, elas não estão sendo reconhecidas como leis, isto é, como preceitos da razão.”⁶⁶

Quando o agente transcende suas próprias idiossincrasias (paixões, desejos, interesses) para seguir a lei, ele está progressivamente “aprendendo” o que a condição de um agente racional (capaz de agir com base em razões) exige dele. Esse aprendizado é um aprendizado na virtude, pois a virtude é a capacidade de se guiar pela razão face aos bens e males que se apresentam ao agente. Ora, as razões para agir, na perspectiva aristotélico-tomista, são os bens *verdadeiros* (e não meramente aparentes) que o agente assume como *fins* para a sua ação. Embora o bem do agente possa (e deva) ser discernido por ele mesmo, ou seja, está confiado à *sua* prudência, tal não ocorre com o bem de todos, o *bem comum*. Quanto a este, é a comunidade como um todo, ou seu representante, que cabe definir quais são as ações adequadas para alcançá-lo. A lei fornece razões para agir na medida em que estabelece as ações exigidas pelo bem comum:

“Só há boas razões para obedecer a uma regra quando, ao fazê-lo, alcançamos um movimento em direção a algum bem. Os bens que dão sentido e, também, propósito às leis, são os bens comuns, bens que alcançamos não como indivíduos, mas como participantes de alguma comunidade ou participantes de alguma atividade cooperativa, tais como a vida familiar e a vida na comunidade política.”⁶⁷

A conduta estabelecida pelo legislador (ou a autoridade de uma comunidade infra-política) vem “ensinada” ao agente pela *promulgação*, outro elemento da definição de lei.

Ao mesmo tempo, a virtude é condição de aplicação da lei ou regra: “Quando tentamos agir em conformidade com os preceitos da lei natural [e da lei positiva], descobrimos que, para isso, precisamos também exercer as virtudes, pois é somente por intermédio do exercício das virtudes que sabemos como aplicar as regras gerais a casos particulares.”⁶⁸ A virtude indica ao agente o que a lei exige dele em um caso concreto. Assim, a lei que comanda a fortaleza no campo de batalha *só* será bem interpretada pelo “forte” ou corajoso, aquele que sabe identificar um comportamento concreto de um soldado como covarde, corajoso ou temerário. O covarde e o temerário não saberão interpretar adequadamente a regra, especialmente nos *hard cases*.

⁶⁴ DFU, p. 176

⁶⁵ S.T. I-II, q. 91, a.1

⁶⁶ DFU, p. 178

⁶⁷ DFU, p. 178

⁶⁸ DFU, p. 183

Observa-se, no tocante à lei, a dinâmica do círculo ético: a virtude (prudência) do legislador leva-o a promulgar uma lei que conduza os cidadãos à virtude. Por sua vez, o agente virtuoso (prudente) é que vai saber identificar os casos de aplicação da lei.

4. 2 Lei natural

A lei natural é o conjunto de preceitos estabelecidos pela razão que levam o ser humano a alcançar o seu *telos*, sua finalidade – a autorrealização ou vida boa.

O seu conhecimento demanda então, um certo conhecimento do que é a vida boa para o ser humano, e é prejudicado por um conhecimento equivocado do bem para o ser humano: “Aqueles que, em sua prática cotidiana, pressupõem uma visão equivocada do bem humano [poder, prazer, riqueza, fama] também não entenderam os preceitos da lei natural.”⁶⁹

Como afastar de si os desejos e afetos irracionais (não sujeitos à razão) que impedem o ser humano de conhecer o seu bem e as ações que são exigidas pelo seu bem? Aristóteles e Tomás ressaltam que essas limitações da pesquisa racional só podem ser superadas pelo auxílio de outrem: “Somente assim escaparemos da unilateralidade de nosso ponto de vista individual e, desta maneira, toda a gama de considerações relevantes entrará em jogo.”⁷⁰

A pessoa, ciente de suas limitações teóricas – desconfia de que pode estar baseando sua vida em uma concepção teórica equivocada acerca do bem humano em geral – e práticas – sabe que seus desejos, medos e aspirações não domesticados pela razão dificultam a identificação do seu bem particular – vai se socorrer do diálogo com os demais. O tema da conversação será: “Qual é o bem para o ser humano em geral? Qual é o bem para nós?”

O empreendimento da busca pelo bem tem condições rígidas:

“Deve-se descartar, desde o início, qualquer tentativa de chegar a um acordo pelo uso da força coercitiva ou pela ameaça de tal força ou por algum modo de persuasão não-racional. O *corpus mentis* comum a que buscamos chegar não deve ser resultado da violência ou da sedução, mas do debate racional. No entanto, esse resultado só é possível se os participantes em tal deliberação estiverem comprometidos e forem vistos pelos outros como comprometidos em observar certas regras incondicionalmente e sem exceção.”⁷¹

Como foi visto nas obras anteriores, a questão pela busca da lei natural – o conjunto de preceitos que permitem ao ser humano alcançar a vida boa – só pode ser encaminhada e respondida obedecendo à própria lei natural. Os preceitos que regem a busca da lei natural são os preceitos da lei natural (não prejudicar a outrem no seu conhecimento, vida e bens, etc): “Mas esse conjunto de preceitos acaba por ser idêntico às prescrições que Tomás de Aquino identificara como preceitos da lei natural, de como que, como seres racionais, estamos, assim como Tomás de Aquino concluiu, comprometidos com a conformidade em relação aos preceitos da lei natural.”⁷²

A vida ética se dá no interior do círculo ético, o que abrange também a lei natural. Aprende-se o que é a lei natural *a partir* da obediência à lei natural. É da prática da lei natural que pode emergir a teoria da lei natural.

⁶⁹ DFU, p. 180

⁷⁰ DFU, p. 181

⁷¹ DFU, p. 182

⁷² DFU, p. 182

5 ÉTICA NOS CONFLITOS DA MODERNIDADE – ENSAIO SOBRE DESEJO, RAZÃO PRÁTICA E NARRATIVA

Preliminares

A obra *Ética nos conflitos da modernidade – ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa*, publicada em 2016, pode ser considerada o testamento filosófico de MacIntyre. Não somente pela avançada idade do autor (87 anos na ocasião), mas por sintetizar, de um modo claro e abrangente, o percurso iniciado com *Depois da virtude*.

Na presente obra MacIntyre se define como “neoaristotélico”. Partindo da teoria das virtudes de Aristóteles, agregando a teoria da lei natural de Tomás de Aquino, MacIntyre situa sua própria contribuição ao “neoaristotelismo” com uma concepção histórica da vida moral, na qual joga um papel relevante o seu conceito de narrativa.⁷³

Por que Aristóteles? Porque é o autor cuja contribuição vem logo reconhecida por todo aquele que se coloca no ponto de vista moral:

“No momento em que ele [o agente moral] pensa em razões para perguntar *Por que estou vivendo assim? O que pretendo ao perseguir esses bens específicos? Em que medida cada um deles contribui para a minha vida como um todo?* de alguma maneira, ele chega a saber que tem feito as mesmas perguntas que Aristóteles e se volta então para este, para saber como fazê-las com mais habilidade.”⁷⁴

A pertinência de Aristóteles para a vida moral pode ser aferida mesmo nas situações e em sociedades nas quais a cosmovisão aristotélica é explicitamente rechaçada. Até em sociedades individualistas como a nossa, a concepção de felicidade e autorrealização que subjaz e torna inteligível várias de nossas práticas (amizade, civismo, ensino) e instituições (Estado, família, escola) só podem ser pensada de modo adequado a partir do conceito central da Ética aristotélica, a felicidade como *eudaimonia*:

“Mesmo em sociedades nas quais os agentes reflexivos são ensinados a pensar em si mesmos em termos muito diferentes, a compreensão aristotélica da felicidade, muitas vezes, continua a ser expressa e pressuposta num amplo espectro de atividades, respostas e juízos. Isso se dá porque ela consegue e – também a rede de conceitos de que toma parte – capturar certas verdades sobre os seres humanos, verdades que assumimos em nossa práxis cotidiana, inclusive sendo inconsistentes com a forma pela qual representamos nossa própria imagem.”⁷⁵

Certas “verdades sobre os seres humanos”: ainda que uma das ilusões contemporâneas mais persistentes seja a possibilidade de autodefinição do eu a partir de desejos individuais, a identidade humana está marcada por certos traços inextirpáveis que insistem em se impor. O mais elementar deles é a racionalidade, e por isso, são vãs todas as tentativas de caracterizar a plenitude do ser humano a não ser como plenitude, entre outras características *naturais*, da *racionalidade*. Isso significa que o projeto nietzscheano, emotivista ou “expressivista” como denomina MacIntyre, em que o ser humano alcança sua realização pela mera satisfação de desejos encontra um limite na natureza humana: só a satisfação de desejos “racionais” pode levar o ser humano à vida boa ou bem-sucedida: “Tanto para Tomás de Aquino como para Aristóteles, quando as vidas dão errado, sempre há algo faltando nessas vidas em termos da relação da razão com o desejo. Os agentes

⁷³ Conceito que não integra o objeto desta resenha. Indica-se ao leitor interessado a bibliografia citada na nota 5.

⁷⁴ *Ética nos conflitos da modernidade – ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa*, vol I, p. 97. De agora em diante, ECM, indicando o vol I ou II.

⁷⁵ ECM II, p. 70

falham como agentes racionais porque querem o que não tem nenhuma boa razão para querer segundo a reta razão.”⁷⁶

Essa é uma perspectiva realista, e não construtivista, sobre a vida moral. Esta não vem entendida como um “constructo” da razão, como para Descartes, Kant e seus sucessores, para quem a razão é uma faculdade cuja principal característica é a *reflexividade*: *Penso, logo existo*. Para os modernos, a razão é capaz de fundar o conhecimento (e a moralidade) sobre sua própria estrutura interna. De outro lado, a razão, para Aristóteles e Tomás, é uma faculdade cuja principal característica é a *intencionalidade*, ou seja, o dirigir-se a algo distinto de si mesma. Como afirma Étienne Gilson, a máxima que guia essa concepção da razão é: as coisas são (*res sunt*). Nesta visão, a vida moral é uma questão da verdade (adequação às coisas) sobre o bem: “Se os neoaristotélicos tem razão, então, há uma verdade que aguarda ser descoberta, relativa tanto à medida do que é bom em melhor em situações específicas, como do que é bom e melhor para a nossa vida em geral.”⁷⁷ A razão para os clássicos é a faculdade de apreensão da verdade.

A questão moral central não é, portanto: “Qual é o bem que eu desejo?”, mas “O bem que eu desejo é *verdadeiramente* um bem para mim?” O agente reflexivo, aquele que se coloca no caminho socrático da reflexão e do questionamento permanentes vai encontrar nesse caminho as questões aristotélicas:

“O que Aristóteles articula são questões que agentes adequadamente racionais e suficientemente reflexivos não podem deixar de se fazer, pois irão respondê-las de uma forma ou de outra pela maneira como se comportam e vivem. *Qual é meu bem com membro de um lar, como cidadão ou ser humano? Que atributos de mente e caráter preciso identificar e como devo priorizar esses bens em minha prática diária para que essa ordem de prioridades seja correta e que funcione bem como um ser humano? Como essas qualidades são adquiridas?*”⁷⁸

E ele vai descobrir que deve se tornar um certo tipo de pessoa – adquirir certas virtudes – para poder encaminhar com êxito esse processo de questionamento, que versa especialmente sobre as virtudes. O agente deve possuir virtudes para poder perguntar pelas virtudes. Volta-se ao círculo ético.

5.1 Virtude

O processo de questionamento sobre o bem verdadeiro, de forma que as respostas restrinjam e orientem os desejos, deve ter sua contrapartida prática em aderir aos bens tais como mostrados pela reflexão. Ora, ao fazer isso, o agente transforma sua própria identidade, adquirindo disposições permanentes (virtudes) que o dirigem, teórica e praticamente, ao seu bem: “As virtudes são precisamente aqueles atributos que permitem aos agentes racionais identificar tanto os bens em jogo em qualquer situação particular quanto à maneira pela qual esse agente específico deve agir para o bem e o melhor.”⁷⁹

A virtude é uma disposição de conformar o comportamento à razão. Assim, o temperante não se deixa levar pelos impulsos da gula, por exemplo. O bem do prazer na alimentação passa pelo crivo da razão de modo habitual, a ponto de o temperante não ser mais afetado pela atração dos alimentos tal como ocorre com o não temperante. A temperança, juntamente com as outras virtudes, irá configurar o *caráter* do agente, tornando-o alguém que está orientado habitualmente a agir com base em razões, ou seja, visando os bens necessários à sua autorrealização como pessoa.

⁷⁶ ECM I, p. 144

⁷⁷ ECM I, p. 63

⁷⁸ ECM I, p. 139

⁷⁹ ECM II, p. 53

Esses bens tanto são estados subjetivos (estados de ânimo) quanto objetivos (estados de coisas). Trata-se de *ser diferente e fazer a diferença* no mundo, simultaneamente:

“Cada um de nós busca tornar-se o tipo de agente cujo comportamento, e o que ele produz, está imbuído das habilidades e do caráter necessário para que a excelência seja buscada. Acontece em geral com todo tipo de práticas. Os objetivos do médico são restaurar a saúde desse grupo específico de pacientes e tornar-se ou permanecer um excelente médico. Os objetivos do pintor de retratos são refletir o que há de único nesse rosto específico e aumentar sua habilidade como pintora ou pintor.”⁸⁰

A pluralidade dos bens exige que o agente se pergunte: “Como um agente racional que exerce as virtudes da temperança, coragem, justiça e prudência ordenaria os bens?”⁸¹ Essa questão exige a formulação (teórica) de um bem último ou supremo, cuja busca unifique em uma narrativa coerente a pluralidade de bens (materiais, físicos, relacionais, morais) que integram o conteúdo de toda e qualquer vida humana:

A primeira coisa que deve ser considerada é o lugar que a concepção de um bem final, um bem humano último, deve ocupar na vida prática, porque é somente fazendo juízos e escolhas práticas, através do exercício das virtudes, que cada um de nós descobre, em sua vida, um certo tipo de inclinação para um bem último que é nosso, para o aperfeiçoamento e conclusão da própria vida, vivendo em termos de nossas capacidades e circunstâncias particulares, o que julgamos ser a melhor vida possível para nós.⁸²

A busca do bem presente e do bem último estão numa relação de circularidade ética. A busca do bem particular na situação presente vem determinada pelas virtudes morais (justiça, fortaleza, temperança), o que por sua vez contribui para a articulação do conteúdo de uma concepção de bem último. Este integra em si todos os bens particulares. Por sua vez, uma concepção do bem último ilumina como deve se dar a busca do bem particular aqui e agora, em harmonia com a busca de outros bens:

Ele [o agente reflexivo] terá dedicado a sua vida à investigação prática e ao aprendizado prático, por meio dos quais sua disposição para sentir, desejar, discutir, julgar e agir é gradualmente transformada. E, cada vez mais, esse agente vai ordenar os bens entre os quais deve escolher de forma que estejam dirigidos ao bem último, estando cada vez mais ciente do caráter que esse bem final deve ter.⁸³

O círculo ético inicia sempre com o bem particular que se apresenta como fim à práxis concreta. O fracasso das ideologias está justamente em que colocam o bem último ou universal como um fator de decisão para agentes que ainda não adquiriram a maturidade para buscar o seu próprio bem nas suas circunstâncias concretas. O agente imbuído de ideologia (“lógica de uma ideia”, na expressão de Hannah Arendt) está fanatizado por aquilo que Hegel denominou o “universal abstrato”, o universal fora da vida e da história, irrestrito em suas exigências. Assim, o agente que se guia pela “liberdade para todos” sem saber o que significa a liberdade para si, no autodomínio e na responsabilidade inerentes ao conceito, termina por apoiar movimentos que – nada paradoxalmente – são liberticidas – eliminam a liberdade no particular em nome da liberdade universal.

⁸⁰ ECM I, p. 89

⁸¹ ECM I, p. 96

⁸² ECM I, p. 93

⁸³ ECM I, p. 95

Ideais como “liberdade” e virtudes como “justiça” só podem encontrar sua justificação racional no interior do círculo ético. Somente pessoas que já possuem, em algum grau, a virtude da justiça é que podem alcançar um conhecimento teórico da mesma: “Se quisermos ser o tipo de pessoa que pode se envolver em investigações que cheguem a conclusões sólidas sobre, por exemplo, o lugar das virtudes em nossas vidas, devemos, desde o início, possuir, em algum grau significativo, algumas dessas mesmas virtudes.”⁸⁴

O círculo se fecha, momentaneamente, como uma volta da teoria sobre a práxis: a concepção da virtude influenciará a prática da virtude, que por sua vez, alterará a concepção da virtude, e assim, indefinidamente. A práxis e a teoria condicionam-se mutuamente, mas a prioridade cronológica está na práxis: “Alguns de nossos propósitos importantes são tais que seria um erro pensar sobre eles de modo que possamos especificá-los adequadamente antes e independentemente de nos engajarmos nas atividades por meio das quais tentamos alcançá-los.”⁸⁵ Somente aquele que se engaja na busca pela justiça, exercendo-a, pode chegar a uma concepção adequada do que ela seja. Por outro lado, aquele que se engaja na prática da injustiça, tornando-se uma pessoa injusta, padece um dos seguintes problemas teóricos: a) Falsidade – defende uma concepção equivocada de justiça ou b) incoerência – sua práxis desmente sua teoria.

A vivência do círculo ético impõe ao agente moral a disciplina do questionamento que vai do bem particular – o meu/nosso bem – ao bem universal – o bem do ser humano como tal, que só pode ser parâmetro crítico do primeiro porque está fundado na experiência do bem particular. E o bem particular só se legitima reflexivamente quando está em consonância com o bem último ou universal:

*“Passamos de perguntar *O que é o meu bem como membro de uma família, como aluno ou professor, como aprendiz ou mestre deste conjunto de habilidades de trabalho?* para *Qual é o meu bem como agente humano?* Ao responder a esta última pergunta, decidimos como os vários aspectos e relações de cada função são integrados em uma vida única e como a unidade de que tipo de vida deve ser entendida em função das várias etapas pelas quais passamos entre a concepção e a morte.”⁸⁶*

Esse processo de questionamento, como foi visto nas obras anteriores, nunca pode ser reduzido à reflexão monológica. O agente que se pretende fiel aos ensinamentos aristotélicos desenvolverá seu questionamento na companhia de um amigo: “Nosso neoaristotélico imaginário terá reconhecido o quão indispensável é aquele grande bem chamado amizade”⁸⁷ É no convívio e na conversação com o amigo que a pessoa aprende o que a virtude exige em situações concretas e o que seria uma vida integralmente virtuosa.

E esse agente, no processo de buscar o seu bem e o bem comum na companhia de um amigo, verá, se sua reflexão for radical o suficiente, que a condição de seu empreendimento – buscar conhecer e viver o bem na companhia do amigo - é o que Tomás de Aquino denominou “lei natural”.

5. 2 Lei natural

Toda doutrina acerca da lei natural – a lei dos seres humanos como seres humanos - sempre se defronta com a objeção de que ela não é universalmente efetiva.. A explicação de Tomás para isso é tanto psicológica – algumas pessoas são incapazes de entender e vive a lei natural como

⁸⁴ ECM I, p. 177

⁸⁵ ECM I, p. 89

⁸⁶ ECM II, p. 56

⁸⁷ ECM I, p. 97

sociológica. Algumas condições sociais se apresentam como obstáculo para uma vida segundo a virtude:

“A exposição das virtudes de Aristóteles, quando posta em toda sua amplitude, pressupõe uma psicologia e uma sociologia. Possuir e exercer as virtudes equivale a funcionar bem nos papéis de cidadão, membro de um lar e de uma família, e assim por diante. Uma sociedade política ou um lar só funcionam bem se educam seus membros no exercício das virtudes, devendo ser julgados (...) por referência às relações sociais que são sustentadas ou minadas pelo exercício das virtudes. Assim, o diagnóstico do erro moral e político pode revelar como a fonte de tal erro está no próprio agente ou nas relações sociais.”⁸⁸

A crença de que o ser humano é um ser cuja racionalidade é condicionada pelo seu caráter social não significa a impossibilidade de um juízo crítico sobre a própria comunidade. Esse é um dos elementos centrais da doutrina da lei natural. Esta, como lei da razão, pode ser atualizada por qualquer ser racional, mesmo nas condições sociais mais adversas. Todo ser humano pode convocar outro ser humano perante o “tribunal da razão”, segundo Tomás: “Aristóteles sustentava que aqueles cuja compreensão e prática das virtudes são defeituosas são vítimas de uma educação defeituosa. Tomás de Aquino argumentou que, mesmo assim, eles têm uma capacidade mínima de reconhecer suas potencialidades como agentes racionais, uma capacidade que pode se manifestar e se desenvolver a qualquer momento.”⁸⁹

A “potencialidade” para o agir racional é maximamente atualizada quando as próprias crenças são submetidas a uma “deliberação racional compartilhada”. O outro se faz necessário para que cada um consiga superar a unilateralidade da própria perspectiva e os próprios preconceitos arraigados. Aqui MacIntyre volta a um tópico que lhe acompanha desde que assumiu a doutrina da lei natural de Sto. Tomás. A razão prática só se consolida como razão prática coletiva, e o seu modo de funcionamento “normal” impõe certas condições a todos os participantes que estão buscando o bem por meio da argumentação:

“Os participantes de uma deliberação devem tomar suas decisões com base em seus raciocínios práticos e não por medo, como resultado de uma fraude ou porque foram subornados ou seduzidos. Mas isso só é possível se os participantes do ato deliberativo forem movidos por preceitos que proibam incondicionalmente o uso da força ou a ameaça dela contra inocentes, preceitos que proibem acabar com vidas inocentes ou tirar seus bens, preceitos que exigem honestidade (...). Sem obediência incondicional a tais preceitos, não há deliberação racional compartilhada válida e, sem deliberação racional compartilhada não podemos ser tomados por agentes racionais.”⁹⁰

As condições da racionalidade (coletiva) são elas mesmas racionais. Aqui se dá novamente o círculo ético: sem obediência a uma racionalidade mínima substantiva é impossível que a racionalidade se expanda para esclarecer e resolver problemas que são do interesse dos participantes de uma deliberação coletiva. Para quem aceita o círculo ético, não há paradoxo em dizer que o objetivo racional só pode ser alcançado por meios racionais. É pela razão que se chega à razão. O uso da razão compartilhada é ele mesmo presidido por preceitos racionais, que são os preceitos da lei natural:

⁸⁸ ECM II, p. 98

⁸⁹ ECM II, p. 92

⁹⁰ ECM I, p. 98

“Esses preceitos provém da lei natural, como disse Tomás de Aquino, aquela lei cuja autoridade reconhecemos em virtude de nossa natureza como agentes racionais e que são necessários para estruturar as relações daqueles que buscam seus bens individuais e comuns na companhia de outros. E, de um ponto de vista neoaristotélico e mais especificamente tomista, não há outra maneira de buscar tais bens.”⁹¹

Aqui se dá uma “prova dialética” da lei natural, similar àquela fornecida por Aristóteles na *Metafísica* acerca do princípio de não-contradição. Todo aquele que quiser refutar o princípio da não-contradição mostra, no seu uso da linguagem, que aceita este princípio, e portanto, inevitavelmente incorre em uma contradição performativa. Aquele que quiser refutar a lei natural argumentando com outrem é obrigado, enquanto a argumentação ocorre, a obedecer aos preceitos da lei natural: excluir o uso da violência, da fraude e da mentira, etc. A lei natural pode ser violada – como ocorre com o princípio de não-contradição - mas não negada argumentativamente:

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com *Ética nos conflitos da modernidade*, MacIntyre alcança o pleno desenvolvimento do conceito de círculo ético. Como foi visto, nesta obra que marca a maturidade do autor em análise, o círculo ético se faz presente tanto na práxis e teoria da virtude como na práxis e teoria da lei natural.

No tocante à virtude, o círculo ético se evidencia na tese de que “somente por intermédio da conquista de virtudes poderão [os agentes morais] compreender adequadamente a necessidade das virtudes tais como foram consideradas.”⁹² A aquisição de virtudes demanda a *intenção* de ser virtuoso, o que já revela uma afinidade do agente com a virtude. A virtude tal como é concebida ou considerada é o padrão que guia o agente, mas somente com a aquisição das virtudes é que esse padrão poderá ser validado. Ou seja, somente a pessoa justa poderá saber se o conceito de justiça que lhe foi proposto é adequado, e mais, somente ela pode saber qual é a situação em que o conceito foi devidamente aplicado: “Possuir as virtudes é condição para assumir seu âmbito de aplicação.”⁹³ Mas como foi visto, isso não exime o agente de, quando necessário, revisar sua práxis à luz da teoria.

No que diz respeito à lei natural, mostrou-se que MacIntyre inaugura a interpretação da lei natural tomista a partir do círculo ético na sua obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?* A lei natural regula sua própria busca. Na companhia de outrem, o empreendimento de investigação conjunta sobre a lei natural revelará que a lei natural já preside o empreendimento em questão. A lei natural se manifestará teoricamente na mesma medida em que for vivida praticamente: “os preceitos da lei natural são aqueles preceitos da razão com os quais devemos nos conformar se nós e outros quisermos ser capazes de deliberar juntos como agentes racionais e alcançar nossos bens comuns como membros de famílias, sociedades políticas e semelhantes.”⁹⁴

A razão, no âmbito moral, é condição de si mesma, em um movimento que vai da práxis à teoria e desta à práxis. Esse é o núcleo da tese do círculo ético.

BIBLIOGRAFIA

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. Trad. VVAA. São Paulo: Loyola, 1995.

⁹¹ ECM I, p. 98

⁹² ECM II, p. 90

⁹³ ECM II, p. 90

⁹⁴ ECM I, p. 143

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo e Julián Marías. Madri: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1999.

_____. *La métaphysique*, v. I. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1991.

CARVALHO, Helder B.A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco, 1999.

_____. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: Editora CRV, 2013.

_____ (org.). *Tradição, Moralidade e Racionalidade – Em diálogo com Alasdair MacIntyre*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 (segunda edição).

_____. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Revisão técnica de Hélder B.A de Carvalho. Bauru: Edusc, 2001.

_____. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

_____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Three Rival Versions of Moral Enquiry – Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

_____. *Três versões rivais da investigação moral – Enciclopédia, Genealogia e Tradição*. Trad. André Gonçalves Fernandes. Brasília: Devenir, 2022.

_____. *Deus, a filosofia e as universidades – uma história seletiva da tradição filosófica católica*. Trad. André Gonçalves Fernandes. Brasília: Devenir, 2021.

_____. *God, Philosophy and Universities – a Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009;

_____. *Ethics in the conflicts of Modernity – an Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

_____. *Ética nos conflitos da Modernidade – Ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa* (2 vol). Trad. André Gonçalves Fernandes. Brasília: Devenir, 2022.

MARITAIN, Jacques. *O homem e o Estado*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.