

FRANCISCO SASSETTI DA MOTA

DA CATÁSTROFE ÀS VIRTUDES

A CRÍTICA DE
ALASDAIR MACINTYRE
AO LIBERALISMO EMOTIVISTA



PRINCIPIA

Da Catástrofe às Virtudes

A crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista

Todos os direitos reservados de acordo com a legislação em vigor; reprodução proibida.

Sem o prévio consentimento escrito do editor, são totalmente proibidas a reprodução e a transmissão desta obra (total ou parcialmente) por todos e quaisquer meios (eletrónicos ou mecânicos, transmissão de dados, gravação ou fotocópia), quaisquer que sejam os destinatários ou autores (pessoas singulares ou coletivas), os motivos e os objetivos (incluindo escolares, científicos, académicos ou culturais), à exceção de excertos para divulgação e da citação científica, sendo igualmente interdito o arquivamento em qualquer sistema ou banco de dados.



Título

Da Catástrofe às Virtudes – A crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista

Autor

Francisco Sassetti da Mota

Edição e copyright

Princípio, Cascais

1.^a edição – Setembro de 2012

© Princípio Editora, Lda.

Design da capa Maia Moura Design • **Execução gráfica** Tipografia Lousanense

ISBN 978-989-716-067-7 • **Depósito legal** 347728/12

Princípio

Rua Vasco da Gama, 60-C – 2775-297 Parede – Portugal

Tel. +351 214 678 710 • Fax +351 214 678 719 • principia@principia.pt • www.principia.pt

Francisco Sasseti da Mota

Da Catástrofe às Virtudes

A crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista



PRINCIPIA

Prefácio

MACINTYRE, O ÚLTIMO DOS *PEREGRINOS*

O pensamento de Macintyre é normalmente apresentado quer através do seu percurso evolutivo, quer através da sua última configuração, mesmo se esta, na perspetiva do autor, permanece ainda em aberto. O primeiro tipo de exposição revela-nos um pensamento feito de sucessivas ruturas que, a partir de um cristianismo luterano com preocupações sociais, evolui para a militância marxista, primeiro no Partido Comunista, depois num grupo trotskista, vindo nos anos 80 a abraçar o catolicismo romano e a professar, do ponto de vista filosófico, um retorno ao aristotelismo, no interior do qual acabará por infletir para o aristotelismo tomista, em que hoje se situa. Por sua vez, as exposições de tipo estrutural concentram-se nesta última fase da obra, inquirindo até que ponto ela constitui de facto um quadro teórico em que seja possível pensar de novo a moral, tarefa que a modernidade, em sua opinião, seria intrinsecamente incapaz de realizar, mau grado as múltiplas e sucessivamente goradas tentativas que ensaiou nesse sentido.

O livro de Francisco Sassetti da Mota, sj, não se inscreve em nenhum destes modelos expositivos. Sem enjeitar a biografia, também não se demora em peripécias, nem atribui particular relevo à sucessão de opções ideológicas, ou mesmo existenciais, que acompanharam a génese e a evolução do quadro teórico hoje em dia apresentado por Alasdair Macintyre. Tão-pouco se detém a esquadriñar influências e implicações, num exercício que seria exaustivo mas de teor unicamente académico. O seu objetivo fixa-se no que poderíamos chamar o «ponto de fuga» da teoria em questão, o núcleo de problemas para o qual somos como que arrastados ao longo dos múltiplos desenvolvimentos da obra. Nada de importante, note-se, fica de fora: trata-se mesmo de uma síntese excelente, da maior utilidade para leitores não familiarizados com o pensamento de Macintyre. Mas é além disso uma exposição em que o prioritário sobreleva

o exaustivo, num registo quase diríamos dramático, que junta à inventariação dos problemas a intensidade que lhes advém da sua urgência nos dias que correm.

Da Catástrofe às Virtudes. O título é exato, com toda a sua ressonância e o *pathos* que lhe está subjacente: é este o programa, o roteiro que Macintyre se impõe a si mesmo, é por aqui que é necessário começar a sua leitura. Não por acaso, o termo «catástrofe» aparece logo na primeira linha do Capítulo I da obra que marcará a viragem decisiva do autor. Está aí a designação mais adequada para a situação que Macintyre descreve através da parábola dos fragmentos, chamemos-lhe assim, com que se inicia *After Virtue* e que Sassetti da Mota, sj., igualmente reproduz na abertura do seu livro. De alguma forma, estamos aqui na presença de uma extensa glosa dessa parábola, um inquérito à forma como o filósofo encara a possível saída de um universo por ele descrito não apenas como amoral, mas, pior ainda, como impossibilitado de verdadeiramente pensar a moral. É aqui que reside a essência da «catástrofe»: rarefeita a atmosfera onde a moral fazia sentido e conferia, por sua vez, sentido ao mundo, os conceitos, princípios e teorias que surgem na modernidade, a título de alternativas ao vazio que ficou, esfarelam-se como simulacros sem consistência nem justificação partilhada, fragmentos e perspectivas que reciprocamente se anulam, numa imparável dialética de doutrinas em que nenhuma garante a fundamentação racional de uma ética. Foi nesse deserto, onde a simples busca de raízes é interdita porque remete para o passado, as trevas e o irracional, que a prática das virtudes se converteu num exercício incompreensível, a partir do momento em que o homem deixou de se pensar a si próprio como naturalmente votado à obtenção de fins que o transcendem, apagando qualquer simulacro de teleologia. Nietzsche, como vamos ver, não teria por certo dificuldade em reconhecer-se num tal diagnóstico.

Em boa verdade, o balanço crítico que Macintyre faz da modernidade, em particular do iluminismo, não é propriamente inédito. Ao longo de todo o século XIX, restauracionismos de vária estirpe haviam questionado e criticado o essencial do projeto das Luzes, quando não mesmo os seus alicerces renascentistas e antiescolásticos, lançando sobre ele a suspeita de ter provocado o aluimento das fundações requeridas para a sobrevivência da vida em comum e das instituições que são a sua garantia. A própria Igreja Católica fez-se eco dessa preocupação, na encíclica *Aeterni Patris*, onde em 1879 o Papa Leão XIII recomendava o retorno ao tomismo. Por essa altura, já Nietzsche havia, na *Origem da Tragédia*, diagnosticado a decadência da cultura grega que é visível nas obras de Eurípedes, onde a tensão existente nos tempos áureos entre o espírito apolíneo e

o espírito dionisíaco é recalçada por um racionalismo de inspiração socrática, que separa razão e *logos*, ciência e vida. Os seus leitores no século XX, designadamente Heidegger e bem assim a maioria dos discípulos deste, encontrarão na denúncia frontal que a obra nietzscheana faz do espírito do tempo um mote para todas as invetivas ao cientismo positivista e ao liberalismo parlamentarista, à organização burocrática da sociedade e ao predomínio da técnica e da razão «calculadora», em resumo, ao que mais tarde viria a chamar-se «as consequências da modernidade». Em certo sentido, que Macintyre deteta perfeitamente, Nietzsche representa, para uma parte significativa do pensamento do século XX, a modernidade do outro lado do espelho, o retrato acabado de um tempo que deixou de se reconhecer, por ter perdido completamente o lastro em que se poderia firmar para se pensar a si próprio, e só por isso se ilude e vê no autor da *Gaia Ciência* um estranho, se não mesmo o seu antónimo.

O processo instaurado à modernidade decorre em dois tribunais ou, se quisermos, a dois níveis distintos: o nível mais superficial da luta ideológica e política, e o nível, mais profundo, das mudanças civilizacionais. Tanto num como noutro, ela é confrontada com o falhanço do seu programa, o qual almejava nada menos que a libertação do homem de todo o tipo de submissões e o aparecimento de uma sociedade em que a autonomia de cada um se casaria com a autonomia dos outros no altar da racionalidade universal. Ao nível político, o rosto desse falhanço chama-se liberalismo parlamentar e contra ele investem quer o marxismo, quer o conservadorismo de, por exemplo, um Carl Schmitt, se bem que os marxistas censurem apenas a assimetria entre a essência democrática do projeto e a sua concretização liberal, enquanto os conservadores se opõem à própria ideia de um poder assente na negociação e no consentimento dos indivíduos. Em ambos os casos, o iluminismo é visto como um conjunto de abstrações (Hegel, de alguma forma, já o havia antecipado) – como a autonomia individual, os direitos do homem, a liberdade e a igualdade dos cidadãos – em nome das quais se perpetuam no poder elites que, através dos aparelhos de Estado, se digladiam entre si pelo domínio imperialista das riquezas do planeta. Ao nível civilizacional, todavia, a acusação leva também em conta as mudanças que abalaram o tecido populacional de, pelo menos, boa parte da Europa e da América, após a Revolução Industrial e a consequente reorganização do trabalho e da circulação dos bens, as quais levaram à concentração maciça das populações nos grandes centros fabris e à perda das referências afetivas e simbólicas em que tradicionalmente as comunidades se encontravam estruturadas.

A literatura, de Charles Dickens a Baudelaire, falará disso. A sociologia, de Max Weber a Lipovetsky, multiplicar-se-á em teorias, na tentativa de explicar o fenómeno. Nem mesmo a psicanálise lhe ficará indiferente, como é visível no livro de Freud *Das Unbehagen in der Kultur*. Ao fim ao cabo, o pressuposto de um mundo desencantado, no qual Weber assinalou o princípio epistemológico e moral dos modernos, se por um lado oferece os alicerces para o aparecimento da nova ciência e da tecnologia, assim como o incremento de um sistema de justiça impessoal e neutro, separando legalidade e moralidade, por outro lado conduz à mecanização da vida humana e à sua consequente perda de sentido. Livre de preconceitos, livre de falar, livre de votar, livre, em suma, de escolher, o indivíduo descobre-se a viver num deserto onde todas as opções estão ao seu alcance, mas nenhuma possui raízes em que possa fundamentar-se. Conforme observou Tocqueville, nunca a fragilidade dos indivíduos face aos diversos poderes – político, económico, social ou cultural – foi tão grande como a partir do momento em que estes passaram a enfrentá-los um a um, abandonados na atomização de um rebanho de iguais.

Apesar da sua radicalidade, a crítica de Marx ao programa das Luzes não renunciava à ideia de uma realização da liberdade nos termos exigidos pela razão universal, considerando, aliás, essa realização um processo já em marcha, mediante o agravamento das contradições visíveis no modo de produção capitalista. Assim, com a abolição da propriedade privada dos meios de produção, ficariam criadas as condições para que a humanidade e a razão se encontrassem não apenas no plano abstrato dos direitos civis, os quais não haviam tornado menos injusta a sociedade capitalista, mas também na existência concreta de uma sociedade sem patrões nem Estado e, por conseguinte, emancipada e justa. Max Weber, porém, desvendará no processo de racionalização iniciado pelos modernos um paradoxo, que escapara a Marx e a partir do qual já não é possível uma perspectiva utópica: a mesma lógica que produz os avanços da ciência, que organiza burocraticamente as estruturas de poder e racionaliza a produção e a circulação das mercadorias, propiciando assim não apenas um considerável acréscimo de eficiência e bens disponíveis, mas também uma redução do trabalho necessário, leva ao encarceramento do homem e de todos os aspetos da vida humana em sistemas de regras impessoais, voltadas para a obtenção de objetivos tecnocraticamente programados, que a pouco e pouco irão minar a coesão social e o relacionamento interpessoal. Alegadamente autonomizadas, as pessoas vão descobrir-se a viver na famigerada «jaula de ferro», transformadas em *robots* que o capital comanda,

primeiro, na empresa, depois, no mercado: trabalhar para consumir, consumir para poder trabalhar e para ter trabalho. Longe de aparecer como um processo emancipador, a Ilustração é vista, em finais do século XIX, como um processo a que Lukács chamará mais tarde de «reificação», um processo em que o indivíduo não passa de um peão de xadrez movido por uma mão declaradamente invisível.

Como sair dessa «jaula»? Perante consequências tão avessas à racionalidade como as que se imputam à razão iluminista, a teoria crítica oscilará, no século XX, entre reformular ou romper com o projeto da modernidade. Os marxistas da chamada Escola de Frankfurt reconhecem a pertinência das análises de Weber, mas consideram-nas, mais do que um diagnóstico, um sintoma da sociedade que tinha resultado do tipo de modernização levada a cabo pelo capitalismo. Ao reduzir a razão a um processo de racionalização, isto é, ao identificá-la com um mecanismo de descoberta e aplicação dos meios que os indivíduos desejam ou consideram úteis para os seus próprios fins, a obra de Max Weber apredenta-se como um espelho onde a verdade nua e crua da sociedade moderna se dá a ver: uma sociedade impossibilitada de pensar objetivamente a razão e de fundamentar os seus princípios, na medida em que a religião e a metafísica deixaram de ter jurisdição para lá da subjetividade de cada um. Em todos os domínios, o «politeísmo dos valores» tornou-se soberano. A não ser na esfera da arte, onde a liberdade individual pode incarnar em objetos e estruturas coletivamente reconhecidas e valorizadas, a racionalidade que os modernos pensaram como via de libertação no plano moral e político revelou-se um mecanismo calculador, que progride indefinidamente como domínio, alienação e devastação do humano. Walter Benjamin, inspirador e cúmplice da Escola de Frankfurt, descreve-o majestosamente na célebre imagem do *Angelus Novus*, o anjo que «voltou o rosto para o passado. A cadeia de factos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do passado sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não consegue fechá-las. Este vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até ao céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval»¹.

¹ Walter Benjamin, «Sobre o Conceito de História», in *O Anjo da História*, coletânea de textos do autor traduzidos e editados por João Barrento, Lisboa, Assírio e Alvim, 2010, pp. 13-14.

Será, então, ainda pensável um processo de libertação intelectual e moral do ser humano como o que antecipavam as Luzes, um processo em que a existência particular de cada indivíduo se reconcilie com o universal traduzido em justiça e em direitos? Fiéis ao essencial do marxismo, embora alguns deles se distanciem do «socialismo real», os teóricos da Escola de Frankfurt não renunciam a tal desiderato, nem abandonam a utopia. Concordam, é certo, com o diagnóstico que Weber faz da sociedade moderna. Consideram, porém, ao contrário do sociólogo, que a razão que move a sociedade capitalista não é a Razão, é unicamente uma sua versão «truncada», a razão tecnocrática ou instrumental. A prova, pelo menos aparentemente, está na própria existência da Teoria Crítica, ou seja, na possibilidade de um ponto de vista a partir do qual a racionalidade que prevaleceu na modernidade se revela e denuncia como irracional e amoral. Porque se a ideia de uma razão objetiva e, por conseguinte, normativa, dado o conjunto de valores e direitos que lhe são inerentes, deixou de facto de fazer sentido, é unicamente porque o processo de racionalização que a modernidade levou a cabo faz com que a razão objetiva apareça necessariamente como ilusória. Marx estava, pois, iludido ao pensar que a dialética em ação no sistema capitalista era a forma de a razão, dissimulada sob a capa do seu oposto – as paixões e os interesses – penetrar a história e escancarar as portas que dariam diretamente acesso ao comunismo. Do ponto de vista da crítica neomarxista, a racionalização em curso é apenas o infindável progresso da razão analítica e burocrática, a qual alastra a todo o tipo de atividade social e faz, inclusive, aparecer como impossível o seu exterior, o reino da liberdade. Com ou sem dialética, a racionalidade que move o capitalismo não leva à reconciliação do homem com a sua natureza de ser livre, mas à sua alienação numa vida transformada em somatório de gestos que, para serem eficientes e eficazes, terão de ser repetitivos e anular toda a margem de autonomia e criatividade que são timbre do verdadeiramente humano. Se algum vislumbre deste é ainda possível no mundo capitalista, será apenas, como dissemos, no plano estético, intrinsecamente singular e criativo mas ao mesmo tempo passível de gerar uma emoção universalmente partilhada, conforme observara Kant na terceira *Crítica*, mesmo se a tecnocracia já o ameaça também de integração nas chamadas «indústrias culturais». Infelizmente, para além deste diagnóstico e da denúncia, reiterada por Bloch, Adorno, Horkheimer e Marcuse, a Teoria Crítica não chega a justificar a manutenção da crença numa saída da «jaula de ferro», porquanto a superação da racionalidade instrumental que tem lugar na obra de arte é impossível de transpor, sequer por analogia, para o campo

moral e político, onde o reconhecimento mútuo e a conciliação de vontades implicam a permanência das diferenças, não o seu apagamento no interior de um sujeito coletivo como o que se gera em torno da obra de arte. Que fundamento, que sentido e, mais ainda, que conteúdo poderá, então, atribuir-se ao *Princípio Esperança*, título do mais famoso livro de Ernst Bloch?

Um certo pragmatismo, contemporâneo à vaga de crescimento e bem-estar que o Ocidente conheceu a seguir à II Guerra Mundial, dir-se-ia ter posto de lado, por obsoleta, semelhante reflexão, em que o antiliberalismo de várias proveniências, na primeira metade do século, havia sido pródigo. «A verdade é que tudo funciona», retorquiram os jornalistas do *Der Spiegel* a Heidegger, na célebre entrevista que lhe fizeram em 1966. «Cada vez se constrói mais centrais elétricas. Produz-se de forma competente. Os homens estão bem acomodados nesta zona altamente tecnificada da Terra. Vivemos com bem-estar. Falta-nos, por ventura, alguma coisa?». A resposta do filósofo a esta observação é esclarecedora quanto à natureza do problema e quanto ao registo claramente antimodernista em que ele o situa: «Tudo funciona. É precisamente isso que é inquietante: tudo funciona, e o funcionar arrasta sempre consigo o continuar a funcionar, e a técnica arranca o homem da terra e desenraíza-o cada vez mais. [...] Não é preciso nenhuma bomba atômica: o desenraizamento do homem já está aí. Nós já só temos relações puramente técnicas. Já não é na Terra que o homem hoje vive»². A modernidade, com efeito, converteu, no entender de Heidegger, o mundo numa mundividência, uma representação, sem resto nem mistério, passível por conseguinte de apropriação e transformação pelo homem, o qual se converte por sua vez em sujeito, fundamento e *ultima ratio* de todos os seus próprios juízos e vontades. No limite, o acaso confunde-se agora com o arbítrio do indivíduo, a quem a razão e a ciência guindaram ao estatuto de um Fausto, capaz de moldar a história e a própria natureza. Ao interiorizar, porém, a ideia de que a natureza é algo que está indefinidamente à sua mercê, a vontade do homem moderno deixa de possuir um horizonte e um fim para onde se orientar, fosse este a felicidade, ou a liberdade, transformando-se em pura vontade de potência, como lhe chamou Nietzsche, uma vontade condenada a não querer senão os meios para continuar

² «Já só Um Deus Nos Pode ainda Salvar», entrevista publicada postumamente em 1976, trad. port. de Irene Borges Duarte, in www.lusosofia.net, Covilhã, 2009. Veja-se igualmente, sobre esta questão, o ensaio de Heidegger «O Tempo da Imagem do Mundo» (trad. de Alexandre Franco de Sá) incluído em *Caminhos de Floresta (Holzwege)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 95-120.

a querer, uma vontade de vontade que «nega toda a finalidade em si mesma e não tolera nenhuma finalidade a não ser enquanto meio»³. Por detrás da tecnologia e do movimento perpétuo de dominação/administração das coisas e dos homens, lateja, afinal, a metafísica da modernidade, a qual tornou impossível a antiga harmonia do ser racional com a natureza, ao fazer dele a substância/sujeito perante quem o mundo é sempre e tão-só uma pura imagem: *weltbild*. A nostalgia do mundo sem metafísica, pré-helénico, que já aflorara no romantismo alemão, tem aqui uma das suas metamorfoses mais viscerais, mais desesperadas e porventura mais consequentes.

É uma nostalgia que ao longo do século XX reaparece com frequência nas obras dos discípulos de Heidegger. E, não obstante as diferenças, por vezes abissais do ponto de vista ideológico, que separam autores como Herbert Marcuse, Hannah Arendt ou Leo Strauss, há marcas que são comuns a todos eles, designadamente a crítica do humanismo, que o autor dos *Holzwege* havia apontado como uma característica exclusiva da modernidade: «Não é de admirar que só onde o mundo se torna imagem seja possível o humanismo. [...] Se não era possível, no grande tempo do mundo grego, qualquer coisa como uma imagem do mundo, então também não poderia vigorar um humanismo»⁴. Em que é que se traduz o anti-humanismo? Em primeiro lugar, na desqualificação da ideia de tolerância, por suspeita de relativismo, e, mais radicalmente ainda, na desqualificação da ideia de direitos do homem, tal como esta se exprime, por exemplo, nos Bills of Rights americanos e na Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, de 1789. Sem a ideia de sujeito enquanto indivíduo autónomo, *coisa pensante*, não é pensável nenhum direito subjetivo acima da tradição e condicionando, inclusive, a Constituição e o direito positivo em vigor na comunidade. Em segundo lugar, o anti-humanismo traduz-se na desqualificação da ideia de democracia, pelo menos da democracia liberal e parlamentar, enquanto regime onde o poder e toda a vida em sociedade se supõem fundados na vontade dos indivíduos que formam livremente um conjunto soberano. Proclamar direitos que não provêm dos costumes, isto é, de uma tradição comunitária, nem do poder soberano, nem tão pouco do poder religioso, é cair numa abstração que, para a fenomenologia de Heidegger – posteriormente declinada, em tom diverso mas no essencial

³ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, trad. franc. *Éssais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 103.

⁴ *Caminhos de Floresta*, cit., p. 116.

idêntico, por Hannah Arendt⁵ e Leo Strauss⁶ –, não é senão um prolegómeno do totalitarismo tecnocrático, o qual representa sempre um poder e uma política desenraizados da natureza concreta. Enquanto para os gregos a natureza era regulada por um horizonte teleológico, no qual os grupos, os indivíduos e as coisas – o natural e o social – estavam hierarquicamente subordinados uns aos outros, não havendo nenhuma assimetria entre facto e norma, porquanto os factos se consideravam orientados para um fim e consequentemente sujeitos às normas para o atingir, para os modernos tanto a sociedade como a natureza são vistas como um caos arbitrariamente reconfigurável, ao mesmo tempo que os indivíduos se autoconstituem como fundamento das configurações que uma e outra podem assumir. É com este desenraizamento, do sujeito e do mundo, que a «catástrofe» acontece. Mas há uma diferença assinalável entre as formas como Heidegger e Leo Strauss olham para ela. Não por acaso, este último vê no mestre um avatar daquilo a que chama a terceira vaga da modernidade, a fase niilista iniciada por Nietzsche. Na verdade, enquanto Heidegger declara a impotência da filosofia, Strauss defende que Nietzsche «é tão responsável pelo fascismo como Rousseau é responsável pelo jacobinismo» e que, se a democracia é superior ao comunismo e ao fascismo, é por força do «pensamento pré-moderno da nossa tradição»⁷. Enquanto o mestre declara, de novo na citada entrevista, que «a técnica é algo que o homem por si mesmo não domina», e que por isso «já só um deus nos pode ainda salvar», Leo Strauss e, de alguma forma, Hannah Arendt vislumbram no «retorno aos antigos», mais do que uma simples nostalgia, uma alternativa possível à modernidade.

⁵ Cfr., por exemplo, o Capítulo IX («O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem») da II Parte («Imperialismo») da obra *O Sistema Totalitário*, trad. port., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978, onde se pode ler: «Burke já havia temido que os direitos naturais “inalienáveis” apenas confirmariam o “direito do selvagem nu” e, portanto, reduziriam as nações civilizadas à condição de selvajaria. Uma vez que só os selvagens nada têm em que se apoiar senão o facto mínimo da sua origem humana, as pessoas apegam-se à sua nacionalidade [...]» (cit., p. 385).

⁶ Depois de referir que a questão da teoria e da prática em política é a mais importante na obra de Burke, e que este teria abordado a questão mais vigorosa e categoricamente que o próprio Aristóteles, Strauss observa: «It was in the light of that quarrel that he conceived His greatest political actions: not only His action against the French Revolution but His action in favour of the American colonists as well. In both cases the political leaders whom Burke opposed insisted in certain rights of man. In both cases proceeded in exactly the same manner: he questioned less the rights than the wisdom of exercising the rights. In both cases he tried to restore the genuinely political approach as against a legalistic approach». Cfr. *Natural Right and History* [1950], Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965, p. 303.

⁷ «The Three Wages of Modernity», in *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 98.

E eis-nos, enfim, regressados, por vias mais sinuosas do que esperaríamos, ao essencial da questão de Macintyre. É ele próprio quem a formula no título de dois capítulos (9 e 18) de *After Virtue*: Nietzsche ou Aristóteles? Atente-se no sentido desta dicotomia. Ela surge num contexto distinto daquele em que Strauss propõe o retorno ao direito natural clássico, como resposta ao historicismo induzido pelas «três vagas da modernidade», e passa também ao lado da fenomenologia de cariz heideggeriano, a que o percurso intelectual de Macintyre é estranho. Em 1981, data da publicação de *After Virtue*, o liberalismo está de novo na sua pujança inaugural. Do ponto de vista político, consolidou o seu triunfo sobre o fascismo e vê generalizar-se a descrença no comunismo. Do ponto de vista ético, a reativação por John Rawls dos princípios de justiça kantianos, assim como do modelo de democracia representativa neles apoiado, conquistara, dez anos antes, o mundo académico anglo-saxónico, apresentando-se como legitimação satisfatória para um sistema político que já havia sido dado como agonizante na primeira metade do século e que, desde o final da guerra, ganhava progressivamente adeptos em toda a parte. Macintyre, porém, continua fiel às suas origens antiliberais. Já na primeira obra que publicara, podia ler-se: «O liberalismo, por contraste [com o marxismo], abandona pura e simplesmente a virtude da esperança. Para os liberais o futuro converteu-se no prolongamento do presente. [...] O projeto marxista continua a ser o único de que dispomos para restabelecer a esperança como virtude social»⁸. É verdade que, anos mais tarde, a confiança no marxismo se atenua. Mas a desconfiança no liberalismo mantém-se, a tal ponto que nas suas palavras parece, por vezes, ecoar ainda e sempre o marxismo, do qual todavia ele já se afastou há muito. Em 1991, por exemplo, na entrevista à *Cogito*, Macintyre afirmava: «O que o mundo moderno realizou [por via do liberalismo] foram mais os piores receios do Iluminismo Escocês do que as suas melhores esperanças. O que nós observamos nas sociedades avançadas é a combinação de um proletariado excluído e culturalmente dependente com um conjunto de elites sobrepostas que controlam a apresentação das escolhas políticas, a manipulação da organização económica, as estruturas legais e a circulação de informação»⁹. Como se explica esta sensação de continuarmos em presença de um autor marxista, alguém que

⁸ *Marxism and Christianity*, revised edition (1.^a ed., 1953), London, Gerald Duckworth, 1968, pp. 115-116.

⁹ «An Interview for *Cogito*», in *The Macintyre Reader*, edited by Kelvin Knight, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 272.

parece próximo, no mínimo, da Escola de Frankfurt? Há uma razão bastante simples. Ao longo de quase todo o século XX, o marxismo protagonizou no debate público o confronto com o liberalismo. Ora, no momento em que escreve *After Virtue*, Macintyre já identificou a pertença comum do marxismo e do liberalismo ao que designa como «a visão contemporânea do mundo», leia-se, o weberianismo: «Sempre que os marxistas se organizam para o poder, tornam-se weberianos na substância, mesmo que continuem marxistas na retórica; porque na nossa cultura não se conhecem movimentos organizados para o poder que não sejam burocráticos e economicistas nos modos, nem justificações para a autoridade que não sejam weberianas na forma. E se isto é verdade acerca do marxismo quando está a caminho do poder, muito mais o é quando ele lá chega»¹⁰. Concluído isto, já só restam, pelo menos em teoria, duas alternativas: Nietzsche e Aristóteles. O primeiro porque representa a mais consequente denúncia do falhanço da modernidade; o segundo porque lhe é, obviamente, alheio.

Em relação a Nietzsche, Macintyre partilha com ele a ideia de que o projeto das Luzes falhou e, mais do que isso, não poderia não ter falhado. Pensar a moral a partir da soberania do indivíduo leva à impossibilidade de definir princípios gerais, a não ser a partir da negociação entre as livres vontades dos membros de uma sociedade, o que significa escolher princípios sem um fundamento racional. Como diz Macintyre, em explícita alusão a Nietzsche, «numa moral são as regras que possuem autoridade, não os indivíduos. A ideia de escolher a moral não faz sentido. O que faz sentido é a ideia, muito mais radical, de escolher a remoção ou a ultrapassagem da moral»¹¹. Vem daí a miríade de projetos em que o Iluminismo se esfarelou, desde o kantiano ao emotivista, passando no século XX pelo utilitarista e o neocontratualista. A partir do momento em que todos os fins se presumem subjetivos, a moral só pode conceber-se como efeito da vontade de potência, que o mesmo é dizer como resultante de uma luta em que os fortes impõem regras aos fracos. Ora, nos tempos modernos, os fins consideram-se predominantemente fora do alcance da razão universal, seja porque se associam à natureza passional dos indivíduos, como em David Hume¹², seja porque se associam às preferências individuais, à semelhança do que aconte-

¹⁰ *After Virtue. A Study in Moral Theory*, second edition, London, Duckworth, 1985, p. 109.

¹¹ Entrevista à *Cogito*, cit., p. 261.

¹² Cfr. os extraordinários capítulos XV e XVI de *Whose Justice? Whose Rationality?*, London, Duckworth, 1988, dedicados ao filósofo escocês.

ce no mercado¹³. Mas se o liberalismo falha nos sucessivos ensaios para fundamentar racionalmente a moral, então o seu projeto de uma sociedade onde cada indivíduo se encontraria com os outros, na constituição de uma sociedade sem senhores nem escravos, cai pela base.

A identificação de Macintyre com Nietzsche deteta-se igualmente na ideia de que a moral é impensável no exterior de uma história particular. No quinto capítulo de *Para além do Bem e do Mal*, intitulado precisamente «Para a História Natural da Moral», podem ler-se palavras que, aos olhos do autor de *A Short History of Ethics*, não serão com certeza um exagero: «A moral é hoje, na Europa», diz Nietzsche, «a moral do animal de rebanho: portanto, tal como vemos as coisas, é um tipo de moral humana junto da qual, antes da qual e depois da qual, muitas outras morais, sobretudo de tipo superior, são ou deveriam ser possíveis»¹⁴. Certamente, o autor de *After Virtue*, ao contrário de Nietzsche, não aceita que a noção de verdade seja descartável, e que as teorias se resumam a um perspetivismo sem redenção possível. O facto de Nietzsche ser, porventura, o mais subtil detetor dos vícios da tradição liberal não impede que ele seja também o seu protagonista mais consequente. Dito de outro modo, Nietzsche diagnostica e ao mesmo tempo reflete a convicção, que o liberalismo interiorizou, de que é impossível haver em relação aos princípios da verdade e do bem qualquer acordo, a não ser o acordo sobre a impossibilidade de haver sobre tais princípios um acordo. Ele é «o filósofo moral do tempo presente», diz Macintyre, razão pela qual se pode prever com segurança que vão «emergir periodicamente movimentos informados por essa espécie de irracionalismo profético de que o pensamento de Nietzsche foi pioneiro»¹⁵. Macintyre, porém, quer esconjurar tal hipótese. Por isso, da mesma forma que se opõe ao liberalismo, opõe-se a Nietzsche. E, se em alguma coisa está de acordo com este, é apenas na rejeição de uma moral desligada de qualquer contexto, como é a de Kant, em que a razão ditaria, soberana e categoricamente, imperativos à natureza humana. Daí a sua adesão ao aristotelismo, primeiro, e ao tomismo, depois.

¹³ «So also in the political and social realm it is the bargain that is crucial. The preferences of some are accorded weight by others only insofar as the satisfaction of their own preferences. Only those who have something to give get. The disadvantaged in a liberal society are those without the means to bargain» (*ibidem*, p. 336).

¹⁴ *Para além do Bem e do Mal*, trad. de Carlos Morujão, in *Obras Escolhidas de Nietzsche*, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, p. 132.

¹⁵ *After Virtue*, cit., p. 114.

Aquilo que hoje se considera o essencial do pensamento de Macintyre desenvolve-se em torno desse paradoxo, que é pretender que os princípios morais só fazem sentido na imanência de uma tradição e, ao mesmo tempo, reconhecer a pertinência do conceito de verdade, contra o perspectivismo nietzscheano e toda a espécie de relativismos. Não por acaso, a suspeita de relativismo é uma das que mais frequentemente têm sido alvitadas pelos críticos de Macintyre, não obstante a reiterada afirmação, por parte deste, de que existem concepções substantivas da verdade, como a de Aristóteles e a de São Tomás. Assumindo uma concepção da moral inspirada em autores como Collingwood e Gadamer – o último dos quais foi discípulo de Heidegger –, Macintyre recusa, de facto, o conceito metafísico e transcendente da razão, para se ater à forma como esta emerge e atua na historicidade das tradições. «O valor a que as ideias morais podem aspirar», diz Gadamer, no decurso de um comentário a Aristóteles do qual Macintyre se reconhece devedor, «é apenas o de um esquema. Elas não se concretizam nunca a não ser na situação concreta do homem que age. Não são, portanto, normas inscritas nas estrelas. Não possuem um lugar imutável num universo moral natural que se trataria apenas de defender. Mas, por outro lado, elas também não são simples convenções, pois refletem verdadeiramente a natureza da coisa, com a reserva de que é só pela aplicação que a consciência moral faz destes esquemas que esta natureza da coisa se determina em cada caso»¹⁶. Muito antes da publicação de *After Virtue*, a obra de Gadamer constituía já um desafio para as epistemologias positivistas e para o racionalismo em geral, em particular no capítulo das Ciências Humanas, onde a neutralidade do cientista perante os factos se tem por condição do conhecimento. Contra uma tal visão da ciência, Gadamer recorria ao conceito de «compreensão», lembrando que «não é a história que nos pertence, somos nós que lhe pertencemos. [...] A tomada de consciência do indivíduo por ele mesmo é apenas uma luz trémula no círculo fechado da corrente da vida histórica. É por isso que os preconceitos do indivíduo, bem mais que os seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser»¹⁷. Não é difícil encontrar um eco destas palavras no conceito de *narrativa* a que recorre Macintyre, da mesma forma que a sua noção de *tradição* se aproxima da concepção imanentista das normas morais apresentada por Gadamer. Com efeito, para

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, pp. 303-304.

¹⁷ *Ibidem*, p. 261.

Orientada pelo propósito de fomentar o debate sobre a fundamentação e o conteúdo da moral no seio da sociedade, a presente obra parte da crítica radical operada por Alasdair MacIntyre à ética contemporânea para averiguar se a situação de catástrofe diagnosticada por este autor corresponde ou não à realidade da sociedade moderna. Francisco Sasseti da Mota abre assim as portas a um cativante debate em torno das concepções da vida e da sociedade humanas, num inquérito que procura mostrar de que modo a recuperação de uma ética das virtudes pode ser uma resposta à chamada «alegoria da catástrofe».

Francisco Sasseti da Mota é jesuíta. Frequentou o curso de Direito e licenciou-se em Filosofia em 2009. Em 2011, concluiu o Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais do Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa, de cuja dissertação – parcialmente escrita em Oxford – nasceu *Da Catástrofe às Virtudes, A Crítica de Alisdair Macintyre ao Liberalismo Emotivista*.