

**VIRTUDE, JUSTIÇA, RACIONALIDADE.  
A PROPÓSITO DE  
ALASDAIR MACINTYRE**

Marcelo Perine  
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

**A**lasdair MacIntyre (1929-) não é, certamente, o que se poderia chamar um filósofo da moda. Praticamente ausente na reflexão dos que acreditam ser ou se fazem considerar como os mais ilustres representantes da nossa filosofia acadêmica, ele provocou uma verdadeira avalanche nos ambientes acadêmicos de língua inglesa em 1981, com a publicação de *After Virtue. A Study in Moral Theory* (2ª edição em 1985) e despertou, logo em seguida, a atenção da filosofia continental, onde tem sido cada vez mais estudado, discutido e traduzido.

Tomei um primeiro contato com a obra de MacIntyre em 1987, na Espanha, ano em que foi publicada a tradução de *After Virtue* (*Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Editorial Crítica, Barcelona). Em 1988, estando na Inglaterra para o Congresso Mundial de Filosofia, encontrei *Whose Justice? Which Rationality?*, que acabava de ser lançado. Trouxe-o comigo e apresentei-o ao Pe. Vaz, o qual, tendo-o lido, propôs que se o traduzisse para a Coleção Filosofia. O esforço ingente e a competência do Prof. Marcelo Pimenta Marques (UFMG) produziram uma tradução de boa qualidade, e o livro foi apresentado ao público no encer-

ramento da Semana Filosófica organizada em agosto de 1991 pela Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus. A edição do texto contém alguns pequenos defeitos que escaparam à revisão, mas que, felizmente, não prejudicam a compreensão da obra.

Não pretendo fazer aqui um resumo desta obra que, no dizer do autor, parece não ter alcançado muito, pois “termina concluindo que o que podemos aprender de sua argumentação é onde e como começar”. Entretanto, evocando um dos acertos de Descartes, o autor também afirma que “em filosofia, saber como começar é a mais difícil de todas as tarefas” (p. 430). As teses fundamentais de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* dão continuidade às teses de *After Virtue*, e são aprofundadas e novamente discutidas na mais recente obra do autor: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition: being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988* (London, Duckworth, 1990, 241 pp.). Pretendo simplesmente chamar a atenção para algumas dessas teses, em vista de despertar entre nós o interesse por uma grande obra e, com isso, talvez alcançar um dos objetivos a que ela se propõe, ou seja, provocar o diálogo entre as tradições vivas do nosso tempo, mesmo que, dada a situação de desordem geral em que se encontra a linguagem moral nos nossos meios acadêmicos — e essa é uma das teses de MacIntyre —, o máximo que se pode esperar desse diálogo, como ele diz na Introdução do seu último livro, “é tornar nossos desacordos mais construtivos” (*Three Rival Versions...*, p. 8). Antes, porém, de percorrer as principais teses de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, vejamos em grandes linhas o conteúdo de *After Virtue*.

### ***Uma inquietante sugestão: buscar a virtude***

*After Virtue* é um livro deliberadamente provocador e profundamente tradicional. Um leitor apressado e relativamente superficial poderia tentar resumi-lo com o lema já tantas vezes lançado na história da filosofia: “Voltemos a Aristóteles”! Fazer isso, contudo, seria pulverizar de início uma das mais sérias tentativas atuais de exercer aquele procedimento filosófico típico das grandes filosofias, chamado por Hegel de *repensar* (*Nachdenken*), que consiste em pensar e refletir sobre o que outros pensaram e disseram antes de nós, para constituir aquilo que, depois de Hegel, podemos chamar de história filosófica da filosofia, na qual compõem algumas obras de doxografia e nenhuma de filosofia miúda, porque ela é escrita pelas obras

que efetivamente exerceram influência sobre o próprio tempo, ainda que na condição de anão sobre os ombros de algum gigante. É preciso ler o final do capítulo 18 ("After Virtue: Nietzsche or Aristotle, Trotsky and St. Benedict"), para dar-se conta de que o autor não propõe nenhuma volta simplista a Aristóteles como solução do tipo *deus ex machina* para a inquietante situação da pesquisa moral em nosso tempo: "E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores das passadas épocas obscuras, nós não estamos totalmente privados de fundamento para a esperança. No presente, contudo, os bárbaros não estão esperando do outro lado das fronteiras, eles já estão governando-nos há algum tempo. E é a nossa falta de consciência disso que constitui parte da nossa desagradável situação. Não estamos esperando um Godot, mas outro — sem dúvida muito diferente — São Bento" (p. 263).

*After Virtue* quer, fundamentalmente, dizer que a "inquietante sugestão" do primeiro capítulo ("A Disquieting Suggestion"), se é verdadeiramente inquietante, não é definitivamente desesperadora. Que sugestão é essa? O livro começa com uma parábola sobre uma revolta geral contra os efeitos catastróficos das ciências naturais, que culminaria com a tomada do poder pelo movimento político "Nenhum-Saber". Os cientistas teriam sido mortos; os textos, bibliotecas, laboratórios queimados; as escolas e universidades abolidas. Posteriormente produzir-se-ia uma reação e as pessoas cultas tentariam ressuscitar a ciência, embora já tivessem esquecido grande parte do que ela foi. A partir de fragmentos de teorias, textos, construir-se-iam práticas que receberiam o nome das antigas ciências: química, física, biologia, etc. Haveria, naturalmente, discussões sobre as diferentes teorias, embora todos possuísem um conhecimento muito parcial de cada uma delas. Evidentemente quase ninguém compreenderia que o que fazem não é ciência, mas simples adaptação a certos cânones de consistência e coerência, uma vez que se perderam irremediavelmente os contextos necessários para dar sentido a essa atividade. Os homens usariam expressões como "neutrino", "gravidade", "peso atômico" de modo sistemático e fariam ilações mais ou menos similares às que se faziam antes da perda do patrimônio científico. Porém, muitas das crenças implícitas no uso dessas expressões estariam perdidas, e revelar-se-ia um elemento de arbitrariedade e também de opção. Abundariam as premissas contrastantes e excludentes, apareceriam teorias subjetivistas da ciência e seriam criticadas por aqueles que sustentassem que a noção de verdade, incorporada no que dizem ser ciência, seria incompatível com o subjetivismo. O objetivo da parábola é ilustrar uma hipótese sobre a nossa situação: no mundo em que vivemos, a linguagem

da moral está no mesmo grave estado de desordem que a das ciências naturais no mundo da parábola. Possuímos fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais agora faltam os contextos dos quais derivam seus significados. "Possuímos, com efeito, simulacros de moral, continuamos usando muitas das expressões-chave. Mas perdemos — em grande parte, senão inteiramente — nossa compreensão, tanto teórica como prática da moral" (p. 2). As filosofias dominantes do mundo atual — a analítica e a fenomenológica — são incapazes de detectar a desordem no pensamento e na prática moral, como eram também antes da desordem das ciências no mundo da parábola. Porém, isso não nos deixa totalmente desprovidos de recursos. Pode-se recorrer à filosofia da história. Mas aqui também há dificuldades, pois a história acadêmica, que é a história tal como a compreendemos hoje, só existe há dois séculos, e se a catástrofe tivesse ocorrido antes da sua fundação, os pressupostos morais e outras proposições avaliativas da história acadêmica seriam uma conseqüência das formas de desordem que se produziram. Dada a pretensão de neutralidade avaliativa da história acadêmica, a desordem moral ser-lhe-ia invisível. O que é dramático na hipótese é a sugestão de que estamos numa condição em que quase ninguém reconhece ou pode reconhecer a verdade que ela afirma. De uma coisa, porém, MacIntyre está convencido: o que resultará da sua pesquisa não será, certamente, o pessimismo, essa espécie de "luxo cultural do qual é preciso prescindir para sobreviver nesses duros tempos" (p. 5).

Os seis primeiros capítulos de *After Virtue* desenvolvem uma cerrada argumentação que põe às claras a natureza do desacordo moral contemporâneo e as pretensões do emotivismo (cap. 2), descobre o seu conteúdo e o seu contexto social (cap. 3), mostra como o projeto iluminista de justificação da moral está em continuidade e ruptura com a cultura que o precedeu (cap. 4), aponta as razões pelas quais tal projeto devia fracassar (cap. 5) e conclui indicando algumas conseqüências desse fracasso (cap. 6). Uma das teses centrais do livro já aparece com toda clareza: "O fracasso desse projeto proporciona o pano de fundo histórico sobre o qual chegam a ser inteligíveis as dificuldades da nossa cultura" (p. 39). Ora, dois fatores centrais da expressão moral contemporânea indicam as dificuldades da nossa cultura: por um lado a multiplicidade e a incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais, por outro, o uso assertivo de princípios últimos para concluir o debate moral, cujo traço mais marcante nos nossos dias é a inconclusividade. Ora, esta é a "verdade" do emotivismo, pois, se Stevenson tem razão, *todo* desacordo moral é inconclusivo. A análise de MacIntyre não deixa dúvida: "O emotivismo está incorporado em nossa cultura" (p. 22), e o não-

-reconhecimento do seu poder filosófico, paradoxalmente, “é indício do seu poder cultural” (p. 20). O “eu emotivista”, que é “o eu especificamente moderno” (p. 31), foi forjado no espaço cultural da Europa do Norte, no período que vai de 1630 a 1850, no qual uma das preocupações dominantes foi a de dar à moral uma justificação racional, libertando-a da tutela teológica em vista de dar-lhe total autonomia. Nesse amplo cenário comparecem figuras como Kierkegaard, Diderot, Hume, Smith e Kant. Todos fracassaram e deviam fracassar no seu intento, fundamentalmente porque todos esses protagonistas compartilhavam um fundo histórico comum de crenças morais, herdado do seu passado cristão, porém, privado justamente do contexto no qual o esquema moral dominante a partir do século XII mostrava-se coerente. Ora, esse esquema era, basicamente, o esquema teleológico da *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, cujos elementos centrais eram: a concepção de uma natureza humana em estado bruto, a concepção dos preceitos de uma ética racional e a concepção de uma natureza-humana-como-poderia-ser-se-realizasse-o-seu-*telos*. Esse esquema fora enriquecido, mas não substancialmente alterado, ao ser inserido num marco de crenças teístas. O advento do protestantismo (Calvino) e do catolicismo jansenista (Pascal) trouxe uma nova concepção da razão, a partir da qual começou a romper-se o acordo geral sobre esse esquema: a razão decaída já não podia mais dar nenhuma compreensão autêntica do verdadeiro fim do homem. Nos protagonistas do Iluminismo conjugaram-se duas recusas fundamentais: a recusa leiga das teologias protestante e jansenista católica, e a recusa científica e filosófica do aristotelismo. Essa dupla recusa acabou por eliminar qualquer noção do homem-segundo-o-seu-*telos*, privando assim o esquema iluminista do seu contexto teológico. Os iluministas “herdaram fragmentos incoerentes do que outrora foi um esquema coerente de pensamento e de ação, e, como não se davam conta da sua peculiar situação histórica e cultural, não puderam reconhecer o caráter impossível e quixotesco da tarefa a que se obrigavam” (p. 55). As conseqüências da perda da teleologia são evidentes: em primeiro lugar, a afirmação da impossibilidade de passar do “é” ao “deve”; depois, a substituição de um conceito funcional de homem pelo de indivíduo, anterior e separado de qualquer papel e, *last, not least*, a mudança radical do caráter dos conceitos e juízos morais. Porém, o que aqui é descrito como perda, para os protagonistas do Iluminismo foi entendido como libertação; o que aqui aparece como a origem da *anomia*, para eles aparecia como autonomia. Assim, a experiência moral contemporânea adquire um caráter paradoxal. Vemo-nos como agentes morais autônomos, mas submetemo-nos a padrões de relacionamento

manipuladores com os demais: "Tentando proteger a autonomia, cujo preço temos bem presente, aspiramos a *não* ser manipulados pelos demais; buscando encarnar nossos princípios e posições no mundo prático, não encontramos maneiras de fazê-lo senão dirigindo aos demais aqueles modos fortemente manipuladores a que cada um de nós aspira resistir no próprio caso. A incoerência de nossas atitudes e de nossa experiência brota do incoerente esquema conceitual que herdamos" (p. 68).

Os capítulos 7 e 8 são uma espécie de *intermezzo* sociológico no qual o autor mostra, não só a sua competência, sem dúvida polêmica, neste campo (com efeito, além de professor de filosofia na Universidade de Vanderbilt, nos Estados Unidos, ele é também professor de Sociologia na Universidade de Essex, Inglaterra), mas também a coerência de um dos pressupostos do seu pensamento moral, ou seja, que toda filosofia moral pressupõe uma sociologia (p. 23). Analisa as noções de "fato", "explicação" e "perícia" (cap. 7) para evidenciar, entre outras coisas, que a explicação da burocracia de Weber, apesar dos seus defeitos, "fornece a chave para grande parte da época moderna" (p. 86). O cap. 8, sobre o caráter das generalizações da ciência social e sua carência de poder previsivo, é dos mais provocadores de toda a obra. A ciência social ocupa na nossa época o lugar que outrora foi da filosofia. Porém, a fragilidade e a vulnerabilidade das previsões da ciência social não são mais do que sintomas de que "a nossa ordem social está literalmente fora do nosso controle e do controle de quem quer que seja" (pp. 106s.).

Na segunda parte do livro (caps. 9-18), o autor desenvolve sistematicamente a sua tese de fundo, segundo a qual o fracasso da tentativa iluminista não é senão a conseqüência histórica da rejeição da tradição aristotélica. Começa com um capítulo sobre Nietzsche ou Aristóteles (cap. 9), em vista de completar a descrição do discurso e da prática especificamente modernos iniciada na primeira parte da obra, uma vez que "Weber e Nietzsche, juntos, nos proporcionam a chave teórica das articulações da ordem social contemporânea" (pp. 114s.). Melhor do que qualquer outro pensador, Nietzsche percebeu o caráter de disponibilidade a qualquer tipo de uso da linguagem moral na modernidade. Essa percepção faz da filosofia moral de Nietzsche "uma das alternativas teóricas autênticas a que se enfrenta qualquer um que pretenda analisar a situação moral de nossa cultura" (p. 110). O mérito histórico de Nietzsche foi ter compreendido que o apelo à objetividade, tão característico do projeto iluminista, não era senão um dos disfarces da vontade subjetiva. Ele errou ao generalizar para a natureza moral aquilo que

era o estado do juízo moral do seu tempo. Mas foi o acerto e o erro de Nietzsche que fizeram dele “o filósofo moral da era presente” (p. 114). O que resulta da rejeição de Aristóteles e da força da posição de Nietzsche é a seguinte alternativa: “Ou continuamos através das aspirações e do colapso das diferentes versões do projeto iluminista até que reste unicamente o diagnóstico e a problemática de Nietzsche, ou sustentamos que o projeto iluminista não só estava errado, mas, antes de tudo, nunca deveria ter sido empreendido” (p. 118), e *tertium non datur*. O caminho escolhido por MacIntyre exige, portanto, que se comece por reescrever a história da virtude.

Essa gigantesca tarefa é executada magistralmente nos capítulos seguintes, começando por uma descrição das virtudes nas sociedades heróicas (cap. 10) e na Atenas dos séculos V-VI a.C. (cap. 11). É importante notar que as diferenças na interpretação das virtudes, surgidas no interior de um horizonte comum, estão ligadas às diferentes formas narrativas usadas para captar a vida humana. Essa constatação aponta para um hipótese que se mostrará importante no desenvolvimento da pesquisa de MacIntyre: “Geralmente, adotar uma posição acerca das virtudes será adotar uma posição acerca do caráter narrativo da vida humana” (p. 144). Essa hipótese começa a verificar-se na análise das virtudes segundo Aristóteles (cap. 12). Essa “volta a Aristóteles”, porém, exige que se resolvam previamente três tipos de questão: o primeiro diz respeito à íntima relação entre a teleologia de Aristóteles e a sua biologia metafísica, o segundo refere-se à relação da ética com a estrutura da *polis*, e o terceiro refere-se ao fato de Aristóteles ser herdeiro de Platão no que diz respeito à unidade e à harmonia do espírito individual e da cidade, assim como à concepção aristotélica, contrária à platônica, do conflito como algo a evitar e evitável (cf. p. 163).

A busca da virtude prossegue o seu caminho através das aparências e circunstâncias medievais (cap. 13), mostrando a permanência do esquema aristotélico, enriquecido, mas não substancialmente modificado, por uma nova concepção do *telos* e pela descoberta agostiniana da vontade capaz de dar consentimento ao mal. A concepção medieval é teleológica, mas diferente da aristotélica em dois aspectos importantes: 1) Aristóteles admite que a posse da *eudaimonia* pode frustrar-se por causas externas ou por deficiências naturais, enquanto na concepção medieval é determinante a crença em que nenhum ser humano está excluído do bem por circunstâncias, de modo que nenhum mal pode excluir-nos necessariamente da felicidade, a não ser que nos convertamos em seus cúmplices; 2) A visão medieval é histórica, de um modo que não foi possível a Aristóteles: cami-

nhar para o bem é caminhar no tempo, e isso implica uma nova forma de compreender o que é caminhar para o bem (cf. p. 176).

No capítulo 14, sobre a natureza das virtudes, MacIntyre empreende a dedução de um conceito unitário e central das virtudes, passível de justificação. No desenvolvimento lógico do conceito de virtude, estão implicadas três fases intimamente relacionadas: a primeira consiste na descrição do que é uma *prática*; a segunda, na descrição da vida humana como uma ordem narrativa, a terceira, na descrição do que constitui uma tradição moral. Baste-nos aqui uma referência sumária a cada uma das fases. A noção de *prática* é definida como “qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, estabelecida socialmente, mediante a qual realizam-se os bens internos a essa forma de atividade no curso da tentativa de realizar aqueles padrões de excelência que são apropriados a essa forma de atividade, e que a definem parcialmente, tendo como resultado a sistemática ampliação da capacidade humana de realizar a excelência, assim como das concepções humanas dos fins e dos bens nela envolvidos” (p. 187). Tal conceito de *prática* permite uma primeira definição aproximada da virtude: “Uma virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de realizar aqueles bens internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de realizar qualquer um desses bens” (p. 191). Porém, é preciso observar que uma *prática* não é mero conjunto de habilidades técnicas e que entrar em uma *prática* é entrar numa tradição. Ademais, deve-se ter presente que o conceito de virtude apresentado não é aristotélico em dois aspectos importantes: 1) embora seja teleológico, ele não exige acordo algum com a biologia metafísica de Aristóteles; 2) por causa da multiplicidade das práticas humanas e a consequente multiplicidade dos bens em cuja busca as virtudes podem se exercer, o conflito não surgirá apenas das imperfeições do caráter individual (cf. pp. 196s.). Contudo, essa interpretação “socialmente teleológica” (p. 197) contém três aspectos claramente aristotélicos: 1) para ser completa, ela requer a elaboração convincente das mesmas distinções e conceitos que exigia a interpretação de Aristóteles, a saber, a voluntariedade, a distinção entre virtudes intelectuais e do caráter, a relação entre talentos naturais e paixões e a estrutura do raciocínio prático; 2) ela pode amoldar-se aos conceitos aristotélicos de prazer e gozo, embora no que diz respeito ao interesse, ela seja irreconciliável com qualquer visão utilitarista; 3) ela vincula valoração e explicação de modo tipicamente aristotélico (cf. pp. 197ss.). Mas o desenvolvimento do conceito de virtude exige ser completado pela descrição da vida humana como estrutura narrativa e pelo conceito de tradição. Esta é a tarefa do capítulo 15.

MacIntyre pensa a unidade do eu como residindo na unidade de uma narração que enlaça nascimento, vida e morte como começo, desenvolvimento e fim de uma narração. A ação humana é aquela da qual pode-se pedir contas, é a que pode ser narrada, isto é, tornada inteligível, partindo das intenções, motivos, paixões e propósitos de um agente humano e encontrando o seu lugar numa narração. Vivemos narrativamente as nossas vidas e porque entendemos nossas vidas em termos narrativos, “a forma narrativa é a apropriada para entender as ações dos outros” (p. 212). Somos atores e autores de uma narração que se enlaça com outras narrações, de modo que cada um é personagem principal do seu próprio drama e tem papel subordinado no drama dos outros. Uma ação é sempre um momento numa história real ou possível ou em numerosas histórias. Isso implica que a noção de história é tão fundamental quanto a de ação. Embora a imprevisibilidade seja uma exigência da estrutura narrativa, ela é perfeitamente compatível com a teleologia: mesmo não sabendo o que vai ocorrer em seguida, a nossa vida se autoprojeta na direção do futuro: “Se a narração de nossa vida individual e social deve continuar inteligivelmente — e qualquer tipo de narração pode cair na ininteligibilidade —, isso implica tanto que há limitações sobre como a história pode continuar, quanto que no interior dessas limitações há indefinidas maneiras nas quais ela pode continuar” (p. 216). Emerge aqui uma tese central do pensamento de MacIntyre: “O homem, nas suas ações e na sua prática, assim como nas suas ficções, é essencialmente um animal que conta histórias (*a story-telling animal*). Ele não é essencialmente, mas torna-se através de sua história, um contador de histórias que aspira à verdade” (p. 216). É no contexto de um relato e do tipo de personagem exigido por ele que se desenha a identidade pessoal, não por um apelo à continuidade ou descontinuidade do *eu* psicológico. O conceito narrativo do eu requer duas coisas: 1) “De um lado, sou aquilo pelo que posso justificadamente ser tomado pelos outros no transcurso de uma história vivida que vai do meu nascimento à minha morte; sou o *tema* (*subject*) de uma história que é minha e de mais ninguém, e que tem seu peculiar significado” (p. 217). Ser *tema* da narração é ser responsável pelas ações e experiências que compõem uma vida narrável. 2) Por outro lado, não sou só um ser que deve dar contas, mas também alguém que pode pedir contas aos demais: sou parte de suas histórias como eles são da minha. Assim, sem a “responsabilidade explicativa do eu” (*the accountability of the self*) não poderiam dar-se as séries de acontecimentos que constituem toda narração e “as narrativas careceriam da continuidade que as torna inteligíveis, assim como as ações que as constituem” (p. 217).

Em que consiste, então, a unidade da vida humana? Na unidade de um relato de busca. As buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas em distrações. “Mas os únicos critérios para o sucesso ou fracasso na vida humana como conjunto são os critérios do sucesso ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada. Uma busca de quê?” (p. 219). Sem dúvida, uma busca da vida boa para o homem, que consiste numa “vida dedicada a buscar a vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para a busca são as que nos capacitam a entender mais e melhor o que é a vida boa para o homem” (p. 219). Entende-se, assim, a importância do conceito de tradição: não sou capaz de buscar o bem ou exercer as virtudes unicamente enquanto indivíduo, mas sou herdeiro de uma tradição que constitui os dados prévios de minha vida, meu ponto de partida moral, que em parte lhe confere a sua particularidade moral. “A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem” (p. 221). Assim, queiramos ou não, somos também suportes de uma tradição, que é viva quando “é uma discussão historicamente desenvolvida e socialmente incorporada e, precisamente, uma discussão que em parte versa sobre os bens que constituem essa tradição” (p. 222). O sentido adequado das tradições, que, para MacIntyre, é uma virtude, manifesta-se na compreensão das possibilidades futuras que o passado põe à disposição do presente: “As tradições vivas, precisamente porque continuam uma narração ainda incompleta, confrontam-se com o futuro, cujo caráter determinado e determinável, na medida em que é possuído deriva do passado” (p. 223).

Nos três capítulos finais de *After Virtue*, MacIntyre conclui a sua pesquisa com uma impressionante fenomenologia da modernidade e do seu maior artefato filosófico, a saber, o indivíduo. O processo de perda da concepção da vida humana como unidade narrativa e da noção de prática dotada de bens internos, que levou à perda da noção de virtude, pode ser detectado já a partir do séc. XVII, quando começou-se a pensar o homem como egoísta por natureza, e a moral passou a ser entendida como resposta ou solução aos problemas postos pelo egoísmo humano. Hume apresenta-se, então, como a grande expressão da tentativa de pensar uma versão mais inteligente do egoísmo para não sucumbir à anarquia. Porém, “o que Hume identifica como o ponto de vista da natureza humana universal não é senão o ponto de vista dos preconceitos da elite governante hanoveriana” (p. 231). Mas é inegável que os principais traços do pensamento humiano permanecem enraizados nos pensadores dos séculos XVIII e XIX. Aí, justamente, encontra-se a raiz da impossibilidade moderna de se chegar a um acordo sobre o

catálogo das virtudes, assim como da impossibilidade de alcançar um acordo fundamental sobre a importância relativa dos conceitos de virtude dentro de um esquema moral. Se as virtudes são concebidas como “uma disposição ou sentimento que produzem em nós a obediência a certas regras, o acordo sobre o que devem ser as regras relevantes é sempre um pré-requisito para um acordo sobre a natureza e conteúdo de uma virtude particular” (p. 244). Porém, na sociedade individualista, não há como assegurar esse acordo prévio. O caso da justiça é paradigmático dessa situação. No capítulo 17, sobre a justiça como virtude e suas concepções mutantes, MacIntyre analisa a incompatibilidade de duas posições paradigmáticas do debate atual sobre a justiça, a saber, a de J. Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) e a de R. Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, 1974). A fragilidade das posições desses dois teóricos, assim como a inconclusividade do debate atual sobre a justiça não são mais do que a consequência, no nível teórico, da recusa das noções de virtude e tradição. No nível prático, a consequência do abandono da virtude e da tradição mostra-se na carência de acordo moral autêntico entre os cidadãos de qualquer comunidade política moderna, de modo que “a política sistemática moderna, seja ela liberal, conservadora, radical ou socialista, deve ser simplesmente rejeitada do ponto de vista comprometido com a genuína tradição das virtudes, porque a política moderna expressa, nas suas formas institucionais, a rejeição sistemática daquela tradição” (p. 255).

A situação da moralidade e da reflexão moral em nosso tempo, assim como a sua possível solução, estão caracterizadas pelas conjunções que aparecem em destaque no título do capítulo 18: “Em busca da virtude: Nietzsche ou Aristóteles, Trotsky e São Bento”. A primeira conjunção é claramente exclusiva e a segunda não é aditiva, mas adversativa. Quanto à moralidade e à reflexão moral contemporâneas, isto é, quanto à alternativa exclusiva que se nos apresenta, é preciso ter presente o seguinte: “Proclamar que o rei está nu significa, no máximo, apontar para um só a fim de que todos riam; declarar que praticamente todos estão vestidos de farrapos é muito menos do que ser popular. Mas o nietzschiano teria pelo menos o consolo de ser impopular *estando certo* — a menos que a rejeição da tradição aristotélica mostre-se como um erro” (p. 257). Nietzsche fracassa na sua crítica porque quando acerta, não o faz por força de seus argumentos positivos, mas por defeito. Condenar-se ao solipsismo moral foi a única grandeza de Nietzsche, e o seu atrativo é a sua aparente honestidade. O pseudoconceito nietzschiano de *super-homem* “representa a última tentativa, por parte do individualismo, de evitar as suas próprias consequências” (p. 259).

Quanto às possibilidades de saída desta situação embaraçosa em que nos encontramos, isto é, quanto ao problema da conjunção adversativa, é preciso dar-se conta de que no marxismo oculta-se um individualismo radical. O Robinson Crusóé socializado de Marx é incapaz de evidenciar as bases sobre as quais entra em associação livre com os outros para constituir a comunidade de indivíduos livres. "Não é surpreendente que os princípios de associação para os quais apelaram efetivamente os marxistas tenham sido princípios morais abstratos e a utilidade, e que na sua prática, os marxistas tenham exemplificado precisamente o tipo de atitude moral que eles condenam nos outros como ideológica" (p. 261). Trotsky pelo menos deu-se conta, no final da sua vida, de que "a União Soviética não era socialista e que a teoria que devia iluminar o caminho para a libertação humana tinha, de fato, levado às trevas" (p. 262). O marxismo está esgotado como tradição política, mas "essa exaustão é compartilhada por todas as outras tradições políticas no interior de nossa cultura" (p. 262). De fato, não estamos esperando um Godot, mas outro São Bento, muito diferente!

## *Justiça e racionalidade*

Logo no Prefácio de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre adverte que a presente obra, embora possa ser lida independentemente de *After Virtue*, de fato preenche algumas lacunas e corrige alguns erros daquela, reafirmando, porém, as suas teses centrais. Nos seus vinte capítulos, encontramos uma verdadeira odisséia em torno dos conceitos de justiça e raciocínio prático. O autor parte da mesma constatação inicial de *After Virtue*, ou seja, a rivalidade e incompatibilidade das concepções atuais de justiça e racionalidade prática, e a inconclusividade do debate. Afirma que a nossa situação tem a ver com o fracasso do projeto iluminista, que, pretendendo que a razão tomaria o lugar da autoridade e da tradição, mas mostrando-se incapaz de entrar em acordo sobre quais eram os princípios que seriam considerados irrecusáveis por todas as pessoas racionais, deixou-nos como legado "um ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir" (p. 17). Foi, justamente, de uma concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição que o Iluminismo nos privou, e é em vista de recuperá-la que MacIntyre empreende a sua grande viagem, que começa, justamente, em Ítaca. O cap. 2, sobre justiça e ação na imaginação homérica, é como o porto de partida e de chegada dessa grande

aventura humana da qual todos os que habitam essa parte do mundo onde o sol se põe são partícipes e herdeiros. Os conceitos fundamentais da ética ocidental aí encontram o seu lugar natural: *díke*, *thémis*, *agathós*, *areté*, *phrónesis*, *thymos*, *sophrosyne* só são verdadeiramente inteligíveis no horizonte do *agón* e da *polis*. Mas a herança homérica logo fragmentou-se (cap. 3), e foi recolhida de quatro modos diferentes, cada um deles caracterizado por uma visão diferente e incompatível com as outras, sobre o papel de Atenas no final do século V a.C.: Péricles, Sófocles, Tucídides e Platão são os herdeiros imediatos de Homero, quando Atenas é posta em questão, fundamentalmente pela rivalidade entre uma “justiça da eficácia” e uma “justiça de merecimento” (cap. 4).

A partir do cap. 5 (Platão e a pesquisa racional), MacIntyre concentra-se sobre a tradição filosófica que, com Platão, pela primeira vez formula “uma teoria bem-articulada sobre o que realmente é a excelência humana, e porque é racional, à luz dessa teoria, sempre subordinar os bens da eficácia aos bens de excelência” (p. 81). Porém, a tentativa de Platão deságua mais num dilema que numa doutrina, e o dilema é o seguinte: “Ou provamos que a vida do ser humano racional tem sua *arché* [...] ou prevalece a visão dos sofistas e de Tucídides sobre a realidade humana” (p. 96). Aristóteles, herdeiro de Platão (cap. 6), vai completar e corrigir o seu projeto, de modo que a *Ética a Nicômaco* e a *Política* devem “ser compreendidas como seqüências da *República*, nas quais a *arché*, cujas características adequadas Platão não foi capaz de propor, é especificada de modo a fornecer o *télos* último da atividade prática e a justificação e especificação das virtudes, incluindo a justiça” (p. 97). Em dois outros capítulos monumentais, MacIntyre descreve a visão de Aristóteles sobre a justiça (cap. 7) e sobre a racionalidade prática (cap. 8). A análise da *Ética* e da *Política* aristotélicas mostra que “uma história que começou, nos poemas homéricos, com a justiça de Zeus, culmina, na filosofia de Aristóteles, numa compreensão da justiça e das outras virtudes, na qual estão a serviço de uma vida movida, em sua atividade, pelo Motor Imóvel e em direção a ele” (p. 158). A grande façanha de Aristóteles foi, portanto, “em primeiro lugar, oferecer um esquema de pensamento no qual as realizações e as limitações de seus predecessores pudessem ser identificadas e avaliadas, e, em segundo lugar, dessa forma, transcender essas limitações” (pp. 158s.). É importante dar-se conta do alcance da façanha de Aristóteles. Ela significa o seguinte: “Em termos de racionalidade, só há progresso a partir de um determinado ponto de vista. E ele só é alcançado quando os partidários desse ponto de vista conseguem, num grau significativo, elaborar formulações cada vez mais compreensivas e

adequadas de suas posições, através do procedimento dialético de propor objeções que identificam incoerências, omissões, falhas explicativas e outros tipos de falha e limitação em elaborações anteriores; através também do procedimento de encontrar os mais fortes argumentos disponíveis para sustentar essas objeções, e, ainda, de tentar reelaborar a posição, de modo que não seja mais vulnerável às objeções e argumentos específicos” (p. 159). A importância da constatação que essa longa citação expressa vai se mostrar nas análises dos três últimos capítulos do livro.

MacIntyre analisa, em seguida, a alternativa agostiniana (cap. 9), mostrando como a tradição clássica sobre a justiça de merecimento e o raciocínio prático foi enriquecida ao ser assumida pelo pensamento cristão, particularmente pela singular “descoberta” agostiniana da vontade. Agostinho “elabora uma versão genuinamente nova da natureza da justiça e da gênese da ação humana. A racionalidade da reta ação [...] não é seu determinante principal, mas uma consequência secundária da reta vontade. Desse modo, a fé que inicialmente move e informa a vontade é anterior à compreensão; o que a compreensão pode fornecer é uma justificação racional por ter inicialmente acreditado ou feito o que a fé determinou, mas tal justificação deve sempre ser retrospectiva. [...] Esse caráter secundário da racionalidade prática é algo com que Agostinho estava necessariamente comprometido, devido à sua psicologia da vontade” (p. 173).

Os dois capítulos sobre Santo Tomás — “Superação de um conflito de tradições” (cap. 10) e “A visão de Sto. Tomás sobre a justiça e a racionalidade prática” (cap. 11) — são os mais elaborados de toda a obra. Primeiro porque MacIntyre reconhece que em *After Virtue* a sua crítica “das teses de Santo Tomás sobre a unidade das virtudes estava simplesmente errada, devido a uma leitura equivocada do Aquinate” (p. 8). Mas a razão mais fundamental só se tornará evidente na última página da obra, como veremos.

Operando uma verdadeira “suprassunção” de Aristóteles, Sto. Tomás elabora uma concepção da justiça e da racionalidade prática, que unifica, em horizonte teológico, as concepções de Aristóteles, Cícero e Agostinho. O que fica claro é que a compreensão de Sto. Tomás “só é completamente inteligível e defensável, à medida que emerge de uma ampla e complexa tradição de argumentação e conflito que inclui muito mais do que Aristóteles e Agostinho” (p. 224). Infelizmente, muitos dos contemporâneos e sucessores de Sto. Tomás não compreenderam a idiosincrasia do seu projeto, a saber, “desenvolver o trabalho

da construção dialética sistematicamente, de modo a integrar toda a história anterior da pesquisa, à medida que a conhecia, na sua própria. Sua contraposição de autoridades foi concebida para mostrar o que, em cada uma delas, resistia ao teste dialético de todos os pontos de vista até então desenvolvidos, com o objetivo de identificar as limitações de cada ponto de vista e o que, em cada um deles, não podia ser impugnado nem mesmo pelo mais rigoroso dos testes" (p. 225).

Movendo-se num terreno que lhe é familiar pelas suas origens, MacIntyre apresenta a seguir a terceira das grandes tradições de pesquisa que são objeto do seu livro, a saber, a tradição escocesa. O capítulo 12 desvela o substrato agostiniano e aristotélico do Iluminismo escocês; o capítulo 13 apresenta a filosofia na ordem social escocesa, e o capítulo 14, a visão de Hutcheson sobre a justiça e a racionalidade prática. Impossível resumir o itinerário desses três capítulos densos e eruditos. Podemos, contudo, reter alguns pontos fundamentais. O primeiro deles é que a tradição escocesa, essencialmente teológica, "cujos textos clássicos vinham da versão calvinista da teologia agostiniana" (p. 274), desenvolve-se como uma aliança entre calvinismo e aristotelismo, da qual o primeiro grande representante foi Robert Baillie, professor de filosofia na Universidade de Glasgow de 1625 a 1631. Em seguida, que essa aliança teológica levou a uma ascensão da filosofia ao primeiro plano na ordem social escocesa, gerando assim "um período no qual as asserções referentes aos primeiros princípios eram avaliadas, justificadas e impugnadas, através dos padrões de debate e de pesquisa filosóficos" (p. 267). Finalmente, que Hutcheson "revelou-se uma figura de transição", pois o que ele na verdade preparou foi, quando não a expulsão da filosofia da área teológica, "pelo menos as bases para a sua transformação radical" (p. 301). Os que se propuseram remover as incoerências da filosofia de Hutcheson encontraram-se diante da seguinte alternativa: "Ou eles retinham a epistemologia moral de Hutcheson, adaptando-a onde fosse necessário, e rejeitando sua visão dos princípios morais, da lei da natureza, da justiça e dos deveres em relação a Deus; ou retinham a posição moral e teológica fundamental de Hutcheson, rejeitando sua epistemologia. David Hume e Adam Smith representam a primeira dessas alternativas; Thomas Reid e Dugald Stewart, a segunda. Todos os quatro concordavam, implícita ou explicitamente, que era possível concordar com Hutcheson quanto à justiça ou o raciocínio prático, nunca quanto a ambos" (p. 301s.).

Os capítulos 15 ("A subversão anglicizante de Hume") e 16 ("A visão de Hume sobre a justiça e a racionalidade prática") mostram, não só que o que Hume representou "foi o abandono de

modos de pensamento tipicamente escoceses em função de modos de compreender a vida social e seu tecido moral caracteristicamente ingleses e anglicizantes" (p. 302), mas também que foi a sua capacidade de "combinar um ceticismo metafísico mitigado com uma ausência de ceticismo nos assuntos morais" (p. 311), que o levou, na sua tarefa de justificação filosófica das concepções escocesas da teologia, a "substituir os recursos do aristotelismo escolástico, no qual tinha sido inicialmente educado, pelos recursos oferecidos por Shaftesbury e pelo caminho das idéias" (p. 347), tornando-se, assim, "o campeão filosófico de uma cultura essencialmente não-filosófica" (p. 348).

Depois de ter analisado três grandes tradições de pesquisa, MacIntyre dedica um capítulo ao Liberalismo transformado em tradição (cap. 17). Posto que uma tradição de pesquisa não é só um movimento coerente de pensamento, mas "um movimento, ao longo do qual seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo autoconsciente, tentam participar de seus debates e dar prosseguimento às suas pesquisas" (p. 351), o Liberalismo pode ser considerado como tradição, apesar de ter inscrito na sua certidão de nascimento o projeto de libertar os homens da tirania da tradição. É da maior importância ter presentes duas coisas: primeiro, que o projeto liberal "de fundar um tipo de ordem social, no qual os indivíduos possam emancipar-se da contingência e da particularidade da tradição, através do recurso a normas genuinamente universais e independentes da tradição, não foi e não é apenas, nem principalmente, um projeto de filósofos" (p. 361), mas da sociedade liberal moderna e individualista; segundo, que a própria história do Liberalismo mostra que a sua continuidade é parcialmente definida pela interminabilidade do debate sobre aqueles princípios e normas universais, de modo que aquilo que para o Liberalismo nascente "era um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, tornou-se, pelos menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude" (p. 361). É inegável que o Liberalismo tem uma concepção do bem e do que antigamente chamava-se virtude. A sua novidade está em que o bem passou a ser concebido exclusivamente em termos de preferências pessoais expressas em primeira pessoa, como formulações de uma razão para a ação e, portanto, como premissas para o raciocínio prático. Ora, essa transformação ocorre devido a uma reestruturação do pensamento e da ação, "de um modo harmônico com os procedimentos dos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal" (p. 364). MacIntyre, contudo, não afirma que os procedimentos do domínio público tenham sido a causa e a psicologia do indivíduo liberal o efeito. O que ele propõe "é que

um exigiu o outro e que, ao se unirem, definiram um novo artefato social e cultural, 'o indivíduo'", de modo que, ao contrário de todas as outras tradições analisadas, "no raciocínio prático da modernidade liberal é o indivíduo enquanto indivíduo que raciocina" (p. 365). Intimamente ligada a essa concepção do raciocínio prático está a concepção liberal da ordem justa, ou seja, "o supremo bem do Liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos" (p. 370). A astúcia do Liberalismo consiste em que, tendo uma teoria do bem humano, ele só pode oferecer argumentos decisivos em favor da sua concepção de bem "através do recurso a premissas que coletivamente já pressupõem essa teoria", de modo que, "a inconclusividade dos debates no Liberalismo, quanto aos princípios fundamentais da justiça liberal (ver *After Virtue*, cap. 17), reforça a visão de que a teoria liberal é melhor compreendida, não como tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividade, isto é, como a voz de uma tradição" (p. 371). Ora, o problema que se apresenta aqui é de saber se estamos obrigados a tragar o Liberalismo como a última, a mais elevada e, segundo as suas pretensões, a única forma de conceber o bem humano e, portanto, a justiça e a racionalidade prática. Esse problema começa a ser afrontado por MacIntyre no capítulo 18, sobre a racionalidade das tradições.

Em poucas palavras, o problema consiste em saber se há critérios para que uma tradição reivindique a superioridade sobre outra. Ao que parece, a partir dos debates e conflitos de tradições socialmente encarnadas e historicamente contingentes, não há nenhum critério para decidir entre concepções rivais da justiça e da racionalidade prática, porque "não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição particular" (p. 376). As duas principais posições contemporâneas a respeito desse problema procedem da objeção relativista, que se baseia "na negação de que o debate racional entre tradições adversárias, assim como a escolha racional entre elas, seja possível", e da objeção perspectivista, que "questiona a possibilidade de se reivindicar a verdade a partir de qualquer tradição" (p. 378). É preciso observar que a base para uma possível resposta ao relativismo e ao perspectivismo não deve ser buscada numa teoria da racionalidade, tal como explicitamente articulada e proposta numa ou mais das tradições expostas por MacIntyre, "mas numa teoria expressa nas suas práticas de pesquisa e por elas pressuposta" (p. 380), mesmo que nunca completamente desenvolvida.

A racionalidade de uma pesquisa é constituída por uma tradição, mas também é constitutiva dela, dado que ela é, essencialmente, “uma questão do tipo de progresso que ela faz, através de vários estágios bem definidos”. Ora, “toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado” (p. 380). Analisando os diferentes estágios no desenvolvimento de uma tradição, MacIntyre mostra que a racionalidade de qualquer tradição é, inevitavelmente, anticartesiana, uma vez que começa sempre da contingência e da positividade de um conjunto estabelecido de crenças. Porém, aquilo que nessa tradição assume o caráter de primeiros princípios metafísicos e práticos, deve, para tanto, passar pelo processo histórico de justificação dialética, tal como ocorreu, por exemplo, com Aristóteles ou na síntese de Sto. Tomás ao superar o conflito de tradições. Portanto, o tipo de justificação racional que os primeiros princípios recebem é, ao mesmo tempo, dialético e histórico: “Eles são justificados à medida que, na história dessa tradição, eles se mostraram superiores aos seus predecessores históricos, sobrevivendo ao processo de questionamento dialético” (p. 387). Além de anticartesiana, naquilo de onde surge, a pesquisa constituída e constitutiva da tradição é anti-hegeliana naquilo para onde se move. Com efeito, embora na racionalidade da pesquisa esteja implícita uma concepção da verdade final, “ninguém, em nenhum estágio, pode excluir a possibilidade futura de que suas crenças e julgamentos presentes possam ser mostrados como sendo inadequados de vários modos” (p. 387).

A resposta à questão da superioridade de uma tradição de pesquisa é sugerida por MacIntyre pela capacidade que uma tradição tem de superar aquilo que ele chama de “crise epistemológica” (Ver: “Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *The Monist*, 69, 4, 1977), caracterizada pela dissolução de certezas historicamente fundadas, que exige a invenção ou descoberta de novos conceitos, e a estruturação de novos tipos de teoria que respondam a três exigências. A primeira é que o novo esquema conceitual forneça “uma solução aos problemas que se revelaram intratáveis, anteriormente, de modo sistemático e coerente”; a segunda, que ele forneça “uma explicação justamente daquilo que tornava a tradição estéril ou incoerente, ou ambos, antes que ela adquirisse esses novos recursos”; e a terceira, que essas duas tarefas sejam realizadas “de modo a apresentar a continuidade fundamental das novas estruturas conceituais e teóricas com relação às crenças comuns, em cujos termos a tradição de pesquisa tinha se definido até então” (p. 389). Passar por uma

crise epistemológica pode significar, para uma tradição, não só o reconhecimento de que outra tradição é capaz de lhe fornecer os novos esquemas conceituais necessários para sobreviver como tradição, mas também que uma tradição pode ser racionalmente desacreditada pelos seus próprios padrões de racionalidade. Ora, é exatamente isso que a objeção relativista não consegue perceber. Baseada no argumento de que toda tradição tem internamente a ela seus próprios padrões de justificação racional e que, por isso, nenhuma tradição pode pretender superioridade racional com relação às rivais, a objeção relativista não vê que "se isso fosse verdade, não poderia haver nenhuma boa razão para se aderir ao ponto de vista de uma tradição qualquer, e não a outro" (p. 393). Ademais, o relativista não vê que para formular a sua objeção, ele deve ou pertencer a uma das tradições rivais, ou estar fora de qualquer tradição de pesquisa. A primeira alternativa, evidentemente, nega a possibilidade do relativismo; quanto à segunda, "estar fora de todas as tradições significa ser estranho à pesquisa; significa estar num estado de destituição moral e intelectual, uma condição a partir da qual é impossível formular a objeção relativista" (p. 394). Quanto ao perspectivismo, o seu fracasso é complementar ao do relativismo, pois ele "é uma doutrina que só é possível para aqueles que se consideram de fora, descompromissados, ou melhor, atores que encarnam uma série sucessiva de papéis temporários" (p. 395). Em última análise, o relativismo e o perspectivismo não concluem sobre a verdade, mas sobre a exclusão dela e, assim, do debate racional. Nietzsche não é o único patrono do perspectivismo e do relativismo modernos. Quando Durkheim mostrou, no final do século XIX, "como o colapso das formas tradicionais de relação social aumentou a incidência de *anomia*" (p. 395), ele deu uma chave de leitura para a procedência de ambos. Porém, o que é dramático na nossa situação é que aquilo que Durkheim "considerava uma patologia social é, agora, apresentado vestindo as máscaras da pretensão filosófica" (p. 396).

O capítulo 19, sobre tradição e tradução, pode dar a impressão de levantar um problema já exaustivamente solucionado pelas ciências da linguagem e da interpretação. Na realidade, o que MacIntyre pretende aqui é preparar o assentamento da pedra angular, responsável pela coerência de todo o edifício da sua pesquisa, no capítulo final sobre a racionalidade das tradições. O problema é o da tradutibilidade de uma tradição em outra. O que está implicado aí não é só um problema lingüístico, mas todo o problema das tradições, dado que "os limites de uma língua são as fronteiras de uma comunidade lingüística que é também uma comunidade social" (p. 400), e dado também que "aprender uma língua e adquirir a compreensão cultural não

são duas atividades independentes” (p. 401). Como traduzir “da língua de uma comunidade, cuja língua-em-uso expressa e pressupõe um sistema particular de crenças bem-definidas, para uma língua diferente de uma outra comunidade, com crenças que, em algumas áreas fundamentais, são fortemente incompatíveis com as da primeira comunidade”? Além disso, como traduzir de uma língua-em-uso numa comunidade “para uma das línguas internacionalizadas da modernidade”? (p. 407)

O problema da tradutibilidade foi resolvido em pelo menos uma das tradições analisadas nesse livro, não só pela inovação conceitual, mas pela sua capacidade de superar a crise epistemológica em que se encontrou diante de um conflito de tradições. Esse mesmo problema, pelo que parece, não pode ser resolvido pela tradição liberal da modernidade, antes de tudo pela sua recusa de toda tradição, mas também porque uma das crenças definidoras da cultura da modernidade é a “crença na sua habilidade de compreender tudo sobre a cultura e a história humanas, independente de quão estranho lhes possa ser” (p. 413). Assim, “o tipo de tradução característico da modernidade gera, por sua vez, seu próprio engano com relação à tradição” (p. 413). Na realidade, a modernidade recusa o pensamento de que “possa haver modos tradicionais de vida social, cultural e intelectual que sejam inacessíveis a ela e aos seus tradutores” (p. 414). O ponto-cego do Liberalismo está, justamente, em não aceitar a possibilidade de que em certas áreas, outras tradições possam ser racionalmente superiores a ele, justamente naquilo que, nessas tradições, ele não pode compreender. “A existência de amplas possibilidades de intradutibilidade e, portanto, de ameaças potenciais à hegemonia cultural, lingüística, social e racional de uma tradição, seja em geral ou numa área particular, é mais do que uma ameaça, e diferente de uma ameaça. Apenas aqueles cuja tradição concede a possibilidade de que sua hegemonia possa ser posta em questão podem ter a garantia racional para afirmar essa mesma hegemonia. E apenas as tradições cujos adeptos reconhecem a possibilidade de intradutibilidade na sua própria língua-em-uso podem lidar adequadamente com essa possibilidade” (p. 416). Tais adeptos não são, certamente, os “cidadãos de lugar nenhum” (p. 416) da modernidade.

Para concluir, recordemos a citação de MacIntyre que fiz no início desta exposição: “Um livro que termina concluindo que o que podemos aprender de sua argumentação é onde e como começar pode parecer não ter alcançado muito” (p. 430). Chegando ao último capítulo, sobre justiças e racionalidades contestadas (cap. 20), pode-se ter a impressão de que a tese da in-

tradutibilidade autoriza, de certo modo, a objeção relativista anteriormente refutada. Não é verdade ou, pelo menos, não parece ser isso que MacIntyre realmente quis dizer. A pesquisa pretendeu chegar a uma concepção verdadeira da justiça e da racionalidade prática. O que ela revelou foi que as concepções da justiça e da racionalidade prática apresentam-se como aspectos intimamente relacionados de visões gerais da vida humana e de seu lugar na natureza. “Tais visões, à medida que reivindicam nossa adesão racional, expressam tradições de pesquisa racional que são, ao mesmo tempo, tradições expressas em tipos particulares de relações sociais” (p. 417). Assim, “as teorias da justiça e da racionalidade prática nos apresentam aspectos das tradições, cuja adesão exige a vivência de uma forma mais ou menos sistematicamente incorporada de vida humana, cada uma com seus modos específicos de relação social, seus cânones de interpretação e explicação do comportamento dos outros, suas próprias práticas avaliativas” (p. 419).

Isso significa que, hoje em dia, só se pode ser moderno em sentido liberal? Certamente não. As tradições de pesquisa analisadas nesse livro sobrevivem, de algum modo, na modernidade. O Liberalismo, tal como foi apresentado por MacIntyre, caracteriza-se pela sua incapacidade de pôr-se em questão. Ora, opondo-se ao Liberalismo, na tentativa de construir um foro institucional no qual os termos do debate sobre justiça e racionalidade prática não tenham de antemão determinado o seu resultado, MacIntyre pretende pôr o Liberalismo em questão. Por isso ele dirige o seu livro àqueles que, não tendo ainda aderido a nenhuma tradição coerente de pesquisa, são assediados por “disputas sobre o que é justo e sobre como é razoável agir, tanto no nível de questões imediatas particulares — [...] — como no nível no qual concepções sistemáticas rivais, informadas pela tradição, estão em disputa” (p. 421).

A primeira coisa que o destinatário do livro de MacIntyre pode aprender com ele é “como testar dialeticamente as teses que lhe forem propostas por cada tradição e, ao mesmo tempo, utilizar essas mesmas teses para testar dialeticamente as convicções e reações que ele próprio trouxe para o encontro” (p. 426). Envolvendo-se no diálogo entre as tradições, aprendendo as línguas delas, ele poderá também “transformar suas próprias incoerências iniciais em vantagens argumentativas, exigindo de cada tradição que ela lhe forneça uma visão de como essas incoerências podem ser melhor caracterizadas, explicadas e superadas” (p. 426). *Last, not least*, ele poderá fazer com que uma tradição de pesquisa forneça-lhe um tipo de autoconhecimento que ele ainda não possuía, proporcionando-lhe “uma consciência do

caráter específico da sua própria incoerência e, ainda, explicando o caráter particular dessa incoerência através de seu esquema metafísico, moral e político de classificação e explicação" (p. 426).

São as universidades liberais modernas os foros adequados para o diálogo entre as tradições? Segundo MacIntyre, não. A concepção de competência acadêmica independente de qualquer ponto de vista; a pretensão da possibilidade de uma língua comum ou da tradutibilidade de qualquer língua em qualquer outra; a ficção de padrões universais de racionalidade e a presunção da irrelevância da história dos indivíduos para as suas posições como participantes de um debate fizeram das universidades "instituições comprometidas em sustentar uma objetividade fictícia" (p. 428). Isso implica que "a racionalidade específica das tradições de pesquisa só pode se restabelecer o suficiente para questionar, efetivamente, a hegemonia cultural e política do Liberalismo, evitando ou subvertendo os modos liberais de debate" (p. 429).

As tradições analisadas por MacIntyre podem ter suas narrativas continuadas de muitas maneiras. Tudo dependerá da resposta que cada um assumir para as perguntas que dão título ao livro: *Justiça de quem? Qual racionalidade?* A resposta de MacIntyre é inequívoca: a tradição aristotélica tem recursos para a sua própria expansão, correção e defesa, de modo que ele julga poder concluir legitimamente que, "em primeiro lugar, aqueles que desenvolveram suas reflexões através dos tópicos da justiça e da racionalidade prática, a partir do ponto de vista construído por Aristóteles, e na direção apontada, primeiro por Aristóteles, depois por Sto. Tomás, têm toda razão, pelo menos até agora, para sustentar que a racionalidade da sua tradição foi confirmada nos seus encontros com outras tradições e, em segundo lugar, que a tarefa de caracterizar e explicar as realizações e sucessos, assim como as frustrações e fracassos, da tradição tomista nos termos oferecidos por tradições rivais de pesquisa pode, mesmo do ponto de vista dos adeptos dessas tradições, ser uma tarefa mais difícil do que às vezes se supõe" (p. 431).

Estamos condenados à inconclusividade no debate entre as tradições? Algumas iniciativas honestas de discussão dos problemas da modernidade e do Liberalismo parecem querer dizer que não. Contudo, não nos esqueçamos de que em filosofia, saber começar, como dizia Descartes, é a mais difícil de todas as tarefas.

Endereço do autor:  
Av. Cristiano Guimarães, 2127  
31720-300 — Belo Horizonte — MG